ehr als Überleben

21

Forschungen zu Lateinamerika

21

Sabine Speiser

Leben ist mehr als Überleben

enbach Publishers

55.-
8/5

Forschungen zu Lateinamerika
ISSN 0177-0918

Forschungen zu Lateinamerika

Band 21

Sabine Speiser

Leben ist mehr als Überleben

Afroamerikanische Totenriten
in Esmeraldas (Ekuador) und ihr Beitrag
zur kulturellen Kontinuität

Verlag **breitenbach** Publishers
Saarbrücken · Fort Lauderdale 1989

Für meine Freunde in den Dörfern des
Nordwestens von Esmeraldas/Ekuador.

Für Remigio und Simon.

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Speiser, Sabine:
Leben ist mehr als Überleben: afroamerikanische Totenriten in Esmeraldas (Ekuador) und ihr Beitrag zur kulturellen Kontinuität / Sabine Speiser. – Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach, 1989.
(Forschungen zu Lateinamerika; Bd.21)
Zugl.: Regensburg, Univ., Diss., 1989
ISBN 3-88156-437-3
NE: GT

ISBN 3-88156-437-3

Memeler Str. 50, D-6600 Saarbrücken, Germany
P.O.B. 16243, Fort Lauderdale, Fla. 33318-6243, USA
Printed by **arco**-druck gmbh, Hallstadt

In seiner Unmittelbarkeit ist das Selbstbewußtsein einfaches Für- sich-sein. Um zur Gewißheit seiner selbst zu gelangen, bedarf es der Integration des Begriffs der Anerkennung.

Frantz Fanon, Schwarze Haut, weiße Masken

In erster Linie danke ich den Afroesmeraldenern, vornehmlich aus Playa de Oro und Telembí, die mir gestattet haben, für einige Zeit ihr Leben zu teilen, und bei denen ich erfuhr und lernte: Leben ist mehr als Überleben!

Diese Feldforschung wurde durch die Initiative von Mons. Enrique Bartolucci, Apostolischer Vikar von Esmeraldas / Ekuador, und die finanzielle Unterstützung der Bischöflichen Aktion Adveniat und der Erzdiözese Freiburg ermöglicht.

Mein besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Norbert Schiffers, der meine Arbeit im Feld und am Schreibtisch mit Interesse unterstützte und kritisch begleitete. Für die Erstellung des Zweitgutachtens danke ich Herrn Prof. Dr. Franz Schnider. Daneben halfen mir: Erwin Aschenbrenner, Susanne Malessa, Gertrud Steindl, Angelika Steinmaus-Pollak, Remigio Tapia, Berthold Weig, Knut Wenzel und Jutta Zwick.

Mein Dank gilt auch Herrn Schönfeld vom Rechenzentrum der Universität Regensburg, der den im WordStar 3.4 geschriebenen Text mit Hilfe des Satzsystems RZTEX in das vorliegende LASER-Drucker-Layout aufbereitete.

Schließlich danke ich der Philosophischen Fakultät I an der Universität Regensburg, die meine Arbeit im Wintersemester 1988/89 als Dissertation angenommen hat. Ohne das Graduiertenstipendium der Universität Regensburg und die finanzielle Unterstützung durch meine Mutter wäre mein Promotionsvorhaben nicht durchzuführen gewesen.

INHALTSVERZEICHNIS

0. EINLEITUNG

Totenriten der schwarzen Bevölkerung in der Nordwestecke der relativ unbekannten Provinz Esmeraldas eines kleinen lateinamerikanischen Landes (Ekuador): Orchideenforschung, Urwaldexotik oder makabere Eindringlichkeit? All das ist nicht intendiert, unternommen wird stattdessen der Versuch, auf der Grundlage von Begegnung, Beobachtung und Erfahrung zentrale religiöse Konzepte einer Kultur zu erarbeiten und darzustellen, für den fremden Leser und für die Akteure selbst, die Afroesmeraldener. Forschungsinteressen und Vorgehensweise dieser Arbeit ebenso wie ihre Verortung im Rahmen der Afroamerikanistik sollen im Vorfeld geklärt werden.

0. 1. GRUNDLAGEN UND FORSCHUNGSINTERESSEN

0. 1. 1. Erfahren und Erforschen – Vorbemerkungen zur Feldforschung

Der vorliegenden Studie liegt eine zweijährige Feldforschung in Esmeraldas zugrunde. Methodischer Ansatz, konkrete Beschränkungen und, wenn auch meist persönlicher, Erfahrungswert von zwei Jahren Leben und Begegnungen in den Dörfern des Nordwestens und den Slumvierteln der Provinzhauptstadt von Esmeraldas sollen einführend kurz dargestellt werden, da weder Datenerhebung noch Diskussion der Ergebnisse von diesen Faktoren unabhängig sind.
Esmeraldas, die einzig vorrangig afroamerikanische Provinz des Andenlandes Ekuadors, ist, trotz dessen ethnisch-kultureller Vielfalt, in vielerlei Hinsicht ein Sonderfall (s. 1.1.). Dies trifft auch auf die relativ junge Lokalkirche zu (s. 1.5.3.), deren apostolischer Vikar, Mons. Enrique Bartolucci, die Beschlüssen der III. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla von 1979 aufgriff und eine ethnographische Arbeit zur afroesmeraldenischen Volkskultur und -religiosität in Auftrag gab, um auf der Basis ausreichender Materialien in Auseinandersetzung mit der sozio-kulturellen Realität kirchlich-pastorale Arbeit umzugestalten[1].
Diese kirchliche Bindung, die mir andere ersparte[2], prägte die Feldforschung in verschiedener Hinsicht: Der Einstieg wurde erleichtert: Wohn- und Transportmöglichkeiten standen zur Verfügung, die „campesinos" erwiesen sich mir gegenüber von Anfang an als aufgeschlossen, da ich für sie unschwer in bekannte Strukturen einzuordnen war. Diese Rollenzuschreibung, die die erste Begegnung vereinfachte, erschwerte jedoch den Zugang zu bestimmten, kirchlicherseits geächteten Themenbereichen.
Trotz dieses Grades an Bekanntheit wurde ich immer und immer wieder nach meiner Legitimation gefragt und mußte verständlich machen, was ich eigentlich tat und wollte und welche Art Nutzen für wen dabei angestrebt wurde[3]. Zu meiner Rechtfertigung griff ich auf negative Erfahrungen der Bevölkerung mit der Institution Kirche zurück, wie ich sie selbst miterlebte

---

[1]Carrasco, 1983; Herrer, 1979 wurden ebenfalls im kirchlichen Auftrag erarbeitet; vgl. auch verschiedene Ver öffentlichungen von Barrero in Apertura. Zur Begrenzung des kirchlichen Diskurses über Kulturen und Ethnien, vgl. Sánchez,Parga, 1984: 174ff, Morandé, 1982. Ibid: 11–23: Geschichte des kirchlichen Interesses an Volksreligiosität.

[2]Neben professionell-wissenschaftlichem Veröffentlichungs- und Produktionsdruck ist auch an 'ideologische' Verpflichtungen durch Auftrags- und Geldgeber gedacht.

[3]Vgl. Fischer, 1987: 16–19 zur Erwartungshaltung, Interessenslage und letztlich Ohnmacht der erforschten Gruppe, die Forschung im eigenen Interesse mitzugestalten.

oder wie sie mir geschildert wurden: respektloser Umgang mit afroesmeraldenischen religiösen Traditionen soll, so der Wunsch des Bischofs, nicht mehr vorkommen; um das zu erreichen, müssen alle pastoralen Mitarbeiter religiöse Vorstellungen, Feste und Riten der Bevölkerung kennenlernen. Ich, die ich in den Augen der Dorfbewohner nichts zu tun hatte, sollte sie nun bei der Arbeit und bei den Festen begleiten, mich an ihrem Leben beteiligen und das so Erfahrene und Erlebte zusammentragen. Um aber all das Neue nicht zu vergessen, mußte ich vieles aufschreiben[4] bzw. phonotechnisch und fotographisch festhalten. Tonbandaufnahmen stießen bei Festen auf positives Echo und Fotografien lösten Stolz und Freude aus. Aber auch Bedenken fehlten nicht: Schwächt es nicht die Stimme, wenn sie in einer Kassette festgehalten und immer wieder angehört wird? Bleibt nicht ein Teil der Seele in der Fotografie und geht so dem Subjekt verloren?[5]

Schon die hier nur angedeutete Auseinandersetzung um meine Legitimation stellte sich als Teil der ethnographischen Arbeit dar. Probleme, die beide, erforschte Gruppe und Forscherin, mit der grundlegenden Methode teilnehmender Beobachtung hatten, zeichnen sich schon hier ab: Als Forscherin – Probleme als Frau werden hier nicht thematisiert, verdienen aber in anderem Rahmen eine eigene Diskussion – wollte ich so intensiv wie möglich am Leben der Dorfgemeinschaften teilnehmen, bemerkte aber bald, daß meine Rolle im Dorf wesentlich von dieser Gemeinschaft mitbestimmt wurde. So war und blieb ich die Fremde, die Weiße, die kam, um eigentlich Selbstverständliches kennenzulernen, die es aber, wie ihre Fragen zeigten, nur mit Mühe verstand und deren Motivation trotz wiederholter Erklärungen nicht gänzlich überzeugte. Was ich in dieser Rolle nicht wissen durfte, nicht hören oder erfahren sollte, wurde mir dann auch meist erfolgreich vorenthalten[6].

Der Balanceakt zwischen Teilnahme und Beobachtung, ohne Teilnahme erfahre und erkenne ich nicht ausreichend und ohne Distanz kann ich nicht beobachten, bezieht folglich die permanente Reflexion über meine Rolle mit ein[7]. Was Dussel[8] als „actitud discipular", als Hören auf die Stimme des Anderen in der Haltung dessen, der zu lernen bereit ist, bezeichnete, steht als Absicht hinter dieser Form teilnehmender Beobachtung.

Gleichzeitig bewegen sich Forscherin und untersuchte Gruppe in einer historisch und soziokulturell durch das weitere Umfeld bedingten Situation, die die Interaktion, die Beziehungen, die aufgebaut werden, und die Kategorien, in denen Fremdes im eigenen Kontext verständlich und umgänglich wird, mitprägen und somit auf die Ergebnisse der Untersuchung zurückwirken[9].

Feldforschung sowie interpretative Aufarbeitung wissen sich über eine kritisch reflektierte teilnehmende Beobachtung hinaus dem Ansatz der Aktionsforschung verpflichtet, näherhin dem

---

[4] Vorzugsweise schrieb ich, wenn ich alleine war, da die Mehrheit der Bevölkerung Analphabeten sind und Schreibblock und Stift eine Distanz zum Gesprächspartner schaffen. Bei wichtigen Details, Namen und Texten bat ich um Erlaubnis, gleich mitschreiben zu dürfen. Nach afroesmeraldenischer Überzeugung überträgt sich im geschriebenen Wort dessen Gewichtigkeit: wenn die Aufzeichnung eines „secreto" von einem Unbefugten gefunden wird, verliert dieses seine Kraft. Diese Sorge teilten auch die Vorbeter bzgl. ihrer selbstgeschriebenen Gebetshefte.

[5] Fotografien gelten in magischen Praktiken als Repräsentationen der Person. Was man an ihnen vollzieht, wirkt sich an der Person aus.

[6] Einlaß in die interne Kommunikationsstruktur des Dorfes wird Fremden nur schwer gewährt. Zu diesen Schwierigkeiten, vgl. Lentz, 1985.

[7] Ansätze der Ethnopsychoanalyse ziehen Konsequenzen aus dieser Problematik: vgl. Nadig, 1986; Hauschild, 1985: 239–243 gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte der Subjektivität in ethnologischen Forschungen. Zur Problematik der Methode teilnehmender Beobachtung vgl. Fischer, 1985 und die Diskussion zwischen Griaule und Leiris um Ethnographie als Inkulturation des Forschers in Clifford, 1983: 146–152. Nadig, 1980 gibt dem Aspekt von Erfahrung neue Bedeutung auch für den wissenschaftlichen Diskurs.

[8] Dussel, 1974: 193 zitiert in Suárez, 1983: 79: „El discípulo, después de haber escuchado con atención y respeto la palabra de protesta y de haberla explicitado críticamente, la devuelve como conciencia crítica para que se puedan afirmar los valores ya existentes ..."; vgl. auch ibid: 53f; 80f.

[9] Vgl. Sahlins, 1986.

Anspruch, daß die untersuchte Volksgruppe als Subjekt und nicht Objekt der Forschung deren Zielperspektive mitbestimmt und den Weg in Richtung auf ein – in dieser Perspektive immer wissenschaftlich-theoretisches *und* sozial-politisches – Ziel aktiv mitgestaltet[10]. In Zusammenarbeit mit Bauernorganisationen (s. 1.3.3.) konnte dieser Anspruch ansatzweise eingelöst werden[11]. Ethnologische Forschung trägt in dieser Perspektive in ihrem Prozeß zur verbesserten Selbstkenntnis sowie zur Kenntnis des vorgegebenen Bedingungsgefüges der ethnischen Gruppe bei:

„Die Beteiligung der Bevölkerung an der Erforschung ihrer selbst ist ein wesentlicher Faktor dafür, daß sie sich nicht nur die Ergebnisse und Daten derselben aneignet, sondern aktiv und organisiert an der Suche nach Antworten auf ihre Bedürfnisse und Interessen mitarbeitet."[12]

Ergänzend kamen punktuell auch andere Methoden zur Anwendung: biographische Berichte zum Thema Migration und Interviews zu rituell-religiösen Fragen mit Verantwortlichen dieses Bereichs. Einige Gesprächsteilnehmer lassen sich bedingt als 'Informanten' bezeichnen.

Neben biographisch-kulturellen Prägungen, Einschränkungen durch Auftraggeber und situationsbedingten Schwierigkeiten hängen Verlauf und Ergebnisse der Feldforschung auch von der näheren Wahl des Feldes ab:
Aus dem Gebiet um die drei Flüsse Santiago, Cayapa und Onzole, d. h. weiten Teilen des Kantons Eloy Alfaro und einem kleineren Teil des Kantons San Lorenzo, wählte ich schwerpunktmäßig drei Dorfgemeinschaften aus:
Playa de Oro (offiziell: Luis Vargas Torres) am Río Santiago, Wimbí am gleichnamigen Nebenfluß des Santiago und Telembí am Río Cayapa, die ältesten, noch bestehenden afroesmeraldenischen Siedlungen (s. 1.2.2.) In ihnen verbrachte ich – nicht immer einfache – Tage und Wochen der Alltäglichkeit, beteiligte mich beobachtend an religiösen Festen, Riten, magisch-religiösen Praktiken etc., um auf diese Weise, über den Zugang zu möglichst ursprünglichen Ausdrucksformen, ein adäquates Verständnis entwickeln zu können. Da die genannten Siedlungen für die Dörfer der Flüsse, an deren Ufern sie liegen, prägend wurden und neue Dorfgründungen sich jeweils von ihnen aus vollzogen, ließen sich entsprechende Veränderungen in einem breiten Spektrum bis hinein in die Stadtviertel in Esmeraldas und Guayaquil beobachten.
Neben dieser Möglichkeit zur Synopse ist noch ein weiterer Aspekt zentral: Teilnehmende Beobachtung als methodischer Zugriff mit der oben diskutierten Problematik verhindert die verfälschende Isolation kultureller 'Elemente', die, um sie zu bewahren, – jedoch bewahren für wen? – gesammelt werden. Stattdessen ermöglicht sie hier, Formen der Volksreligiosität eingebettet in das alltägliche Leben der Dorfgemeinschaft und im Kontext der historischen und sozio-ökonomischen Bedingungen zu untersuchen und zu interpretieren. Kontext und 'Text' werden möglichst nicht getrennt und erschließen sich gegenseitig; die gliedernde Trennung, formal notwendig geworden, läßt sich folglich nicht immer durchhalten.
In Kulturen, in denen – nicht nur aufgrund des prekären Zugangs zu Bildungsinstitutionen – das *gelebte* Leben zentral ist, stellt sich der skizzierte Zugang als unerläßlich dar: „lo vivido se impone" – das Gelebte, Lebendige erlegt sich auf, drängt sich in den Vordergrund und aus dieser Perspektive ist die gelebte Volksreligiosität zu betrachten[13]. „Praxis"[14] sowie Bedeutung

---

[10]Zur Aktionsforschung, vgl. Carcélen/Barbieri, 1985; Haag/Krüger, 1972; Münzel, 1982: 157 und die dort angegebene Literatur zur Diskussion, kritisch, s. Anm. 3.

[11]Ein Seminar über historische Formen des Widerstandes gegen Sklaverei wurde von OCAMEN vorgeschlagen. Der vielleicht erstaunlich breite Raum, der in der vorliegenden Arbeit soziologischen Fragen gewidmet ist, rechtfertigt sich mit der in diesem Ansatz notwendigen Aufmerksamkeit gegenüber sozio-ökonomischen Problemen, wie die Bevölkerung sie erlebt.

[12]Sanguinetti, 1980 (ohne bibliographishe Angabe) in Carcélen/Barbieri, 1985: 25.

[13]Zahlreiche kirchlich-pastoral orientierte Untersuchungen und Diskussionen zur Volksreligiosität folgen dagegen einer dualen Aufteilung in evangelisierte und noch zu evangelisierende, positive und negative oder in befreiende und entfremdende Elemente.

[14]Vidales/Kudó, 1975 stellt diesen Aspekt in den Vordergrund: „En el fondo ninguna cultura o ninguna

zentraler religiöser Konzepte in einer alltäglichen Praxis und in spezifischen Reaktionen auf beschränkende Bedingungen gehen wesentlich in die Reflexion der Volksreligiosität mit ein. Aus dem Kontext der Alltagswelt, ihrer vielschichtigen Bedingtheit und dem Zusammenhang mit der „Praxis" heraus wird dann eine Perspektive der Untersuchung deutlich, die sich mit Dussel folgendermaßen beschreiben läßt:

„In Lateinamerika hat sich der Afrikaner einen eigenen Bereich des 'Außerhalb' [„exterioridade"] mit utopischem und deshalb befreiendem Charakter ...geschaffen. So existiert eine „schwarze Volksreligiosität", die zu untersuchen erst begonnen wurde, die aber als Ausgangspunkt eines Befreiungsprozesses verstanden werden muß, denn in dieser Religiosität ist der Neger „zu Hause" und von ihr ausgehend gelingt ihm ein entscheidender Schritt voran, der ihn, zusammen mit sozialen und politischen Aufgaben, in Richtung auf eine volle menschliche Verwirklichung weiterführt."[15]

0. 1. 2. Beschreiben und Deuten – Hinweise zum Interpretationsansatz

Das unter den oben angeführten Bedingungen gesammelte, umfangreiche und vielfältige Material wurde zunächst im Rahmen des Forschungsberichts schriftlich geordnet. Der Interpretationsansatz der vorliegenden Studie ergibt sich in Grundzügen aus Position und Methodik der Feldforschung. Das Bemühen um möglichst nahe, beteiligte und engagierte Beobachtung setzt sich in einer Interpretation fort, die der Leitfrage folgt: Was bringen Afroesmeraldener mit den beschriebenen Riten für sich selbst zum Ausdruck und was bedeuten diese, so verstanden, für die Anstrengung um kulturelle Kontinuität und Bewahrung ethnischer Identität. Die lokal-ethnische Perspektive soll folglich durchgehalten werden und sich nicht religionsvergleichend oder historisierend verlieren.
Als zentral wird konsequent der Ansatz der dichten Beschreibung von Clifford Geertz übernommen[16], d. h. das Beobachtete soll so dicht dargestellt werden, daß selbst der fremde Leser noch meint, es „über die Schulter" der Akteure zu betrachten, sich aber auch diese darin wiederfinden, kurz: daß es sich über die Beschreibung in seiner Bedeutung erschließt.
Hierfür werden repräsentative sozio-religiöse Komplexe ausgewählt, anhand derer sich Fragen nach kultureller Kontinuität diskutieren lassen. Die Wahl fällt auf die Riten anläßlich des aktuellen Todes eines Erwachsenen und eines Kindes und der beiden christlichen Feste Allerseelen und Karfreitag. Mehr als andere lassen sie sich bis in die Städte hinein verfolgen, stellen unterschiedliche Momente im kulturellen Transformationsprozeß synchron dar und repräsentieren – dieser Vermutung gehen die Einzelinterpretationen nach – zentrale Momente afroesmeraldenischer Volksreligiosität[17]. Eine vergleichbare Wertung zugunsten der Totenriten wird von den meisten Kulturen vollzogen, im vorliegenden Fall ist ihr jedoch in besonderer Weise nachzugehen. Erschließt der Ritus seine spezifische Bedeutsamkeit im Rückverweis auf afrikanische Tradition? Die mit 'sozialem Wandel' allgemein gekennzeichnete aktuelle Situation vielschichtiger Transformationen, in denen sich die Spuren kulturellen Überlebens in Momenten rituellen Ausdrucks verdichten, läßt sich auch als durch den Tod geprägte Situation darstellen. Vergleichbar mit der Bedrohung individuellen Lebens durch den Tod erfahren Afroesmeraldener als ethnische

religión son por si mismas liberadoras, es la práctica histórica más global de los pueblos oprimidos la que determina el caracter liberador o enajenante de su religión y cultura." (S. 20) Vgl. Kudó, 1980; García Canclini, 1981: 36.

[15] Dussel, 1980: 22.

[16] Geertz, 1983: 37–43. Beobachtete Varianten werden in den Anmerkungen angefügt.

[17] Vgl. Huntington/Metcalf, 1979: 2: „The issue of death throws into relief the most important cultural values by which people live their lives and evaluate their experiences." Vgl. Greverus, 1987: 262ff: „Todesrituale als Spiegelung gesellschaftlicher Identitätskonzepte" und allg., ibid: 258ff: „Rituale sind immer Phänomene einer gemeinsamen Identitätsarbeit."

Gruppe die Bedrohung durch eine von außen bestimmte Entwicklung auf zweierlei Ebenen: auf der sozio-ökonomischen, auf der das faktische Überleben in eigenen Produktions- und Subsistenzstrukturen gefährdet ist (s. 1.3.), und auf der kulturell-religiösen, in der ihre Berechtigung als ethnische Gruppe in Frage gestellt wird. Letzteres nicht nur aufgrund diskriminierender Wertmaßstäbe rassistischen Zuschnitts sondern im Zuge eines kulturellen Anpassungsdrucks, der mit der Modernisierung westlicher Prägung einhergeht. Totenriten werden im Laufe der Interpretation daraufhin befragt, inwiefern sie im Rückgriff auf Tradition eine Antwort auf diese Bedrohung darstellen. D. h. die in der Literatur häufig wiederholte Interpretation von Totenriten als Wiederherstellung von individuell-psychischem und/oder sozialem Gleichgewicht wird in Richtung kultureller Kontinuität weitergeführt.
Aus der Fülle der beobachteten Riten und symbolisch-religiösen Verhaltensweisen werden die vier hier vorgestellten Ritenzyklen herausgegriffen, ohne sie aus dem Kontext der Alltagswelt und des Überlebens unter bestimmten historischen und ökonomischen Bedingungen herauszulösen. An der Frage der Kontinuität dieser Riten wird exemplarisch Kontinuität des eigenen kulturell bestimmten Zugriffs auf die Um- und Mitwelt diskutiert.
Einen Ritus in dieser Verwobenheit dicht zu beschreiben, ist zumindest in westlich-wissenschaftlicher Denk- und Dokumentationsweise nicht einfach. Von daher rechtfertigt sich sowohl die Zweiteilung der Arbeit: 'Das ganz alltägliche Leben ...' '...und der ganz alltägliche Tod' als auch die Unterteilung in Einzelinterpretationen. Der erste Teil bildet den Rahmen für den zweiten, denn nur im Kontext der ökologischen und ökonomischen Bedingungen (s. 1.1.; 1.3.), der geschichtlichen Entwicklung (s. 1.2.)[18] und der unter diesen Bedingungen herausgearbeiteten sozialen (s. 1.4.) und kulturell-religiösen Strukturen (s. 1.5.; 1.6.) werden auch Totenriten verständlich, erschließt sich ihre dichte Beschreibung (s. 2.1.; 2.2.; 2.3.; 2.4.)[19]. Gleichzeitig interpretiert sich das Leben afroesmeraldenischer Alltäglichkeit und seiner Bewertung erneut aus der Deutung der Riten.
Von außen betrachtet erscheinen die Riten als christliche Feiern, erst bei näherem Hinsehen stößt man auf außerchristliche, u. a. afrikanische Parallelen. Diese werden dann näher herangezogen, wenn es sich um afroesmeraldenisch zentrale Konzepte handelt, ansonsten wird auf sie meist nur in den Anmerkungen verwiesen, da die vorliegende Arbeit kein vorrangig religionsvergleichendes Interesse verfolgt[20]. Bedeutsame Parallelen finden sich selten auf der Materialebene, auf der Ebene der Glaubensvorstellungen aber zeigen sie auf, inwiefern afrikanische Konzepte die Herausbildung afroesmeraldenischer Religiosität prägten. Die Einzelinterpretationen der Riten, die solchen zentralen Konzepten nachspüren, greifen, über die dichte Beschreibung hinausgehend, auf andere methodische Ansätze zurück. Hierbei kommt das Modell van Genneps zum Tragen, der Übergangsriten in einem Dreischritt versteht: Trennung – Übergang (Liminalität) – Angliederung. Zahlreiche Einzelelemente des Ritus lassen sich im Rahmen dieses Modells anordnen und verstehen. Turner arbeitete v. a. die Bedeutung der Übergangsphase heraus, in der sich Wirklichkeitserfahrung umkehrt und so ihre zentralen Aspekte erschließt[21]. In den rituell-symbolischen Elementen dieser Phase können, auch hier Turner folgend, Spuren dominanter Symbole gefunden werden (s. 2.0.)[22].

---

[18]Vgl. Sánchez Parga, 1984: 169f.

[19]Bzgl. ökonomischer, ökologischer und historischer Rahmenbedingungen wird weitgehend auf Literatur zurückgegriffen; punktuell ergeben sich Ergänzungen aus der eigenen Feldforschung, deren Daten eine Kontrollfunktion zukommt. Dagegen basiert die Darstellung der Überlebensstrategien, sozialer Vernetzung sowie des kulturell-religiösen Weltbildes, d. i. 1.3. bis 1.6., auf eigenen Beobachtungen, für die Ergänzungen aus der Literatur herangezogen werden.

[20]Dies erklärt einen umfangreichen Anmerkungsteil, in dem nicht nur die Varianten (s. Anm. 16), sondern auch afroamerikanische und afrikanische Parallelen aufgezeigt werden, um den Text nicht zu häufig zu unterbrechen.

[21]Vgl. Turner, 1980; van Gennep, 1986.

[22]Vgl. Turner, 1973: 19–111.

Die spezifische Geschichte der afroesmeraldenischen Bevölkerung und der Herausbildung ihrer Kultur und Religiosität über zahlreiche Überlagerungen, Anpassungen und bestimmende Außeneinflüsse bewirkt, daß keine der verwandten Methoden *alleine* Zugang zu einem adäquaten Verständnis eröffnet[23]. Prüfstein der über die unterschiedlichen Ansätze erzielten Ergebnisse der Ritendeutung ist immer wieder der Rückbezug auf die afroesmeraldenische Alltäglichkeit, die im ersten Teil erarbeitet wird. Dies geschieht in doppelter Weise: Zum einen muß die Riteninterpretation stimmig dem dargestellten Leben entsprechen, zum anderen bietet sie ein vertieftes Verständnis desselben. Die vier beschriebenen Totenriten und andere in Verweisen und Vergleichen mitanklingende religiös-magische[24] Vorstellungen und Praktiken interessieren in der vorliegenden Arbeit nicht an und für sich, sondern in ihrer Bedeutung für Erhalt und Fortführung afroesmeraldenischen Lebens. Morandé formuliert allgemein, was hier am gewonnenen Datenmaterial konkret gefragt wird:

„Kann die Volksreligion als eine kulturelle Basis betrachtet werden, die in der Lage ist, ein kritisches Bewußtsein anzubieten, das die totale Akkulturation Lateinamerikas zugunsten der Kultur schon industrialisierter Länder vermeiden könnte?"[25]

Hier schließt sich der Kreis zu Fragen der Kontinuität: In zentralen Vollzügen afroesmeraldenischer Kultur, d. h. ihres 'ethisch-mythischen Kerns', wird sichtbar, was Kontinuität afroesmeraldenisch bedeutet und wie sie sich in den angeführten Riten reaktualisiert. Eine letzte Kontrolle der so erarbeiteten Interpretation bietet der Vergleich mit städtisch sich nur mühsam durchhaltenden Totenriten (s. 2.6.), um hieraus Hinweise zum Verhältnis Kontinuität versus Diskontinuität, anders gewendet, Widerstand versus Nivellierung zu gewinnen.

0. 1. 3. Anmerkungen zur Terminologie

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, daß Volksreligiosität nicht nur Teil, sondern zentraler Kern der Volkskultur ist und weist dies für afroesmeraldenische Verhältnisse am Beispiel der Totenriten nach[26]. Dabei versteht sich Volkskultur nicht nur als defizienter Konsum kultureller Güter der dominanten Kultur, sondern als Ergebnis einer eigenständigen, allerdings nicht unabhängigen, Auseinandersetzung mit derselben unter Rückgriff auf eigene Tradition und unter Wahrung eigener Interessen. Volkskultur ist somit das Ergebnis eines historischen Prozesses, der fortdauert, ist also statisch nicht zu erfassen. So verstanden bleibt kein Raum für Idealisierungen des 'populären' Charakters dieser Kultur. Eine Interpretation von Volkskultur muß neben kulturellen auch historische, ökonomische und politische Faktoren miteinbeziehen, da ein lateinamerikanischer Begriff von 'Volk' sich nicht losgelöst von Kriterien sozialer Schichtung fassen läßt[27]. Volkskultur entstand, transformiert und tradiert sich in Auseinandersetzung mit diesen

---

[23]Van Gennep hat den Versuch, mit seinem Modell des Übergangs die Riten einer bestimmten Kultur zu erforschen, nicht unternommen; Turner folgt auch nur 1973: 19–111 direkt den Fäden des dominanten Symbols.

[24]Durch diese parallelisierende Sprechweise soll die fruchtlose Diskussion um die Abgrenzung zwischen Magie und Religion vermieden werden, da afroesmeraldenische Religiosität von außen nicht in diesen Kriterien zu bewerten ist.

[25]Morandé, 1982: 65.

[26]Die Diskussion um den Kulturbegriff wird hier nicht aufgegriffen. Zur Volkskultur vgl. Vidales/Kudó, 1975; Dussel, 1977; Parisi, 1973; Barbero, 1982; García Canclini, 1982 und die dort angeführten Autoren der italienischen Gramscirezeption in Untersuchungen zu süditalienischer Volksreligiosität, hierzu auch Pichler, 1982. Nach Greverus, 1987: 174 entspricht diese Verwendung des Begriffs der Volkskultur eher der romanischen Ethnologie als deutscher Volkskunde.

[27]Vgl. Morandé, 1982: 30ff; zur entsprechenden Erwartung in der Ethnologie, vgl. Doornbos, 1984.

Bedingungen, markiert aber auch einen Freiraum, in dem andere als die von außen vorgegebenen Kriterien gelten[28]. Der Bestand dieses Freiraumes, d. h. die Möglichkeit der Tradition von Volkskultur unter aktuellen Bedingungen, wird im Verlauf der Arbeit unter der Frage nach kultureller Kontinuität diskutiert. So verstanden, impliziert kulturelle Kontinuität Widerstand gegen die sich auferlegende dominante Kultur, gegen Nivellierung und/oder Folklorisierung[29].
In diesem zentralen Bezug der Arbeit erfolgt eine terminologische Festlegung: 'Sozialer Wandel', wie er sich unter den Stichworten 'Entwicklung' und 'Modernisierung' darstellt, bedingt auch kulturell einen Prozeß vielschichtiger 'Transformation'. 'Kulturelle Transformation' meint den von der dominanten nationalen Gesellschaft und Kultur ausgehenden Anpassungs- oder Akkulturationsdruck im Interesse einer nivellierenden Integration ethnischer Gruppen, deren Kulturen und Lebensweisen für eine zu schaffende, westlich orientierte Gesellschaftsstruktur dysfunktional sind. Kulturelle Transformation impliziert in unserem Fall aber gleichfalls die afroesmeraldenische Reaktion auf diesen Druck, die ihrerseits Anpassung und Widerstand beinhaltet. Diskutiert wird, ob und inwiefern sich in dieser Reaktion Kontinuität zeigt, d. h. ob und inwiefern Anpassung und Widerstand von eigenem Interesse an sozial-ethnischem und kulturellem Überleben geprägt sind und die schöpferische Kraft bewahren, die Entstehung und Entwicklung afroesmeraldenischer Volkskultur und -religiosität bestimmten. Die geforderte Anpassung, bei der die jeweilige Kultur abgewertet und ihre Träger disqualifiziert werden, verfehlt nicht ihre destruktive Absicht: Im Rahmen einer Gesellschaft, in der sich einzelne ethnische Gruppen zunehmend weniger zurückziehen können, führt diese Abwertung zum Verlust der Artikulationsfähigkeit, da sich die betreffende Gruppe nicht mehr öffentlich gemäß ihrer kulturell geprägten Muster äußern und einbringen kann. Autozensur bis zur Autonegation, sowie eine damit alternativlos werdende gesellschaftliche Integration sind die Folgen. Wo, wie in allen Gesellschaften mit ökonomisch-ethnischen Kriterien sozialer Schichtung, Ethnizität mit einer prekären ökonomischen Situation gepaart ist, verbleibt ein nur negatives Selbstverständnis, das sich im Kontext der gegebenen sozio-ökonomischen Bedingungen notwendigerweise perpetuiert.
In dieser Lage nach Perspektiven und Wegen volkskultureller Kontinuität zu suchen, heißt dann, sich dem zu verpflichten, was zahlreiche Autoren[30] als implizites Projekt der Befreiung („proyecto implícito de liberación") bezeichnen, das in kulturellen und religiösen Ausdrucksformen buchstabiert wird. Anders gewendet: Ausgehend von den Formen öffentlicher Darstellung afroesmeraldenischer Volkskultur wird nach dieser selbstbehauptenden und befreienden Perspekive zurückgefragt.

In der *so* verstandenen Volkskultur hat Volksreligiosität ihren zentralen Platz, der ihr nicht im Sinne einer Trennung in sakrale und profane Aspekte, sondern im Sinne einer Durchdringung aller Aspekte des Lebens zukommt. García Canclini hat in besonderer Weise darauf abgehoben, daß Volkskultur sich in der Einheit dieser Aspekte darstellt, ihre Zerstörung gezielt über Spaltung und Zersplitterung verläuft[31]. Eberz/Schultheis betonen in ihrer Definition die defiziente Teilhabe am „religiösen Kapital", dessen Verfügung monopolisiert ist. Diese „Enteignung" und „soziale Ausschließung" stellen die „sozio-historische Voraussetzung und Ausgangslage für Entstehung und Entfaltung popularer Religiosität" dar[32]. Volksreligiosität ist kein Glaubensgebäude oder moralischer Kodex, dem im Leben Folge zu leisten wäre. Vielmehr zeigen die im Kontext alltäglichen Lebens und Überlebens dargestellten und in ihrer historischen Dimension gedeuteten Riten und die sich aus ihnen ergebende Kosmovision die Zusammengehörigkeit und

[28]Vgl. Parisi, 1973: 22: „El pueblo constituye la fractura del sistema ... su escándalo, y en él reside implícito un proyecto de liberación."; Dussel, 1977.

[29]García Canclini, 1982: 49 beschreibt das Ziel der Nivellierung: „... de manera que todas sus condiciones y relaciones tengan un sentido compatible con la organización social dominante."; vgl. Barbero, 1982: 5; 22f.

[30]Vgl. die oben genannten Autoren, auch Gutiérrez Azopardo, 1980. Dussel, 1977 spricht von „alteridad" und „exterioridad" im Verhältnis zu Herrschaft und Macht, die Grundlage hierfür ist die Volkskultur.

[31]Vgl. auch Puebla, 268.

[32]Eberz/Schultheis, 1986: 64.

gegenseitige Bedingtheit dessen, was man okzidental als sakral und profan zu trennen gewohnt ist.

Wenn Volksreligiosität so verstanden wird, impliziert sie eine bedeutende kulturelle Leistung ihrer Autoren. Sie wandelten die auferlegte Religion der Kolonisatoren (oft speziell auf Sklaven, denen gleichberechtigter Zugang auch in der Kirche versagt war, zugeschnitten) entsprechend ihren Interessen als Kolonisierte über einen kulturell-religiösen Filter eigener Tradition oder der Erinnerung an sie („memoria popular") um (s. 1.6.3.). In diesem Sinn ist der Begriff des 'Synkretismus' einzuführen, in teilweiser Anlehnung an Steger, der ihn „im Zusammenhang mit seinem symbolischen Widerstand gegen die koloniale Gesellschaft, gegen ihre offizielle Religion" versteht[33].
Koloniale und nachkoloniale Missionierung verstanden sich, wie das Konzept der Christenheit („cristiandad")[34] verrät, nicht nur als religiöses Unterfangen, sondern als religiös-kulturelles und politisches Unternehmen. Die Antwort, die Volksreligiosität auf die so verstandene Missionierung gibt, vollzieht sich gleichfalls auf diesen Ebenen. Im Prozeß kultureller Transformation hält sich Volksreligiosität länger als andere Aspekte volkskultureller Prägung. Ihr kommt eine über den spezifisch religiösen Bereich hinausgehende Bedeutung zu, da, wie Strack zuzustimmen ist,

„...weite Teile des Lebens, die tägliche Reproduktionsarbeit, Wirtschaft und Politik und selbst – wenn auch in geringerem Maße – die Unterhaltung und Freizeit kulturell nicht von der betroffenen ... Bevölkerung kontrolliert werden, weil sich über Marktmechanismen, Demonstrationseffekte und Macht die Konsum- und Denkgewohnheiten so oft nach fremden Interessen ausrichten und die soziale Reproduktion als ethnische Gruppe dadurch unterminiert wird, ..."[35].

0. 2. ZUM STAND DER FORSCHUNG

Ein Blick in die Bibliographie[1] der vorliegenden Arbeit zeigt, wie berechtigt einleitende Überlegungen zum Forschungsstand sind. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit afroekuadorianischer Kultur bzw. Volkskultur und -religiosität fehlt fast vollständig. Dies läßt sich nicht allein mit dem Hinweis auf den Minderheitenstatus afroekuadorianischer Bevölkerung und auf die Abgelegenheit der Provinz Esmeraldas erklären, sondern bedarf einer Reflexion auf Hintergründe und Interessen anthropologischer Forschung im Umgang mit negroider Bevölkerung der Neuen Welt. Fragen der Afrikanistik können nur indirekt berührt werden, da sie den vorgegebenen Rahmen sprengen würden.

0. 2. 1. Einblick in die Geschichte der Afroamerikanistik

Solange Neger im Rahmen der Institution Sklaverei ihren eindeutigen Platz in der kolonialen Gesellschaft einnahmen, bestanden weder Notwendigkeit noch Voraussetzungen, sich mit ihnen wissenschaftlich zu befassen. Selbst da, wo sie diesen Platz durch Rebellion und Flucht verließen, konnte sich die koloniale Auseinandersetzung auf eine militärische oder kirchlich vermittelte 'Befriedung' beschränken (s. 1.2.1.). Neger in Amerika wurden als Arbeitskraft und über ihren Phänotyp als natürlicherweise zu versklavende Bevölkerung, nicht aber als Träger einer

---

[33] Morandé, 1982: 59 die Position von Bastide, 1969a und Steger, 1970 wiedergebend, vgl. auch ibid: 57f; zu weiterführenden Differenzierungen, vgl. Steger, 1982; Marzal, 1985; Glazier, 1985.

[34] Vgl. Dussel, in Morandé, 1982: 181.

[35] Strack, 1988: 35.

[1] Da die hier anstehende Thematik für die Pazifikküste noch kaum erarbeitet wurde, mußte bzgl. afrikanischer und spanisch-christlicher Wurzeln, aber auch bzgl. afroamerikanischer Parallelen umfangreiches Material herangezogen werden.

eigenständigen Kultur integriert. In Reiseberichten des 18. und 19. Jahrhunderts, den Vorläufern ethnographischer Darstellungen, finden sich Sklaven afrikanischer Herkunft, wenn überhaupt, nur am Rande erwähnt.

Nach Abschaffung der Sklaverei mußten die Grenzen neu gezogen werden, den potentiell eröffneten Möglichkeiten gesellschaftlicher Partizipation neu zu begründende Schranken gesetzt werden und die Integration dieser Bevölkerungsgruppe, die sich ihren Platz v. a. in den Städten zu suchen begann, über Anpassungsdruck gesteuert werden. Gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts erschienen folglich die ersten (vor-) anthropologischen bzw. historischen Arbeiten zum Thema[2]. Sie befaßten sich vorrangig mit geschichtlichen Fragen von Sklaverei und Abolition und bieten zeitgenössische Interpretationen afroamerikanischer 'Fremdheit'. Vorzugsweise orientierten sie sich hierbei an auffälligen Verhaltensweisen, wie Musik, Tanz und Religionsformen. Beide Stränge, die Abhandlung historischer Fragen und die Behandlung unter dem Vorzeichen 'fremd-exotischer Besonderheiten' setzten sich bis heute fort, wurden aber durch weitere Aspekte ergänzt.

Einen Aufschwung erfuhren die Anfänge der Afroamerikanistik erst in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts. Afroantillanische Studenten und Literaten begündeten in Paris die Bewegung der Negritude, die internationale Aufmerksamkeit auf Afroamerika lenkte. Erstmalig meldeten sich Afroamerikaner selbst erfolgreich zu Wort und brachten mit ihrer Poesie Protest gegen soziale Mißstände und Ungerechtigkeiten sowie ein neu erwachtes ethnisch-kulturelles Selbstbewußtsein zum Ausdruck. Hierbei griffen sie auch auf die wenige Jahre zuvor von Marcus Garvey gegründete „Universal Negro Improvement Association" zurück, wenn sie auch deren eher separatistischen Ansatz („back to Africa") nicht teilten. Bevor sich die Bewegung der Negritude in Lateinamerika verästelte und zunächst in die USA und anschließend nach Schwarzafrika verlagerte, gelang es ihr und ihren Vertretern, der seit der Abschaffung der Sklaverei verstärkt abverlangten sozio-kulturellen Anpassung an die dominante, d. h. *weiße* Gesellschaft Anspruch auf Anerkennung der eigenen Kultur entgegenzusetzen[3].

Die Entwicklung der Afroamerikanistik unterliegt, da sie sich als Zweig der Anthropologie formiert, auch den allgemeinen Entwicklungen dieser Wissenschaft: Erst seit Malinowski ist in ernstzunehmender Weise Feldforschung und damit kontrollierte Datensammlung möglich, womit die Etappe spekulativer Konstruktionen überwunden wurde[4]. Hier setzt Afroamerikanistik mit Herskovits ein, dessen Buch „The Myth of the Negro Past" (1941) als ihr eigentlicher Durchbruch zu bezeichnen ist[5]. Erst im zweiten Viertel unseres Jahrhunderts hatten sich auch afrikanistische Studien entwickelt, die zu Fragen nach afrikanischer Tradition in afroamerikanischer Kultur herangezogen werden konnten[6]. Herskovits, der in besonderer Weise auf das afrikanische Erbe abhob, kommt das Verdienst zu, Vergangenheit, Verwurzelung und damit *Tradition*

---

[2]Vgl. Nina Rodriguez, 1896; Ortiz, 1905; Saco, 1893; Scelles, 1906; u. a. Es ist nicht möglich, Autoren und Veröffentlichungen erschöpfend zu nennen, vielmehr sollen Grundlinien der Afroamerikanistik und deren Hintergründe aufgezeigt werden, ohne den Rahmen einer Einleitung zu überschreiten. Gallardo, 1986: 54–56 gibt einen Überblick. Einige der hier zur Forschungsgeschichte angeführten Autoren wurden für meine Untersuchung inhaltlich nicht herangezogen, finden sich also nicht in der Bibliographie.

[3]Vgl. Megenney, 1984a: 249; Jahn, 1964: Nachwort; Pattee, 1941 hebt die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Negern in Amerika seit den 1930er Jahren hervor: A. Ramos (Brasilien), L. Cabrera (Cuba), Price Mars (Haiti). Lewis, 1978: 18f erinnert an die Bewegung von Marcus Garvey.

[4]Vgl. Malinowski, 1922: Argonauts of Western Pacific; zur Würdigung, vgl. Leclerc, 1972, der auch Durkheim, 1912: Formes élémentaires de la vie religieuse hervorhebt.

[5]Zur Würdigung Herskovits', vgl. Mintz, 1964, Mintz/R. Price, 1971: 7; Bastide, 1969b: 10ff, Massajoli, 1980: 119, Gallardo, 1986: 85–88. Die Bibliographie enthält einen Teil der Publikationen von Herskovits, ihm sind über die angeführten Titel hinaus die ersten Monographien afrokaribischer Lebensweise und Kultur zu verdanken, z. B. 1937b.

[6]Vgl. v. a. Griaule, 1948; Leiris, 1934; Evans Pritchard, 1943; L. Mair, 1936. Im französischen Institute d'Ethnologie, in den 1920er Jahren von M. Mauss und M. Delafosse gegründet, wurde die erste Generation von Feldforschern für Afrika ausgebildet. Zu Fragen des damals unüberwindlichen Eurozentrismus, vgl. Kramer, 1977.

afroamerikanischer Kultur nicht nur postuliert, sondern über einen aus heutiger Sicht zu engen Vergleich zwischen Afrika und Afroamerika herausgearbeitet zu haben. Zahlreiche kulturelle Ausdrucksformen, die entweder keine Beachtung fanden oder als pathologisch beurteilt wurden, wertete und deutete Herskovits im Rückgriff auf afrikanische Wurzeln als kulturelle Retentionen. Seine von Boas und der nordamerikanischen Kulturanthropologie übernommene psychologisierende Schau, die geschichtliche und gesellschaftliche Dimensionen kaum veranschlagt, hob auf Afrikanismen im gesamten Spektrum afroamerikanischer Kultur Brasiliens und der Karibik ab[7]. Obwohl sein tendentiell mechanischer Kulturbegriff – wonach afrikanische Kulturen nach Amerika transplantiert wurden, dort fortgesetzt („cultural tenacity") bzw. unter den neuen Einflüssen „reinterpretiert" wurden, in jedem Fall wiederzuerkennen und bis zu ihrem afrikanischen Ursprung zurückzuverfolgen sind – afroamerikanischen Kulturen nicht gerecht werden kann, ist Herskovits' Beitrag v. a. vor dem Hintergrund von Rassismus und Diskriminierung seiner Epoche als positiv zu würdigen.

Gegen Herskovits, der eine bedeutungsvolle Vergangenheit der afroamerikanischen Kulturen hauptsächlich in Afrika suchte und 400 Jahre Versklavung und Neuansiedlung auf dem amerikanischen Kontinent übersprang[8], rückte im Gegenzug die Sklaverei als Ort der schöpferischen Entstehung, der Transformation und der Tradition afroamerikanischer Kultur in das Blickfeld, wobei die Sklaverei auf Plantagen Brasiliens und der Karibik (Baumwolle- und Zuckerproduktion) zum Paradigma wurde[9]. Das Hauptforschungsinteresse, anthropologischen Schwerpunkten dieser Zeit entsprechend, betraf Sozialstrukturen und Verwandtschaftsbeziehungen. Die mit diesen beiden Schwerpunkten verbundene Diskussion um die Charakterisierung kultureller Elemente als afrikanische oder afroamerikanische Schöpfungen hält bis heute an[10]. Die historisch orientierten Forschungen nach Herskovits konzentrierten sich einerseits auf Fragen der Herkunft bestimmter Sklavenkontingente, andererseits auf Bedingungen der Sklaverei im amerikanischen Kontinent. Eine lang anhaltende, erst in den letzten Jahren verebbende Auseinandersetzung betrifft die Diskussion um die Unterschiede zwischen ibero- und angloamerikanischer Sklaverei, ihre Bedeutung für die jeweilige sozio-kulturelle, sowie individuell-psychische Entwicklung und ihre Ursachen im ökonomischen und/oder sozio-kulturellen Umfeld der beiden Sklavenhaltergesellschaften[11].

Neben der historischen Fragestellung konzentrierte sich Afroamerikanistik zunehmend auf afroamerikanische Kulte, wie sie in Brasilien und der Karibik verbreitet sind[12]. Voraussetzung hierfür war ein relativer Abbau von gesellschaftlichen, aber auch kirchlichen Vorurteilen und Verurteilungen. Die kurz genannten Stränge afroamerikanistischer Forschung markieren bis in die 1980er Jahre hinein auch die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung. Die Spannweite reicht von der Deutung afroamerikanischer Kulte als Retentionen afrikanischer Religionen[13] bis

---

[7] Herskovits' Ansatz wurde von zahlreichen Ethnologen und Soziologen übernommen, vgl. Massajoli, 1980: 119f; Arboleda, noch(!) 1980; Herskovits, 1948 zu seiner Theorie und Methode.

[8] Herskovits, 1960 wendet sich gegen ahistorische Forschungen, meint aber damit ethnographische Arbeiten, die nicht explizit die Frage kultureller Herkunft im Sinne des Ursprungs berücksichtigen.

[9] Vgl. Mintz/R. Price, 1976; Mörner, 1973;1984 bzgl. sozialer und interethnischer Beziehungen.

[10] Vgl. González, 1970; 1984 (Matrifokalität); Freilich, 1961 („serial polygyny"); Kunstadter, 1963.

[11] Tannenbaum, 1947; Freyre, 1933; Williams, 1961; Harris, 1974 sind Vertreter dieser Diskussion, die Genovese, 1967; 1971 ausführlich diskutiert; King, dessen Arbeiten auch spanische Kolonien berücksichtigen (s. Biliographie), veranschlagt vorrangig ökonomische Ursachen. Lombardi, 1974 gibt einen kritischen Überblick und lehnt die Diskussion als solche ab.

[12] Vgl. Gallardo, 1986: 49–64 und die dort angeführten Titel. Bastide ist über die in der Bibliographie genannten Veröffentlichungen hinaus für den afrobrasilianischen Raum, Metraux für den Voodoo wegbereitend und bis heute maßgeblich.

[13] Vgl. Elbein dos Santos, 1976; 1977; Herskovits, 1937a; 1943b. Santería, Candomblé, Voodoo erscheinen übereinstimmend als Kontexte afrikanischer Retentionen.

zu ihrer Interpretation vorrangig in Abhängigkeit vom Bedingungsgefüge Sklaverei[14]. In beiden Fällen jedoch steht das WIE der Anpassung im Vordergrund.
Bis in die 1960er Jahre hinein waren Akkulturationsstudien, in deren Sinn Pollak-Eltz noch 1965 Mitarbeiter für die Afroamerikanistik warb, anthropologiegeschichtlich der Kolonialmacht bzw. der dominanten postkolonialen Gesellschaft und ihren Interessen verpflichtet. Eine Kultur zu verstehen, und das ist die Arbeit der Anthropologie, erleichterte die Integration ihrer Träger in das von ihnen real weder mitgestaltete noch mitzugestaltende Gesellschaftssystem. Mit Bastide ist zu sagen:

„...applied anthropology is dominated by a desire for the assimilation of the minorities by the majorities who hold the keys of power, and the direction of strategy."[15]

Während sie scheinbar losgelöst von geschichtlich-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Begegnung bzw. Zusammenprall (o. ä.) zweier Kulturen und Religionen und deren im weitesten Sinn synkretistischen Ergebnisse bearbeiteten, verschwiegen sie Kolonialismus und postkoloniale Abhängigkeitsverhältnisse als zentrale Faktoren kultureller Transformation. 1940 beteiligte sich auch Herskovits als Gründungsmitglied am Aufbau der US-amerikanischen „Society of Applied Anthropology". Die 'Anwendung' angewandter Anthropologie in „indirect rule" englischer Kolonien in Afrika, aber auch in Integrationskonzepten postkolonialer Entwicklungsgesellschaften bestätigt Bastides Beurteilung:

„...that [phase of cultural anthropology] devoted to the facts of acculturation, which resulted in the formation of an applied anthropology and thus, behind the scenes, to a return to ethnocentrism."[16]

Religionswissenschaftlich spricht man bzgl. des Ergebnisses der Akkulturation von 'Synkretismus' (s. 0.1.2.). Einen Umbruch auch in Anthropologie und Religionswissenschaft bwirkten die politischen Bewegungen der 1960er Jahre. Speziell für die Afroamerikanistik von Bedeutung war dabei die US-amerikanische Civil-Rights-Bewegung. In der Aufarbeitung der Impulse dieser Epoche waren es „Religions- und Kulturwissenschaften, die ...zuerste [sic!] die wachsende Zahl neuer Religionen und nativistischer Bewegungen in der Dritten Welt registrierten und darstellten."[17] Eine Reihe von Aufsätzen, die, ihrem Titel folgend, den afroamerikanischen Beitrag in Lateinamerika würdigen, zeigen eine gewisse gesellschaftliche Öffnung, aber auch einen verfeinerten integrationistischen Ansatz. Die Darstellungen im einzelnen bestätigen ethnozentristische Prägung: als afroamerikanischer Beitrag gilt, abgesehen vom nicht zu leugnenden ökonomischen Gewinn durch versklavte Arbeitskraft, häufig nur, was die Gesellschaft als Folklorismen zu akzeptieren bereit ist[18]. Jüngere afroamerikanistische Studien wissen sich in der Tradition der 1960er Jahre einer Perspektive 'von unten' verpflichtet. Dementsprechend legen sie ihr Hauptaugenmerk auf den Aspekt des Widerstands gegen Anpassungs- und Integrationsstrategien, erarbeiten die gesellschaftliche bis politische Bedeutung afroamerikanischer Kulte und verfolgen Strategien von Widerstand und interner Solidarität sowie ihre Transformationen von der Kolonialzeit bis heute[19].

---

[14]Vgl. Mintz, 1970; 1977; Price, 1955; Mintz/R. Price, 1976; Pescatello, 1977; Pollak-Eltz dagegen ist keiner der beiden Richtungen zuzuordnen. Bastide, 1969a unterscheidet zwischen „afrikanischer" und „Neger" -Kultur.

[15]Bastide, 1973: 26.

[16]Bastide, 1973: 17; zur Diskussion, vgl. Leclerc, 1972: 52–66.

[17]Mörth, 1986: 108; zur Civil-Rights-Bewegung, die US-Afroamerikaner als ethnische Gruppe konstituiert bzw. ihr Bewußtsein stärkt, vgl. Aronson, 1976: 15f; zum Ansatz, vgl. Gstettner, 1982: I; Wachtel, 1976.

[18]Vgl. Bastide, 1979: 54; García Canclini, 1982.

[19]Vgl. Martín, 1986; Vorträge in Motta, 1988. Daneben hat die Suche nach Afrikanismen mit Hilfe der Linguistik einen neuen Aufschwung erlebt.

0. 2. 2. Afroamerikanistik in Esmeraldas

Wie dargelegt, entwickelte sich wissenschaftliches Interesse für Afroamerikanistik erst spät und löste sich kaum von Interessen der Integration ethnischer Gruppen. Mit nochmaliger Verspätung trat die Pazifikküste, deren Länder von einer entweder mestizischen (Kolumbien, Chile) oder indianischen (Ekuador, Peru) Mehrheit geprägt sind, in den Horizont der Afroamerikanistik. Arboleda bemerkte im Rahmen seiner für diese Verspätung typisch unkritischen Herskovits-Rezeption noch 1952, daß entsprechende Untersuchungen für Kolumbien ausstehen. Historische Arbeiten bilden auch hier eine Ausnahme[20].
Die Gründe für das geringe und verspätete Interesse sind vielfältig. Numerisch stellt die afroamerikanische Bevölkerung der Pazifikküste eine Minderheit mit einer vergleichsweise angepaßten und unauffällig erscheinenden Kultur dar. Sowohl die indianische Bevölkerung der Andenländer und des Amazonastieflandes als auch die mehrheitlich schwarze Bevölkerung Brasiliens und der Karibik scheinen auf Lateinamerika gerichtete, anthropologische Interessen weitgehend zu monopolisieren. In Ländern der Pazifikküste wurde bis vor kurzem das afroamerikanische Element negiert, sozio-kulturell waren Afroamerikaner hier noch 'unsichtbar'. Die durch eine mehr oder weniger offene bzw. öffentliche Rassendiskriminierung beschleunigte Anpassung ließ afroamerikanische Kultur, v. a. im urbanen Bereich, nur als Sonderfall einer kreolisch-mestizischen oder sogenannten 'Kultur der Armut' erscheinen[21] – Herskovits' Werk von 1941 über die eigenständige Vergangenheit und ebenbürtige Tradition afroamerikanischer Kultur scheint seine Aktualität noch nicht verloren zu haben.

Während die afroamerikanische Kultur der kolumbianischen Atlantikküste als Teil afrokaribischer Kultur wissenschaftliches Interesse fand, wurde die afrokolumbianische Kultur der Pazifikküste, die mit der Esmeraldas' eng verbunden ist, erst durch die deskriptiven Arbeiten von Velásquez und die historischen und linguistischen Studien von Granda Gutiérrez bekannt[22]. Während Granda Gutiérrez sich in der Tradition Herskovits um den afrikanischen Ursprung kolumbianischer Sklaven bemühte, aber auch den spanischen Wurzeln afrokolumbianischer Traditionen nachging, scheinen Velásquez' Arbeiten, die ersten Ethnographien und Textsammlungen der oralen Tradition, einem nationalen Folklorismus verpflichtet, wie er sich später auch in Ekuador zeigte[23]. Erste bedeutende soziologisch-anthropologische Untersuchungen lieferten Price und Whitten in den 1960er Jahren: Price eine stark beschreibende Interpretation afrokolumbianischer Volksreligiosität und Whitten auf Sozialstrukturen konzentrierte Studien, die dezidiert gesellschaftliche und ökonomische Bedingungen mitberücksichtigten. Friedeman und Arocha, deren zahlreiche Veröffentlichungen der Bibliographie zu entnehmen sind, verschafften der Afroamerikanistik einen festen Platz in der kolumbianischen Anthropologie, wozu auch Literaten wie M. Zapata Olivella und Verantwortliche verschiedener afrokolumbianischer Bewegungen wie A. Smith Córdoba beitrugen. Für Ekuador steht das, nachdem mit Whitten ein Anfang gesetzt war, noch aus.
International bekannt wurde die afroesmeraldenische Bevölkerung, die in den aufgeführten Untersuchungen teilweise mitberücksichtigt wurde, jedoch weniger durch diese, als – ähnlich wie die Karibik in den 1930er Jahren – durch ihre Literaten, allen voran Adalberto Ortiz und Nelson Estupiñán Bass, die in Anlehnung an die Bewegung der Negritude sich als „negrista" bezeichneten. Durch ihre Romane, die Leben und Atmosphäre in Esmeraldas vor Augen führen, wurde diese kulturell so anders geprägte Wirklichkeit erstmals auch auf Nationalebene bekannt. Die Folkloristen, in jüngster Zeit unterstützt von der Forschungsabteilung der Nationalbank und

---

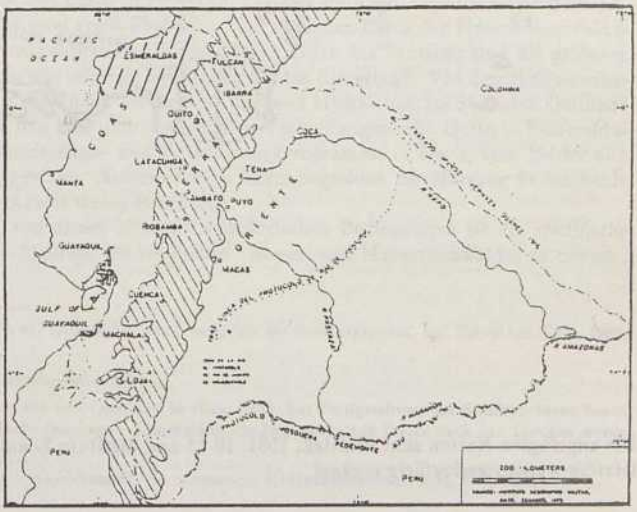
[20] King, 1944c; später Mörner, 1961; 1974; 1984; Bowser, 1974; Curtin, 1969; King, 1944d gibt den damals relevanten bibliographischen Überblick, s. 1.2.2., Anm. 35.

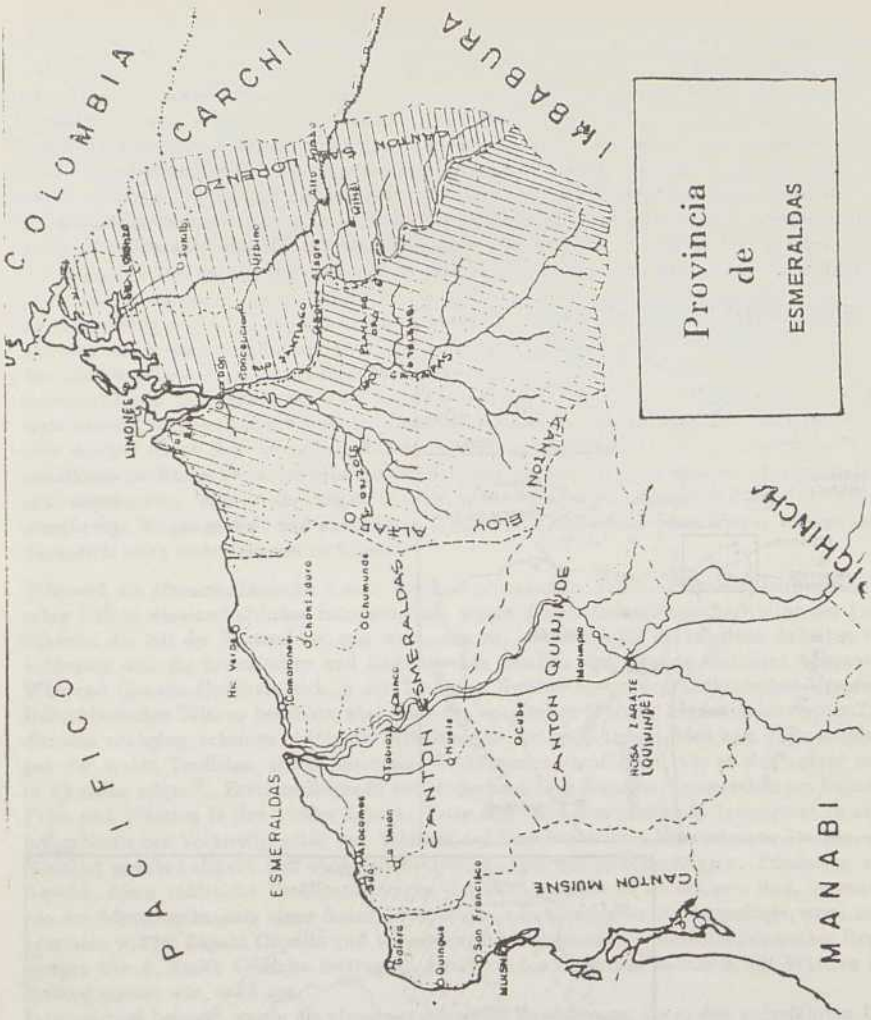
[21] King, 1944c geht auf diese Gründe näher ein; vgl. Blauner, 1970: 348; zur sog. Kultur der Armut, s. 0.1.3.

[22] Vgl. die Angaben in der Bibliographie zu Velásquez und Granda Gutiérrez.

[23] Für Ekuador, vgl. Ramírez de Morejón, 1984; García Salazar, 1979; 1984/85; Estupiñán Tello,1983.

der Casa de la Cultura Ecuatoriana (staatlich-ekuadorianisches Kulturinstitut), sammeln und veröffentlichen seit den späten 1960er Jahren Daten, v. a. aus dem Bereich der oralen Tradition. Afroesmeraldenische Volksreligiosität, wie sie in der vorliegenden Arbeit thematisiert wird, stellt sich, sieht man vom musikalischen Aspekt ab, als relativ katholisch bzw. wenig afrikanisch dar und hat folglich in der kurz referierten Forschungsgeschichte auf der Suche nach Fremd-Exotischem oder eindeutigen Afrikanismen wenig Interesse geweckt. Die 'Unsichtbarkeit'[24], die der afroamerikanischen Bevölkerung als Trägerin einer eigenständigen Kultur verordnet ist und dementsprechend ihre Integration erleichtert, setzt sich, von Ausnahmen abgesehen, die hier nicht erschöpfend genannt werden können, auch innerhalb der Afroamerikanistik fort. Sie zu durchbrechen bzw. einen Beitrag hierzu zu liefern, ist Ziel der vorliegenden Arbeit.





Die angefügten Karten sind Whitten, 1981: 10-13 und Instituto Ecuatoriano, 1976 entnommen, letztere wurden geringfügig ergänzt.

1. DAS GANZ ALLTÄGLICHE LEBEN ...

1. 1. EL MONTE Y EL RIO – VORBEMERKUNGEN ZU UMWELT, MENSCHEN UND PRODUKTION

1. 1. 1. Hinweise zur Geographie und zu den ökologischen Bedingungen

Die Provinz Esmeraldas liegt im äußersten Nordwesten Ekuadors zwischen dem 78'28 und 80'05 westlichen Längengrad und dem 01'27 nördlichen und 00'01 südlichen Breitengrad. Im Westen ist sie durch den pazifischen Ozean, im Norden durch Kolumbien (Departament Nariño) und im Osten und Süden durch die ekuadorianischen Provinzen Carchi, Imbabura, Pichincha und Manabí begrenzt[1]. Die üppige tropische Vegetation hat der Provinz den Namen „tierra verde" (grünes Land) verliehen, mit dem sie in den wenigen Reiseberichten[2], die Esmeraldas erwähnen, charakterisiert wird, und unterscheidet sie vom allgemeinen Bild Ekuadors, das hauptsächlich durch das Hochland geprägt ist. Anders als in den südlichen Küstenprovinzen Ekuadors, aber vergleichbar mit der kolumbianischen Pazifikküste, die sich nach Norden anschließt (Departamente Nariño und Chocó), besteht wohl ein jahreszeitlicher Wechsel zwischen Regen- und Trockenzeit, aber auch im Sommer (Juni bis November), der vermeintlichen Trockenzeit, bleiben die Regenfälle nicht völlig aus. Die hohe Luftfeuchtigkeit von 85% bestimmt so fast gleichbleibend das Klima des ganzen Jahres und erhält die tropische Vegetation des Regenwaldes. Gleichzeitig steigt die Temperatur selten über 28° C. An der Küste, d. h. v. a. in den Deltas der Flüsse Esmeraldas und Santiago, überwiegt die Mangrovenvegetation aufgrund der für sie günstigen Mischung von Salz- und Süßwasser. Der esmeraldenische Mangrovenhain stellt eine ökologische Nische dar, wie sie in dieser Ausdehnung nur selten angetroffen werden kann.
Abgesehen von Klima und Vegetation ist die Provinz Esmeraldas durch ein ausgedehntes und weitverzweigtes Netz von Flüssen gekennzeichnet, die bis 1948[3] die einzigen Verbindungswege darstellten. Auch heute noch sind weite Gegenden, unter anderem der für diese Arbeit wichtige Nordwesten, nur über Flüsse und Pfade zu erreichen. In den nördlichen Anden entspringend, bilden die Flüsse in Esmeraldas zwei große Flußdeltas. Im südlichen Delta des Flusses Esmeraldas liegt die gleichnamige Provinzhauptstadt. Im nördlichen Delta des Santiago sind die größeren Orte S. Lorenzo und Limones von relativer Bedeutung für das Hinterland. Von den übrigen urbanen Ansiedlungen[4] sind v. a. im Süden der Provinz die Insel Muisne und im Südosten Quinindé zu nennen, das durch den Bau der interprovinziellen Verbindungsstraße Quito – Esmeraldas und als Ziel staatlicher Kolonisations- und Entwicklungsprogramme in den späten 1960er und 70er Jahren an Bedeutung gewann. Aufgrund ihrer kaum negroiden Bevölkerung finden beide Zentren im Rahmen dieser Arbeit wenig Beachtung.
In teilweiser Abhängigkeit von diesen klimatisch-ökologischen Bedingungen ist die spezifische Gesundheitsgefährdung im Medium des tropischen Regen- und Mangrovenwaldes zu nennen,

---

[1] Nähere Ausführungen, auch zur Geographie und Geschichte der Provinzgrenzen, vgl. Estupiñán Tello, 1983: 13–16.

[2] Vgl. Toscano, 1960 und Carvalho-Neto, 1970a.

[3] Vgl. Wolf in Toscano, 1960: 404 und Osculanti in ebda: 303f. Zur Fertigstellung der Straßen: 1948: Santo Domingo – Quito; 1960: Santo Domingo – Esmeraldas; die Zugstrecke von Ibarra nach San Lorenzo wurde 1957 fertiggestellt.

[4] Bei staatlichen Zensen gelten Ansiedlungen, die mindestens Kantonshauptstadt sind, als 'urban'.

die mangels ärztlicher Versorgung zu einer hohen Mortalitätsrate v. a. bei Kleinkindern führt[5]. Formen traditioneller Heilkunde, eigenentwickelte Maßnahmen zur Prävention, ebenso wie selbstverständlicher Umgang mit dem Tod stehen diesem Zusammenhang.
Für die genannten mangelhaften Lebensbedingungen in Esmeraldas wird im allgemeinen das Phänomen der 'Isolation' verantwortlich gemacht, das hier kurz analysiert werden soll: Die Geschichte der esmeraldenischen Isolation ist gleichzeitig die Geschichte permanenter Versuche, eine Straße von Quito nach Esmeraldas zu eröffnen, ein Projekt das nicht esmeraldenischen, sondern kolonialen bzw. in republikanischer Zeit oligarchischen Interessen diente[6]. Gleichzeitig suchten andere Interessensvertreter, das Projekt zu verhindern, so die spanische Krone, die keine weiteren Häfen als Einfallstore für Überfälle im Konkurrenzkampf europäischer Mächte um die Kolonien öffnen wollte, und die ekuadorianische Hafenstadt Guayaquil, die 1536 gegründet, ihre Monopolstellung als einziger Zugang der Real Audiencia von Quito zum Meer und damit sowohl nach Panama als auch nach Lima nicht verlieren wollte[7]. Trotzdem kam es zu verschiedenen Projekten für den Bau eines Weges auch zu verschiedenen eröffneten Wegen, die dann wieder geschlossen oder einfach der Vegetation des Regenwaldes überlassen wurden und sich definitiv erst zur Zeit des Bananenexports in den 40er Jahren unseres Jahrhunderts durchsetzten.
Das Argument der Isolation ist – ähnlich wie das der Marginalität – insofern problematisch, als es ein vermeintliches Zentrum, über dessen Anschluß Entwicklung allein als möglich gedacht wird[8], vorraussetzt. Zweifelsohne waren ökonomische Entwicklungsansätze, die in Esmeraldas erst später einsetzten, immer von einem Zentrum abhängig, allerdings bis in die 60er und 70er Jahre unseres Jahrhunderts hinein nicht vom nationalen, sondern direkt von den internationalen Metropolen der Exportwirtschaft – zunächst England, dann USA. Die relativ eigenständige soziokulturelle Entwicklung der Provinz und ihrer afroamerikanischen Bevölkerung fand eigene Wege aus der Isolation, auch wenn sie nicht nach Quito führten.

Die klimatisch-ökologischen Bedingungen haben vielfältige Auswirkungen auf die sozio-kulturellen Charakteristika der unter ihnen lebenden Bevölkerungsgruppen. Die durch die hohe Luftfeuchtigkeit permanent reproduzierte Vegetation ermöglicht einerseits eine Landwirtschaft mit ständigen Erntezeiten für zahlreiche Produkte und die Befriedigung wichtiger Grundbedürfnisse durch eine Rekollektionstätigkeit, erlaubt aber andererseits keine Formen intensiver Agrarwirtschaft (s. 1.1.3.; 1.3.1.)[9]. Darüberhinaus hat der Regenwald nicht nur Bedeutung als wirtschaftliche Grundlage des Überlebens, sondern auch als Lebensraum im Sinne der afroesmeraldenischen Kosmovision, innerhalb derer spezifische Bedrohungen des ökologischen Kontextes in einem eigenen Bedeutungsrahmen geortet werden können (s. 1.5.1.). Um nur ein Beispiel für den Zusammenhang 'Umwelt – kultureller Ausdruck' anzuführen, sei, ohne auf die Fauna und Flora näher eingehen zu wollen, die permanente Geräuschkulisse des tropischen Regenwaldes genannt, die sich zusammen mit der eigenen Musikalität der Bevölkerung im Onomatopeismus (Lautmalerei) der jungen afroesmeraldenischen Dichter widerspiegelt[10],vor und mit ihnen ebenfalls in den oralen Volkserzählungen und -gedichten. In letzteren scheint die Fauna thematisch

---

[5]Die häufigsten Krankheiten sind Malaria, tropische Hautkrankheiten und Infektionen des Verdauungstrakts; Foderuma, 1982 bestätigt die kaum funktionierende medizinische Versorgung.

[6]In der Kolonialzeit waren die Hauptinteressen zunächst die an den Bodenschätzen, später die an einem kürzeren Verbindungsweg zum Meer. In republikanischer Zeit kommen auch Kolonialisierungsinteressen verstärkt auf, vgl. Fuentes, 1958: 375.

[7]Vgl. Phelan, 1967: 3–22, Estupiñán Tello, 1983: 68–77, Romazo González, 1948 und González Suárez, 1969: II,25.

[8]Für einen kritischen Überblick über die Marginalitätsdiskussion und ihre Implikationen, vgl. Bennholdt-Thompsen, 1979; zur Diskussion von 'Entwicklung' in Ekuador, vgl. Chiriboga, 1984; Martínez, 1983; Ortiz Crespo, 1979.

[9]Vgl. Rottach, 1986.

[10]Estupiñán Bass, 1981: 55–60 kritisiert die eher folkloristische Festlegung der afroamerikanischen Poesie auf ihre lautmalerische Attraktivität.

eine größere Rolle zu spielen und gibt v. a. in den „versos“ oder „arrullos“ (vierzeilige Sprüche bzw. Liedverse) den Hintergrund für Aussagen unterschiedlicher Thematik ab[11].
Die scheinbare Idylle der „tierra verde“, auf die häufig rekurriert wird, mit ihrem Reichtum an Ressourcen für das tägliche Überleben, in nationalen Entwicklungsplänen als nicht-effektive Bodennutzung gewertet, und ihrer Abgeschiedenheit ist schon lange brüchig geworden, ja bestand seit der „Conquista“ und damit dem Beginn afroesmeraldenischer Geschichte nie. Nach der Vielzahl der geschichtlichen Eingriffe sind es aktuell v. a. staatliche Konzessionen an Holzfirmen, Goldsucher, sowie Plantagenprojekte für Ölpalmen und Krabbenzüchtung, die tief und nachhaltig in das ökologische Gleichgewicht eingreifen, das die Fruchtbarkeit tropischer Zonen gewährleistet (s. 1.1.3.)[12]. Indirekt, aber auch direkt wirkt sich ihr Eingriff auf sozioökonomisches und -kulturelles Überleben aus. Ökonomische Interessen auswärtiger Planer und Investoren nehmen, wie sich zeigt, kulturelle Interessen der Esmeraldener nicht in ihr Kalkül auf. Es wird deshalb nicht nur unter dem Stichwort „tierra verde“, sondern auch unter den folgenden Aspekten immer auch darum gehen, 'Mythen' über Esmeraldas zu hinterfragen, sie in ihrer ideologischen Funktion zu entlarven und ihre tatsächliche Unstimmigkeit aufzudecken.

1. 1. 2. Hinweise zur esmeraldenischen Demographie

Auf den 15. 056 Quadratkilometern der Provinz leben nach den Zensen[13] 249. 008 Einwohner. Ein Vergleich mit früheren Zensen ergibt für die jüngere Zeit ein starkes Bevölkerungswachstum, obwohl Esmeraldas eine aus z. T. in 1.1.1. dargelegten Gründen vergleichsweise dünn besiedelte Provinz ist[14]:

1950 : 75. 407
1962 : 124. 881
1974 : 203. 406

Zensen vor 1950 können nur bedingt zum Vergleich herangezogen werden: Für die Zeit um 1600 werden 50 Neger und Mulatten angegeben, ohne die damals noch viel zahlreichere indigene Bevölkerung zu schätzen, 1620 sind es dann 100[15]. Für die Mitte des 18. Jahrhunderts nennt der Historiker Gonzáles Suárez für die Provinz in den Ausmaßen von Tumaco bis Bahía de Caráquez 2000 Einwohner in 20 namentlich aufgeführten Ansiedlungen[16]. Für die Anfänge der republikanischen Zeit liegt der von Bolivar angeordnete Zensus von 1825 vor, der zwar in Esmeraldas nur sechs Siedlungen berücksichtigte, aber die Provinz zum ersten Mal in den sie betreffenden

---

[11] Vgl. für die kolombianische Pazifikküste Patiño, 1953/54. Die von ihm aufgeführten coplas werden zum großen Teil auch in Esmeraldas gesungen und vorgetragen, z. B.:

„Hasta los palos del monte
nacen con separación
unos nacen para santos
otros para hacer carbón“.

Der Zusammenhang zwischen der Flora und der in den letzten beiden Zeilen gemachten inhaltlichen Aussage findet sich nicht in allen Texten; über Patiño hinaus läßt sich vermuten, daß die beiden ersten Zeilen den Bezug zur Lebenswelt darstellen, aus der sich die soziale und meist amoröse Thematik der letzten beiden Zeilen nicht herauslösen läßt. Vgl. den Materialteil.

[12] Vgl. Pretzsch u. a., 1985; s. Anm. 9.

[13] INEC, 1982, tomo I. Die Ergebnisse der Zensen sind mit einer gewissen Relativität zu betrachten, denn sie werden nie erschöpfend durchgeführt.

[14] Nur die Provinzen des Amazonastieflandes sind dünner besiedelt.

[15] Rumazo González in Alcina Franch, 1974: 39.

[16] González Suárez, 1970: III. 1367.

Verwaltungsbereich der Republik Gran Colombia integrierte[17] und eine Bevölkerungszahl von 2799 ergab. Das Verhältnis von 50. 000 Negern und Mulatten zu 600. 000 Einwohnern des heutigen Ekuadors, das King für die Zeit der Unabhängigkeitskriege und Abschaffung der Sklaverei angibt, läßt – auch wenn es hoch gegriffen scheint – eine in dieser Zeit breite geographische Streuung der afroekuadorianischen Bevölkerung vermuten[18].
Diese Zahlen gewinnen an Bedeutung, wenn man sie unter spezifischen Gesichtspunkten betrachtet: der Verteilung Stadt – Land und der Zugehörigkeit zu verschiedenen ethnischen Gruppen und zu interprovinzialen und internationalen Migrationsbewegungen, die einen bedeutenden Beitrag zum Bevölkerungswachstum der Provinz geleistet haben.
In Abhängigkeit von der internationalen Nachfrage nach Bananen aus Ekuador begann eine zunehmende Urbanisierung der bis dahin fast ausschließlich ruralen Provinz und eine ansteigende Migration nicht nur der esmeraldenischen Bevölkerung in die Kernstädte des wirtschaftlichen Geschehens: Esmeraldas und teilweise Quinindé. Die mit dem Bananenexport beschleunigte Schaffung einer Infrastruktur durch Straßen und Eisenbahnlinien und die einsetzende Entwicklung der Provinz durch Anschluß an nationale desarrollistische Projekte verstärkten die Migration. Als Beispiel sei die demographische Explosion der Provinzhauptstadt dargestellt[19]:

1950 : 13. 169
1962 : 33. 403
1974 : 60. 364
1982 : 130. 445

Die esmeraldenische rurale Bevölkerung dezimierte sich nicht im selben Verhältnis, da große Bevölkerungskontingente aus anderen Provinzen in esmeraldenische Städte migrierten, stellt aber dennoch heute weniger als die Hälfte der Provinzbevölkerung. Die Tendenz zur Abwanderung in die Städte herrscht weiterhin vor.
Die Konsequenzen von Urbanisierung und Migration in Esmeraldas sind vielfältig und unterscheiden sich nur geringfügig von denen in anderen lateinamerikanischen Städten. Inwiefern die afroesmeraldenische Bevölkerung versucht, ihre rural geprägte kulturelle Identität auch im urbanen Kontext zu bewahren, begünstigt durch den ruralen Charakter der jungen Städte und die aufrechterhaltenen Beziehungen zum ländlichen Hinterland, von denen die sozioökonomische Reproduktion vieler Städter abhängt, wird unter unterschiedlichen Aspekten weiter unten untersucht werden. Inwiefern aber der urbane Kontext Probleme der rassistischen Diskriminierung und somit den Anpassungsdruck auf die schwarze Bevölkerung in Richtung national akzeptierter Normen verschärft, wird im folgenden angeschnitten.

Von den verschiedenen indigenen Völkern, die im Gebiet des heutigen Esmeraldas lebten, haben nicht nur sehr wenige die Eroberung und Kolonialisierung überlebt, sondern es sind auch wenig Informationen tradiert worden. Bevölkerungsschätzungen aus den ersten 50 Jahren (16. Jahrhundert) vergeblicher Versuche der Eroberung von Esmeraldas ist nicht unbedingt Glauben zu

---

[17]Dem voraus ging die Beteiligung der Sklaven (v. a. der kolumbianischen Küsten)am Unabhängigkeitskrieg, s. 1.2. Politisch und administrativ gehörte das heutige Ekuador von 1821 bis 1830 zu dem von Simón Bolívar geeinten und regierten Gran Colombia, zusammen mit den Republiken von Venezuela und Kolumbien; die Grenzen entsprachen dem 1739 gegründeten Virreynato de Santa Fe de Bogotá. Die Geschichte der Abspaltung Ekuadors, bis heute als Nationalfest gefeiert, läßt sich kaum anders als Geschichte der Machtverteilung und -aneignung durch einige Oligarchen im Kontext internationaler ökonomischer Interessen darstellen.

[18]King, 1944a: 11; Tobar Donoso, 1952: 6 nennt für 1910: 22000 Negersklaven und 30000 freie „pardos" als 1/12 der ekuadorianischen Bevölkerung.

[19]Die ersten drei Daten aus Jácome, 1979: 138; der Autor führt weitere Tabellen auf (130–140), in denen das schnelle Wachstum von Esmeraldas, mit anderen ekuadorianischen Städten verglichen, deutlich wird. Zahlen von 1982 sind direkt den Ergebnissen des Zensus entnommen. Zur Problematik von Urbanisierung und Migration in den Andenländern, vgl. Kohut, 1986: 71ff; 143ff; 177ff. Ekuadorianische Studien zur Urbanität setzen erst in den 1970er Jahren ein.

schenken. Archäologische Funde in der Provinz, die erst seit 1940 untersucht werden[20], geben Zeugnis von den hochstehenden Kulturen dieses Teils der Pazifikküste in vorinkaischer Zeit. Überlebt haben kleinere Gruppen der Cuaiqueres im Grenzgebiet zu Kolumbien[21] und einige tausend Chachi[22].

Die kulturelle Bedeutung der ausgestorbenen indigenen Bevölkerungsgruppen kann, wenn man Hinweise berücksichtigt, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch von einer vorwiegend indianisch bevölkerten Provinz sprechen[23], für die afroesmeraldenische Bevökerung, die bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts fast auschließlich und bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts vorwiegend im Kontakt mit der indianischen Bevölkerung lebte, kaum im einzelnen nachgewiesen werden. Auch die heute noch dort lebenden Chachi, die in inkaischer Zeit eingewandert sind, haben den kulturellen Stand der nur noch archäologisch greifbaren Gruppen nicht erreicht. Gleichzeitig bestätigen die genannten Hinweise auch, daß der größte Teil der heutigen Afroesmeraldener im 19. Jahrhundert, d. h. nach der Unabhängigkeit Gran Colombias, aus verschiedenen Teilen des heutigen Ekuadors und aus dem Süden des heutigen Kolumbiens nach Esmeraldas migrierte und in der Folge indianische Siedlungen an die Oberläufe der Flüsse abdrängte[24]. Zu dieser schwarzen Migrationsbewegung gehörten auch Neger aus Jamaika, die als Arbeitskräfte bei der Konstruktion der Eisenbahnlinie Quito – Guayaquil am Ende des 19. Jahrhunderts beteiligt waren und nach deren Abschluß sich in Esmeraldas ansiedelten. Afrojamaikaner sind im 20. Jahrhundert zum Bau der Straße nach Esmeraldas nochmals 'importiert' worden.

Auch wenn Esmeraldas nach wie vor als 'schwarze Provinz' bezeichnet wird, sind Einschränkungen angebracht[25]: seit dem Niedergang des Bananenexports (s. 1.1.3.; 1.3.2.) setzte die Migration von Afroesmeraldenern in die südliche Hafenstadt Guayaquil verstärkt ein. Schon zuvor haben nicht-negroide Imigrantengruppen aus dem Landesinneren und den südlichen Küstenprovinzen die ethnischen Zahlenverhältnisse in Esmeraldas verschoben. Heute ist die einzige Gegend mit fast ausschließlich schwarzer Bevölkerung der Nordwesten (etwa 10. 000 Einwohner). In der Provinzhauptstadt sind alle ethnischen Gruppen vertreten, die sich auch zunehmend untereinander – sozial und biologisch – vermischen. Der Süden Esmeraldas' ist hauptsächlich von Einwanderern der angrenzenden Provinz Manabí bewohnt, mit kleineren Enklaven afroesmeraldenischer und Chachi-Bevölkerung. Ebensolche Enklaven finden sich im Südosten (Quinindé), wo allerdings die Einwanderer aus andinen Provinzen überwiegen. Beide Migrantengruppen konnten sich im agrarischen und im kommerziellen Bereich schnell Vorrangstellungen vor der ursprünglich es-

---

[20] Erste archäologische Untersuchungen, vgl. Ferdon, 1940/41. Entsprechend der jetzt von der ekuadorianischen Zentralbank geleiteten Funde besteht die Hypothese, daß hier eine der ältesten Kulturen Lateinamerikas bestanden hatte, deren Funde Kontakte bis Panama und Südperu nachweisen lassen. Vgl. auch Haro Alvarez, 1980: 317–334; Alcina Franch, 1974; ders. /R. de la Peña, 1979; 1980; Guinea Bueno, 1975.

[21] Die Coaiqueres, von denen man mit Sicherheit nicht weiß, wo sie siedeln, sind auch wissenschaftlich kaum untersucht; vgl. Mora/Rivera, 1984: 40ff. Weiterführend vgl. Holm, 1985b.

[22] „Chachi/-lla" (Pl.) ist der Eigenname der Volksgruppe mit der Bedeutung: Mensch, Leute. Seit der Kolonialzeit hat sich der Name „Cayapa" eingebürgert, der offenbar von den Spaniern einem Caciquen, der sie unterstützte, gegeben wurde: Felipe Cayapa, in: Instituto Ecuatoriano, 1976: 3 (Zitat von Gregorio de Torres von 1598). Bzgl. der Chachi, vgl. Carrasco, 1983; Barrett, 1925; Jácome, 1979: 96. Für 1983 gibt Carrasco, ebd.: 14 eine Gesamtzahl von 3623 an. Eine jüngere anthropologische Untersuchung bietet Mitlewski, 1986.

[23] Vgl. Dampier in Toscano, 1960: 120; Murphy, 1939a: 463, erwähnt den Reisebericht von Roger 1709; Alcina Franch, 1974: 33f bestätigt ebenfalls die relativ späte negroide Imigration, s. 1.2.

[24] Vgl. Mitlewski, 1986: 31–33. Wade, 1985a: 15–16 macht auf eine umgekehrte rassische Verdrängung oder Ablösung aufmerksam; für die Chachi läßt sich das nicht nachweisen. Der gegen Afroekuadorianer gerichtete Rassismus verdeutlicht sich in der nationalistisch gefärbten These: Neger sind von Kolumbien eingewandert und keine eigentlichen Ekuadorianer. Zur diesbezüglichen Gesetzgebung, vgl. Destruge, 1912: I,35.

[25] Im Bezug auf die Nationalbevölkerung wird der negroide Anteil zwischen 5% und 25% angegeben, meist jedoch mit 10%, vgl. Pescatello, 1975: 20. Afroamerikanische Bevölkerung jedoch gilt, auch wo sie numerisch die Mehrheit stellt, ökonomisch, sozial, kulturell als Minderheit. In Zensen ist die rassische oder ethnische Zugehörigkeit nicht gefragt.

meraldenischen Bevölkerung sichern, begünstigt einerseits durch ihre schon vor der Migration erfolgte Anpassung an die für Esmeraldas neuen kapitalistischen Wirtschaftsstrukturen, andererseits durch eine von der rassistischen Ideologie bedingte Positionszuweisung. Whitten weist dies für den Urbanisierungsprozess von S. Lorenzo während der 50er Jahre durch den Wandel und Bedeutungsverlust bestimmter afroesmeraldenischer sozio-ökonomischer Strukturen nach, die in ähnlicher, wenn auch beschleunigter Weise für die Stadt Esmeraldas angenommen werden können[26].

Bevor auf die Frage der Rassendiskriminierung gegenüber negroiden Gruppen näher eingegangen werden kann, ist einzuräumen, daß der auf einem biologischen Vorverständnis ideologisch begründete Begriff „Rasse" in diesem Kontext nur im Sinne der sozialen Realität von Rasse, nicht als biologisch-genetischer Begriff verwandt wird.

Negative Grundeinschätzungen gegen negroide Bevölkerungsgruppen sind kein spezifisch amerikanisches Phänomen. Wie Thompson und Bastide[27] aufzeigen, verfügen sie über eine lange, in Europa beginnende Geschichte und wurden über christliche Symbole, wie z. B. die Farbe schwarz zur Kennzeichnung des Bösen und des Teufels, die in ihrer Wirksamkeit auch die Säkularisierung überlebten[28], bestätigt. In diesen vorgegebenen Rassenvorurteilen fand die expandierende Sklaverei im amerikanischen Kontinent ihre Rechtfertigungsgrundlage. Gleichzeitig ist die korrespondierende Rückkopplung wichtig, die der Rassendiskriminierung über die Identifikation schwarz = natürlicherweise Sklave ihrerseits die Grundlagen zu geben schien. Es sind die weißen Eroberer und Kolonisatoren, die die Wertigkeit der einzelnen ethnischen Gruppen bestimmen und ideologisch begründen. Von hier aus ist die bis heute bestehende Animosität zwischen afroamerikanischen und indigenen Bevölkerungsgruppen zu verstehen[29] und festgelegt, indigene Gruppen über ihre kulturelle Zugehörigkeit, afroamerikanische aber über ihren Phänotyp zu bestimmen. Einlaß in die Gesellschaft der 'Gleichen' war für afroesmeraldenische Gruppen folglich von Anfang an erschwert[30]. Vor diesem Hintergrund ist es keine Frage, den 'Mythos der Rassendemokratie' für die Länder der Pazifikküste[31] abzulehnen. Bis heute scheint gültig zu sein, daß die ethnische Voraussetzung die Machtposition weitgehend determiniert. Die hierarchische Ordnung der Kolonialzeit – reproduziert und als Pigmentokratie scheinbar gerechtfertigt – hat sich in identifizierbaren Gruppen durchgehalten[32]. Die näheren Bedingungen für verwandte Probleme in Esmeraldas sind in der spezifischen historischen Entwicklung, aber auch in ökonomischen Variablen zu suchen und werden durch das Fehlen eines ethnisch-politischen

---

[26]Whitten, 1965; Schubert, 1980 baut auf dieser Analyse ihre ethnokognitive Arbeit auf und stellt den Zusammenhang zur Bedeutung bestimmter rassisch-ethnischer Bezeichnungen her.

[27]Eine ausführliche Darlegung bietet Thompson, 1977, der beginnend mit Dokumenten der griechisch-römischen Epoche, in denen noch keine Vorurteile an der Hautfarbe festgemacht werden, jüdisch-christliche Literatur und dann v. a. die des Mittelalters untersucht und daran nachwies, daß gegen Williams, 1944 neben der ökonomischen Motivation auch „social, moral and intellectual justifications for this trade could have been and were probably derived from early race and color prejudice in existence in Europe before 1600 and, in some instances even before 1500" (S. 29). Vgl. auch Bastide, 1967.

[28]Thompson nennt die Ham-Legende des AT; in frühchristlichen Schriften waren die „Äthiopier" nicht wegen ihrer Hautfarbe von der Bekehrung ausschlossen. Die mittelalterliche Ideologie übertrug sich nach Bastide, 1967 nach Amerika: „The Christian symbolism of color, interiorized in the Negro gave rise to the neuropathic character, marked by a guilt complex ..." (S. 324).

[29]S. 1.2.; vgl. Atencio Babilonia, 1973.

[30]Vgl. King, 1951; bzgl. der unterschiedlichen Determination, vgl. Pitt-Rivers, 1967: 449 und 553. Hinweise auf die vom Phänotyp determinierte Haltung, vgl. Vargas, 1957: 127 und Chávez Franco in Carvalho-Neto, 1970a: 141–142.

[31]In Absetzung von der offenen Diskriminierung in den USA oft für Lateinamerika vertreten. Hierzu haben auch die Arbeiten der Freyre-Tannenbaum-Schule beigetragen, die das angelsächsische und iberische System der Sklaverei verglichen (s. 1.2.2.); zur Diskussion, vgl. Wade, 1985a und Lombardi, 1974.

[32]Vgl. Mörner, 1966: 23ff; speziell für Esmeraldas: Maloney, 1984.

Bewußtsein der Afroesmeraldener verschärft[33].
Die Migranten aus dem Landesinneren und den südlichen Küstenprovinzen – meist Mestizen – wurden als Träger der nationalen Zivilisation, die nun auch Esmeraldas erreicht, identifiziert, und zwar sowohl von der negroiden Bevölkerung als auch von der weißen Oberschicht, den Planern der Kolonisierungsprojekte, und identifizierten sich selbst als solche. Bestätigt durch ihre ökonomische Vorrangstellung, ihre besseren Kontakte mit nationalen Instanzen, aber auch ihren 'rassischen Vorteil' stellten sie sich sehr bald als Träger eines permanenten Anpassungsdrucks gegenüber Afroesmeraldenern dar. Indianische Gruppen aus Esmeraldas, historisch zunächst in das Hinterland zurückgedrängt, treten erst in den letzten Jahren in diese Konkurrenzsituation mit ein. Ihre Position und Problematik stellt sich ganz anders dar. Zum einen weil gegenüber indianischen Gruppen andere Normen gelten und zum anderen weil ihnen gegenüber Afroesmeraldener sich als an national gültige Zivilisation angepasst, als „criollos", zu behaupten versuchen[34]. Das kulturell-nationale Selbstverständnis hat sich in den letzten Dekaden weg vom weißen hin zu einem indianisch-mestizischen entwickelt, das die entsprechenden kulturellen Beiträge – allerdings v. a. in der Ausformung des andinen Hochlands – als grundlegend anerkennt, nicht so jedoch die negroiden, wie Friedemann auch für Kolumbien bestätigt[35].

Demographische Bewegungen sind mehr als Zahlenverhältnisse. Mit ihnen werden Herrschaftsverhältnisse bestätigt oder geschwächt, Koalitionen neu formuliert und Chancen zwischen ethnischen Gruppen im Sinne einer gewissen Arbeitsteilung nach ökonomischen und prestigebestimmten Kriterien aufgeteilt. In diesen als demographisch dargelegten Entwicklungen hat sich für Esmeraldas gezeigt, daß in multiethnischen Gesellschaften beide Konzepte, Rasse und Klasse, nicht getrennt oder ausschließlich zu behandeln sind. Rassische Diskriminierung erhält politische und ökonomische Ungleichheitsstrukturen. Maloney zeigt auf, wie ökonomisch bedingte Klassenverhältnisse über rassistisch-kulturelle Diskriminierung reproduziert werden:

„...die historische Vergangenheit der negroiden Gruppen, ihre zahlenmäßige Bedeutung, ihre spezifischen Probleme, ihre eigene Weltsicht und geschichtlichen Widersprüche, Ergebnisse eines sozio-kulturell eigenen Fundaments, all dies wird ständig unterdrückt, und erhält keine Möglichkeit, sich zum Ausdruck zu bringen und weiterzuentwickeln ..."[36]

1. 1. 3. Ökonomisches Bedingungsgefüge

Um die prekäre ökonomische Situation der Provinz Esmeraldas auch in ihrer Bedeutung für die Organisation soziokulturellen afroesmeraldenischen Lebens zu verstehen, muß kurz auf die sehr spezifische ökonomische Entwicklung dieses Teils der Pazifikküste eingegangen werden.
Die ökonomische Entwicklung des ganzen Kontinents – und hierbei kann Esmeraldas keine Ausnahme sein – wurde von externen Interessen determiniert: zunächst durch die Interessen der spanischen Eroberer an Edelmetallen, die in dem sich entwickelnden Frühkapitalismus immer

[33] Wade, 1985a: 1f bestätigt diesen Zusammenhang für den Chocó in Kolumbien.

[34] Diese Haltung hat ihre Ursprünge in der Geschichte der Sklaven als Miteroberer, vgl. King, 1944a; Bowser, 1974: 5ff; Lockhart, 1968: 171ff; Mellafe, 1964: 25ff, (s. 1.2.1., Anm. 4). Sklaven wurden auch direkt gegen Indianeraufstände eingesetzt, s. 1.2.2. Afroesmeraldener verdienen heute als Zwischenhändler am (Kunst-)handwerk der Chachi. Die Anerkennung indianischer Rechte, die die indigenen Organisationen erkämpft haben, betrifft das andine Hochland, aber kaum die Küste. Möglicherweise verstellt der Konflikt Sierra – Costa den Blick auf gemeinsame Interessen.

[35] Friedemann, 1984: 516f.

[36] Maloney, 1983: 12; vgl. Wade, 1985b. Dies und alle weiteren Zitate, die in spanisch vorlagen, habe ich persönlich übersetzt. Englisch- und französischsprachige Texte werden meist im Original zitiert.

bedeutender wurden[37], und später durch die Handelsinteressen der Metropolen des expandierenden Kapitalismus – erst England und später USA – an verschiedenen Rohstoffen im Sinne der Internationalen Arbeitsteilung.
Die Isolation und nur sehr geringe Kolonialisierung und ökonomische Ausbeutung der Provinz in der Kolonialzeit verdankt sich dem mangelnden Interesse der Kolonialherren: Obwohl seit 1531, der zweiten Reise Pizarros nach Peru, die ihn an die esmeraldenische Küste brachte, die Smaragde erwähnt sind, die der Provinz den Namen gaben und die ersten vergeblichen Versuche ihrer Eroberung motivierten[38], eröffnet die nie durchgreifende Eroberung ein halbes Jahrhundert später nicht den Zugang zu den legendären Smaragdminen. Zugriff hatten die Eroberer nur auf relativ geringe Goldvorkommen, die die Kosten der Kolonialisierung in dieser durch die ökologischen Bedingungen und den Widerstand der Bevölkerung schwierigen Gegend nicht lohnend erscheinen ließen. Außerdem verfügte die Provinz nicht über ausreichende Bevölkerungskontingente, deren sozio-ökonomische Organisation, beschränkt auf eine natürliche Ökonomie, ihre Funktionalisierung für koloniale Interessen erschwert hätte. Ausreichende native Bevölkerung war in der Kolonialgeschichte der Länder der Pazifikküste Bedingung für die erfolgreiche, weil unter niedrig zu haltenden Reproduktionskosten mögliche Ausbeutung der Bodenschätze. Aufgrund der natürlichen Gegebenheiten und der Entfernung bot sich Esmeraldas ebensowenig als landwirtschaftlich zu nutzendes Hinterland für andere Minenzentren oder Städte an. Während die Ausbeutung der Goldminen in der Gegend von Barbacoas (Departament von Nariño), zu deren Eroberung die Teilbefriedung Esmeraldas' die Voraussetzung schuf[39], die dortige Entwicklung bestimmte, das Flußdelta des Guayas an der ekuadorianischen Südküste durch den Hafen und die (seit 1700) hauptsächlich mit Sklavenarbeit betriebenen Kakaoplantagen und Schiffswerften Bedeutung erlangte und sich an der Küste um Lima eine von Sklaven betriebene und für die Hauptstadt des Virreynato wichtige Landwirtschaft entwickelte, geriet Esmeraldas in Vergessenheit. Späteres koloniales Interesse und das Angebot des Governeuramtes galten, wie oben dargelegt, v. a. der Möglichkeit eines Verbindungsweges von Quito zur nördlichen Küste.
Im geographischen Rahmen der Real Audiencia von Quito richtete sich das ökonomische Interesse neben der Textilproduktion auf die ergiebigeren Minen im Südosten (Zamora, Macas, Zaruma). Allerdings berichteten die Brüder Ulloa Mitte des 18. Jahrhunderts bereits von der Stillegung fast aller Minen wegen chronischem Mangel an Arbeitskräften (Ausnahme: Barbacoas)[40] und gaben von der gesamten Real Audiencia ein ökonomisch eher düsteres Bild der Zurückgebliebenheit. Entwicklung lief neben den anfänglich bearbeiteten Minen – der Versuch der Wiederaufnahme dieses Wirtschaftszweiges scheiterte Ende des 18. Jahrhunderts – v. a. über die „obrajes"(koloniale Webstuben), die im Hochland mit billiger indianischer Arbeitskraft betrieben wurden. Sie waren vom Bedarf der großen Minenzentren um Potosí abhängig, erlebten aber einen frühen Niedergang durch die Konkurrenz der spanischen und englischen manufakturierten Stoffe[41].
Die ökonomische Entwicklung Esmeraldas' läßt sich bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts als relativ autonom beschreiben, orientiert sich vornehmlich an den Subsistenzbedürfnissen der indigenen und langsam einwandernden negroiden Bevölkerung, die durch die vorteilhaften

---

[37]Vgl. den alten Mythos der Gold- und Silberinsel, die im Osten Indiens vermutet wurden: Dauss, 1983: 12–14, der in der Ausbeutung der Silber- und Goldminen Lateinamerikas Wirklichkeit wurde.

[38]Vgl. Torres, 1923: 12–14; Reyes, 1949: 397–409; Garcilaso de la Vega, Inca, Comentarios Reales de los Incas, II: 207; 223, zitiert in Haro Alvarez, 1980: 318.

[39]Vgl. Monroy, 1938b: 307; Whitten/Friedemann, 1974: 94.

[40]Vgl. die Schwierigkeiten beim Einsatz von schwarzen Sklaven in den Bergwerken des gesamten Virreynato: Wolff, 1964: 157–186; Vargas, 1957: 211. Barbacoas gehörte als Corregimiento zur Real Audiencia de Quito (politischer Verwaltungsbezirk), nicht aber zur Presidiencia de Quito.

[41]Ein frühes Beispiel internationalen Wettbewerbs, vgl. González Suárez, 1970: III.973: 563 und Vargas, 1957: 21: 28.

natürlichen Gegebenheiten des tropischen Regenwaldes einfache Befriedigung erfahren und nur rudimentäre Landwirtschaft entstehen lassen. Im Nordwesten findet ein nur wenig bedeutsamer Bergbau (Playa de Oro, Cachabí, Wimbí) statt. Im Süden entstehen einige Latifundien mit durch Sklaven betriebener Viehwirtschaft.
Die geringe eigenständige Bedeutung der Provinz bestätigen die republikanischen Gesetze, die sie ab 1847 als Kolonisationsgebiet bezeichnen, Anreize für die Abwanderung aus dichter besiedelten Gebieten und für die Bewirtschaftung Esmeraldas' – ebenso wie des Amazonastieflandes – anbieten[42] und Esmeraldas administrativ wechselweise verschiedenen Hochlandprovinzen zuordnen. Diesselben Vorstellungen von Entwicklung isolierter Zonen finden ihren Ausdruck in den Verhandlungen der Regierung des General Urbina mit England, die in Verträgen von 1854 und 1857 zweimal 100. 000 ha Land in der Gegend von San Lorenzo und in der Gegend von Atacames der Ecuador Land Company, der Vertretung der englischen Schuldanleiher, zur absolut freien Ausbeutung gegen eine geringe Pachtgebühr zur Verfügung stellten, um in dieser Form die Zinsen der im Unabhängigkeitskrieg erworbenen Schulden zu begleichen[43]. Damit verband sich auch die Hoffnung auf eine Erschließung der Provinz.

„...denn die Engländer eröffnen Straßen und gründen Fabriken, wo immer sie hingehen ...
...zu all diesen Orten bringen sie dann ihre fortschrittliche Industrie und ihr starkes Kapital"[44].

Obwohl sich diese Hoffnungen in keinster Weise erfüllten, begann die Geschichte der funktionalen ökonomischen Exploration im größeren Maßstab Ende des 19. Jahrhunderts. Sie stellt ein für Lateinamerika unübliches Modell der Verknüpfung mit dem Weltmarkt dar, das im folgenden, kontrastierend mit der nationalen Entwicklung, kurz skizziert werden soll[45]:
Ende des 19. Jahrhunderts setzt für ganz Ekuador die Ausbeutung über den Export bestimmter auf dem Weltmarkt interessanter Güter in neuer Form ein, die mit der für Lateinamerika klassischen Dependenztheorie analysiert werden kann. Zentrum dieser Entwicklung war Guayaquil, das vorherrschende Produkt der Kakao, erst später auch Zuckerrohr und Kaffee. Die Geschichte des Kakaoexports ist durch die gesamte Kolonialzeit nachzuzeichnen[46]. Erst nach der Unabhängigkeit erfuhr dieser Wirtschaftszweig einen Aufschwung, da Guayaquil zuvor in seinen Handelsmöglichkeiten durch den Marktmonopolismus Spaniens eingeschränkt war. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts forderte die neu entwickelte Schokoladenindustrie dieses Primärprodukt zunehmend. Während des 18. Jahrhunderts – zur Zeit des verspäteten Eintritts Ekuadors in den Weltmarkt mit tropischen Produkten – wurden die Plantagen hauptsächlich mit Sklaven bewirtschaftet. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts erfolgte die von den Gesetzmäßigkeiten kapitalistischer Entwicklung erzwungene Ablösung der Sklavenarbeit durch Lohn- und halbentlohnte Arbeit, wobei in der gesamten Geschichte des Kakaos immer außerökonomische Mechanismen, wie zur Verfügung gestellte Parzellen, Schulden der Arbeiter etc., die Überausbeutung der Arbeitskraft sicherten. Ende des 19. Jahrhunderts stieg das Exportvolumen merklich an und sicherte die Gewinne weniger Familien (15 untereinander verwandte Familien kontrollierten 70% des kakaoproduzierenden Bodens und 80% des Exportvolumens). Erreicht wurde diese Konzentration durch die Monopolisierung des Bodens und des Exportgeschäfts, durch Verbindungen mit internationalem Kapital und Effektivierung der Ausbeutungsmechanismen. Ab 1914 erhöht sich

[42]Vgl. Estupiñán Tello, 1965: 6–10.

[43]Bzgl. der Pachtbedingungen, vgl. Terán, Informe al Jefe Supremo General Eloy Alfaro, Quito, 1896: 644. Die 7 Millionen Sucres Schulden aus dem Unabhängigkeitskrieg, mit Hilfe derer sich die expandierende Wirtschaftsmacht England zukünftige Handelsbeziehungen zu lateinamerikanischen Ländern sicherte, haben eine lange Geschichte: Noch 1972 zahlte die Militärregierung Ekuadors 15 Millionen Sucres Zinsen an England, vgl. Drakonja, 1978: 286.

[44]Terán, ebd.: 646–647.

[45]Jácome, 1978/1979 ist m. E. der einzige Autor, der diese Entwicklung analysiert und nicht das Kriterium der Isolation als Erklärungsprinzip heranzieht. Im folgenden wird v. a. auf seine Aufsätze Bezug genommen.

[46]Vgl. González Suárez, 1970: II, 563 u. a.; kritische Analyse der Entwicklung Guayaquils, vgl. Chiriboga, 1978.

die Konkurrenz durch die Kakaoproduktion der afrikanischen Kolonien, aber erst nach dem ersten Weltkrieg erlebt der Kakaoexport und damit die gesamte ekuadorianische Wirtschaft einen Tiefpunkt. Die neue Bourgoisie von Guayaquil hatte über den Agroexport und in der Folge auch Import von Konsumgütern und über den Aufbau eines Bankenwesens nationale Bedeutung erreicht, die sie über die liberale Revolution von 1895 auch politisch durchsetzen und mit den Latifundisten des Hochlandes arrangieren konnte, die den internen Markt versorgten und über die spezifisch andinen Strukturen der abhängigen, nicht entlohnten Arbeit („huasipunguero") ihren Mehrwert erwirtschafteten. Die in beiden Formen erwirtschafteten Gewinne wurden nicht in die Entwicklung von Industrie investiert. Die geringe Kaufkraft der Bevölkerung signalisierte kaum Bedarf an Konsumgütern.

Diese kurz dargestellte klassische Form der kapitalistisch abhängigen Entwicklung, die neue Formen der Kakaoproduktion auf Plantagen, die Entstehung von Lohnarbeitsverhältnissen, aber auch eine neue nationale Elite hervorbrachte, hatte für Esmeraldas kaum Auswirkungen, bestimmte aber im nationalen Rahmen jede Form von Entwicklung[47].

Esmeraldas zeigte zur selben Zeit eine völlig andere Verbindung mit den Interessen des Weltmarkts, die seine weitere Entwicklung prägte, wenn sie auch auf nationaler Ebene keine mit dem Kakao vergleichbare Bedeutung erlangen konnte. Neben den neuen englischen Herren trat das Kapital Ende des vergangenen Jahrhunderts auch in Form von Bergbaugesellschaften mit staatlichen Konzessionen auf und in der Folge in Form von verschiedenen Handelshäusern[48]. Die Bergwerksgesellschaften hatten wenig Erfolg und bestätigten somit Jahrhunderte später die nur zögernde Ausbeutung durch die spanischen Kolonisatoren[49]. Teilweise erwirtschafteten sie Gewinn durch Beteiligung an Rekollektion – Exportation, die die Entwicklung Esmeraldas' von 1880 bis 1940 kennzeichnete und die sowohl die Ecuador Land Company als auch die internationalen Handelshäuser betrieben. Produkte, die der tropische Regenwald lieferte, die also keiner vorherigen Investition und Produktion bedurften, aber einer Nachfrage auf dem Weltmarkt entsprachen, wurden durch Zwangsmaßnahmen oder finanzielle Anreize zusammengetragen, aufgekauft und exportiert. Nach einer relativen Bedeutung des esmeraldenischen Tabaks zwischen 1850 und 1870 führte nach 1870 Kautschuk, Tagua und Balsaholz zur endgültigen Verbindung mit dem Weltmarkt. Weder die Ecuador Land Company aufgrund ihrer internen Struktur noch die Handelshäuser hatten Interesse an Investitionen. Investitionen für Produktion, Löhne oder Infrastrukturmaßnahmen bildeten auch nicht die Voraussetzung für Gewinne. Die Bewohner von Esmeraldas, v. a. die negroide und nur in geringerem Maße die indigene Bevölkerung, die bislang in den Grenzen einer fast natürlichen Ökonomie lebten, konnten – je nach Schwerpunktverlagerung der internationalen Nachfrage – zur Rekollektion des jeweiligen Produkts stimuliert werden. Soziale und ökonomische Macht war nicht nur über die Fixierung der Preise, sondern auch durch die Kontrolle der Company über den Boden gegeben:

„Die Kontrolle über weite, an Exportprodukten reiche Gebiete schuf eine Form von Monopol über den Boden, die sich auf Zwangsmaßnahmen gegenüber den Rekollektoren begründete, denn diese durften die gefragten Produkte nur dann sammeln, wenn sie sich der Company als Besitzerin des Landes gegenüber verpflichteten."[50]

---

[47] Wolf in Toscano, 1960: 417; Jácome, 1978: 115: verschiedene Versuche des Kakaoanbaus in Esmeraldas führten wegen schlechter Qualität nur zu einem geringen Exportanteil; ders., 1979: 108.

[48] Einige Namen der Unternehmen: Ecuador Gold Mining Co, USA; Lower Angostura Gold Mining Co, USA; Cachabí Gold Mining Co, USA; Gold Dreadging and Rubber Co, Engl.; Playa de Oro States Limited, Engl.; und der Handelshäuser: Dumarest Brothers, Yanuzzelly, Esmeraldas Handelsgesellschaft; aus Estupiñán Tello, 1977: 145.

[49] Für Playa de Oro, der größten kolonialen mit Sklaven bearbeiteten Mine, existieren Erinnerungen an diese Zeit. Von einem englischen Mayor wird berichtet, er habe Suizid begangen, da er nicht ausreichend Gold fand, obwohl die Bevölkerung ihn täglich mit Lebensmitteln versorgte, auch als er keine Arbeitsplätze mehr bot. Der Kommentar hierzu: „Los blancos no aguantan ser pobres."

[50] Jácome, 1979: 111; vgl. auch ebd.: 113: „La práctica de la recolección de productos como la tagua, el caucho,

Die Monopolstellung stützte sich weiterhin auf eine diktatoriale Beherrschung des Gebietes. Der mit dem ekuadorianischen Staat geschlossene Vertrag erlaubte den nationalen Autoritäten nicht, gegen die Company vorzugehen, während Bevölkerung und Provinzautoritäten Schmuggel, Verwendung der kolumbianischen Währung geringeren Wertes, Expulsion von „campesinos", Verbot der Produktion bestimmter Produkte etc. beklagten. Gleichzeitig entwickelte sich ein Netz von Zwischenhändlern, die im Interesse der Ecuador Land Company oder der Handelshäuser die Rekollektion von Exportprodukten in den nicht direkt kontrollierten Gebieten intensivierten. Erst jetzt etabliert sich für Esmeraldas die ökonomisch-politische Vormachtstellung der Zwischenhändler, die sich in der folgenden Phase des Bananenexports bestätigt. Aufgrund des geringen Kolonialisierungsgrades hatte sie sich nicht schon früher herausgebildet[51]. Auch nationale Latifundisten in Esmeraldas beteiligten sich am Ankauf der Exportprodukte und am Verkauf neuer importierter Konsumgüter.

Für diese Form ökonomischer Ausbeutung erwies sich sowohl die präkapitalistische Weise der Rekollektion, die keine Produktions- und Reproduktionskosten hervorrief, als auch die Isolation der Provinz, die die Machtstellung der Gesellschaften jeder möglichen staatlichen Kontrolle entzog, als funktional. Formen natürlicher oder quasi-natürlicher Ökonomie wurden für Exportinteressen funktionalisiert.

Für die Bevölkerung bedeutete diese Form von Entwicklung bis 1940 dennoch auch, daß ein Gleichgewicht zwischen Ressourcen und Bevölkerung bewahrt blieb, das neben dem Export, trotz versklavender Areitsbedingungen („concertaje"), auch das unabhängige Überleben in bestimmten geographischen Nischen ermöglichte. Die Tatsache, daß sich Lohnarbeitsverhältnisse nur in geringem Maße entwickelten, führte dazu, daß die afroesmeraldenischen „campesinos" ihre Subsistenzwirtschaft parallel zur Rekollektion der Exportprodukte oder der abhängigen Arbeit in den Bergwerksgesellschaften aufrechterhielten. Folglich konnten sie nach dem Niedergang des Exportbooms – beim Kautschuk bedingt durch Raubbau und fehlende Aufforstung, bei Tagua bedingt durch die beginnende Plastikproduktion – zu ihren unabhängigen Produktionsweisen zurückkehren. Zu diesem Zeitpunkt entstand noch keine Reservearmee an Arbeitskräften.

Im Gegensatz zur nationalen wirtschaftlichen Bedeutung der dargestellten Exportphase und ihrer Modalitäten entwickelte sich seit den 1940er Jahren der Bananenexport an der gesamten Küste Ekuadors, der nach dem genannten Niedergang der Kakaowirtschaft und den anschließenden Jahren der Krise große Bedeutung erlangte. Bananenexport aus Ekuador war von Anfang an als vorübergehend konzipiert, da die ihn bestimmenden US-amerikanischen Exportgesellschaften nur so lange eine Alternative brauchten, bis ihre mittelamerikanischen Plantagen, die von einer Insektenplage befallen waren, wieder zur Verfügung standen. Investitionen durch Standard Fruit und andere wurden weitgehend begrenzt. Die ekuadorianische Regierung, die ihrerseits von der Entwicklung einer neuen Exportmöglichkeit abhing, wurde stimuliert, den Bananenanbau zu intensivieren. Bisher nicht intensiv genutzte Gegenden wurden für die Bananenproduktion erschlossen, so auch in Esmeraldas, das 1956 den Höchstand von 26% des nationalen Exports stellte. Ende der 50er Jahre geht mit der Rückerlangung der mittelamerikanischen Plantagen die Produktion in Esmeraldas als erste zurück, da sich hier kaum eine nationale Elite herausbildete, die – wie in den südlichen Provinzen Los Ríos und El Oro – Produktion und Export weiteraufrechterhalten konnte.

Anders als beim Kakao und anders als in den von Exportwirtschaft abhängigen Ländern der Dritten Welt üblich, wurden die für den Export bestimmten Bananen v. a. auf kleinen und mittleren Landgütern produziert. Das nordamerikanische Unternehmen Aztral verfügte in Es-

---

maderas etc. irá acompañada de un compromiso con el concesionario de las tierras, sea cediendo parte de lo recolectado u obligandose a vender lo recolectado a las casas comerciales pertenecientes a la misma compañía arrendataria de los terrenos. En otros casos la compañia arrenderá pequeñas parcelas a cambio de que el arrendatario trabaje para la compañía o se facilitaron adelantos de dinero como forma de mantener a los recolectores en constante dependencia de la compañía ..."

[51] West, 1952a: 123 stellt die Entwicklung der Vormachtstellung von Zwischenhändlern z. Z. kolonialer Minenausbeutung in Kolumbien dar.

meraldas nur über den sechsten Teil der bewirtschafteten Fläche, kontrollierte aber über ein enklavenartiges Exportmonopol 5/6 der gesamten Produktion[52].
Die Bananenwirtschaft bedeutete schließlich auch für Esmeraldas „den Übergang von einer Subsistenz- und Rekollektionswirtschaft zu kommerziellen Formen der Landwirtschaft, die durch die monetäre Ökonomie bestimmt sind ..." (117f).

Die Rekollektoren von Kautschuk und Tagua mußten sich in neuen Wirtschaftsformen zurechtfinden. Viele wurden zu Lohnarbeitern auf den Plantagen und im Transportwesen, oder beteiligten sich im kleinen Rahmen an der Produktion auf eigenem Land. Die Tatsache, daß die afroesmeraldenische Bevölkerung kaum über arbeitsrechtliche Erfahrungen verfügte, ermöglichte den Bananenkonsortien größere Gewinnspannen.
Die Konsequenzen dieses Wandels, v. a. nach dem Rückgang der Nachfrage, liegen auf der Hand: Der Demonstrationseffekt des Bananenbooms hatte große Migrationen hervorgerufen, nicht nur aus den ländlichen Gebieten der Provinz in die Haupt- und Hafenstadt Esmeraldas, sondern auch aus anderen Teilen des Landes und aus dem Süden Kolumbiens. Sowohl die Lohnabhängigen des Transport- und Plantagenwesens als auch die Beschäftigten des Dienstleistungssektors, der sich mit dem Boom und dem städtischen Bevölkerungswachstums vergrößerte, fanden sich spätestens Anfang der 60er Jahre ohne Arbeit und ohne die reale Möglichkeit, ihre rurale, präkapitalistische Wirtschaftsweise wiederaufzunehmen. Auch viele kleine Produzenten, die z. T. aus mangelnder Erfahrung mit kommerzieller Landwirtschaft dem Wettbewerb der Exportauswahl nicht standhalten konnten und sich der für Plantagen und Transport disponiblen Menge der Arbeitskräfte vorübergehend anschließen mußten, oder die mit dem Exportgeschäft als „campesinos" bescheidene Gewinne erzielten („mit den Bananen habe ich mir das Haus gebaut", „mit den Bananen habe ich meine Kinder in die Schule geschickt"), konnten bei nachlassender Nachfrage ihre Existenz im ruralen Bereich nicht mehr sichern. Dies gelang durch Produktionsumstellung und -diversifikation nur wenigen mittleren Produzenten.
Erst der Bananenexport schuf und festigte in Esmeraldas kapitalistische Strukturen, desartikulierte traditionelle produktive und mit ihnen verbundene sozio-*kulturelle* Strukturen und führte nach seinem Niedergang zu der ökonomischen Lage der Provinz, die bis heute vorherrscht: stark angewachsene Städte, v. a. Esmeraldas, in denen sich keine Industrie entwickelt hat, um die überschüssige Arbeitskraft in Produktionsverhältnisse zu integrieren.
Der Ausbau des Hafens und der Beginn des Erdölexports Anfang der 60er Jahre, ebenso wie die Errichtung der Raffinerie in Esmeraldas Mitte der 70er Jahre verstärkten zwar die Migration in die Provinzhauptstadt, boten aber keine realen Möglichkeiten für stabile Arbeitsverhältnisse. Die auf dem Land verblieben waren, fanden erschwerte Bedingungen vor, die Subsistenzproduktion wie vor 1940 erfolgreich wiederaufzunehmen. Die Zerstörung der traditionellen Produktionsweise, die im Hochland durch das Latifundiensystem und an der südlichen Küste durch die Kakaowirtschaft erfolgte, fand in dieser Form in Esmeraldas verspätet statt. Versuche, die Vieh- und Holzwirtschaft auszubauen, konnten nur wenige von der Migration abhalten. Zusammenfassend läßt sich mit Jácome auch im Blick auf die mit der ökonomischen Grundlage teilweise ihrer Artikulationsfähigkeit und Bedeutung beraubten sozio-kulturellen Strukturen sagen:

„Mit der Krise war es den campesinos materiell unmöglich geworden, zur vorherigen Situation zurückzukehren, denn sie wurden in einem irreversiblen Prozeß den Anforderungen des Kapitals unterworfen, das sie gleichzeitig definitiv den präkapitalistischen Produktions- und Reproduktionsweisen entwurzelte." (S. 137f)

Dennoch überleben über ein Drittel der esmeraldenischen Bevölkerung bis heute weitgehend mit Subsistenzlandwirtschaft und erwirtschaften mit rudimentärer Technologie das für die sich

[52]Vgl. Jácome, 1979: 116ff (für folgende Verweise Seitenangaben in Klammern im Text). Aztral hatte ein eigenens Transportsystem mit Schiffsbau ebenso wie Fumikationssystem etc. entwickelt. Vgl. auch den Roman von Estupiñán Bass, 1958, der die späte Zeit des Bananenexports und ihre politischen und sozialen Implikationen darstellt.

ausweitende monetäre Ökonomie nötige Geld durch Goldwaschen, den Verkauf von Edelhölzern oder verschiedenen landwirtschaftlichen Produkten, ohne sich damit über die Konsumebene der reinen Subsistenz, die kontinuierlich nicht zu sichern ist, erheben zu können (s. 1.3.1.).
Die Mehrheit der esmeraldenischen indigenen Bevölkerung versucht mit nur relativem Erfolg, durch innerprovinzielle Migration in die Gegenden von Viche und Muisne den Bevölkerungsdruck auf immer knapper werdende Ressourcen zu mindern und so ihre Subsistenz zu sichern. Allerdings beteiligte sich die indigene Bevölkerung v. a. im Nordwesten nur in geringem Ausmaß am Hoch und Tief der Exportwirtschaft und verfügt bis heute über gefestigtere Strukturen natürlicher Ökonomie als negroide Bevölkerungsgruppen, die immer auch von Erfahrungen der Sklaverei mitgeprägt sind.
Die Subsistenzlandwirtschaft negroider Bevölkerungsgruppen funktioniert auf der Grundlage der durch Verwandtschaftsstrukturen festgelegten Kontrolle über den Boden, die allerdings von staatlichen Autoritäten nicht als Besitzverhältnisse anerkannt sind, und über dieselben Strukturen verlaufende Formen reziproker Hilfeleistungen (s. 1.3.1.: 1.4.3.). Ihre eigentliche Landwirtschaft, die sie durch Jagd, Fischfang und die Haltung von ein oder zwei Schweinen und einigen Hühnern ergänzen, umfaßt nur wenige Produkte: v. a. „plátano" (Kochbananen), Grundlage der täglichen Ernährung, Zuckerrohr zur Herstellung von Schnaps, Maniokwurzeln und z. T. Mais, Kokosnüsse als Ersatz für andere Formen pflanzlichen Fettes, verschiedene Obstarten und Kakao. Die Produktionstechniken, die nach Whitten im wesentlichen von der indigenen Bevölkerung zu Beginn der Kolonialzeit übernommen wurden[53], nicht aber die Reduktion auf so wenige Produkte, stellen eine effektive Anpassung an die Bedingungen des tropischen Regenwaldes dar (s. 1.1.1.). Für die für den Markt bestimmten Produkte unterliegen sie einem nicht zu beeinflussenden Preisdiktat der Zwischenhändler, das nach dem Ankauf einiger weniger, aber nur über den Markt zugänglicher Waren (Salz, Reis, Kleidung etc.) kaum eine Verfügung über monetäre Reserven ermöglicht. Dadurch, daß die gesamte Produktion sich ausschließlich auf menschliche Energie stützt und keinerlei Hilfsmittel zur Verfügung hat, sind die genannten prekären Lebensbedingungen in dem durch technische und marktwirtschaftliche Ökonomie bestimmten Rahmen nicht in den Formen traditioneller Produktionsweise zu verbessern.
Die wachsende Stadtbevölkerung in den Slums erreicht kaum einen höheren Lebensstandard, sichert ihre Subsistenz v. a. über täglich neu zu suchende Arbeit als Tagelöhner oder in Dienstleistungen ebenso wie über den z. T. noch möglichen Rückgriff auf rural bestimmte Aktivitäten. Die verschiedenen Überlebensstrategien als Reaktion auf die durch externe Interessen bestimmte ökonomische Entwicklung werden in 1.3. aus der Sicht ihrer Akteure dargestellt.

1. 2. BUSCANDO LA VIDA – AFROESMERALDENISCHE GESCHICHTE

Die Geschichte der Afroesmeraldener ist auf vielfältige Weise erzählbar: als Geschichte des Widerstandes und der partiellen strategischen Anpassung – als Geschichte der nie ganz gelungenen Eroberung – als Geschichte der Entwicklung in Abhängigkeit von Interessen der Metropolen – als Geschichte der nachzuholenden Zivilisation oder der milden Form der Sklaverei. Unter all diesen Aspekten sind Beiträge zu leisten, die sich untereinander verflechten. Da die vorliegende Arbeit versucht, die Vision von unten, die Vision der nie ganz Besiegten darzustellen, soll auch hier zuerst die Geschichte des Widerstandes gegen Eroberung, Versklavung und Ausbeutung untersucht werden. In einem zweiten Schritt müssen die Bedingungen der Sklaverei als Teil des geschichtlichen Hintergrundes der heutigen afroesmeraldenischen Bevölkerung, die auf Flucht- und Migrationswegen die „tierra verde" und nur zum Teil „libre" erreichten, Erwähnung finden. In einem dritten Teil wird die Freiheit, die nach dem langen und schwierigen Prozeß der Abschaffung der Sklaverei gewährt wurde, kritisch hinterfragt, womit sich der Bogen zu 1.1.3. und zu den in 1.3. darzulegenden Überlebensstrategien spannt.

[53] Vgl. Whitten, 1974b: 66–68.

Dieses geschichtliche Kapitel hat besondere Bedeutung für die nachfolgenden und die Überlegungen zur Entwicklung afroesmeraldenischer Kultur und ihrer Kontinuität. Im Gesamttext aber muß es selektiv bleiben und kann bestenfalls einen Einblick in die historischen Zusammenhänge geben[1].

1. 2. 1. Widerstand und Anpassung

Im Rahmen der notwendigerweise kurzen Darstellung ist es nicht möglich, auf die Thesen einzugehen, nach denen ein Kontakt zwischen indigenen und afrikanischen Bevölkerungsgruppen wahrscheinlich über Südostasien schon lange vor der spanischen Eroberung stattfand. Für Esmeraldas im besonderen und für Ekuador im allgemeinen sind von diesem möglichen Kontakt keine Auswirkungen anzunehmen[2]. Sklaverei ist die Grundbedingung, unter der die afroesmeraldenische Geschichte begann, eine Maßnahme, die im Rahmen der Eroberung und Ausbeutung durch die Spanier im amerikanischen Kontinent ganz neue Ausmaße annahm; so muß sich der geschichtliche Abriß von der Geschichte der Herrschenden die Daten vorgeben lassen.
Die wenigen bekannten Daten über negroiden Widerstand in Esmeraldas können nicht zusammengetragen werden, ohne – wenn auch nur summarisch – auf den indigenen Widerstand schon vor Ankunft der ersten Afrikaner in Esmeraldas zu verweisen[3].
Noch vor Beginn der Sklaverei im amerikanischen Subkontinent, tauchen Afrikaner im Kontext der „Conquista" auf, Begleiter der Eroberer, Sklaven von der iberischen Halbinsel (s. 1.1.2.), auch wenn sich diese Form der Beteiligung der Sklaven in den Quellen nur am Rande erwähnt findet. Dies gilt auch für die Eroberung Ekuadors: Einer, der sich den „Trece de la fama" auf dem Schiff anschloß, das 1526 auf dem ersten Weg Pizarros nach Peru an der esmeraldenischen Küste anlegte, ein Datum, das als 'Entdeckung Esmeraldas' noch heute gefeiert wird, war ein afrikanischer Sklave[4]. 1526, der offizielle Beginn der Kolonialgeschichte Ekuadors, kann somit auch als Beginn der afroesmeraldenischen Geschichte bezeichnet werden. 1527 wird von einem weiteren afrikanischen Sklaven berichtet, der vom Schiff Pizarros nach San Mateo flüchtete und mit indigenen Gruppen den Widerstand gegen die spanischen Eroberer organisierte. Diese namentlich nicht bekannten Gruppen sollen bis 1531 heftigsten Widerstand geleistet haben, der erst nach dem Tod des Negers 1535 durch die Vermittlung zweier Mönchen gebrochen werden konnte[5].
Während für das 1534 von Benalcazar gegründete Quito die Quellen, wenn auch in geringer Anzahl, afrikanische Sklaven erwähnen, aber auch schon das Problem von Flucht und Kollaboration mit Indianern behandeln[6], in Guayaquil – trotz der noch vor 1537 gegründeten Häfen von

---

[1] S. 0.2.1. Geschichtliche Themen sind für die lateinamerikanischen Gebiete mit stark negroider Bevölkerung am besten untersucht. Für Ekuador stehen eigene Forschungen noch aus.

[2] Vgl. Carew, 1976: 3–6 unter Berufung auf die unveröffentlichte Arbeit von I. Werner, Africa and the Discovery of America; Jeffreys, 1971: 291–320.

[3] Vgl. Reyes, 1949: 90–94; Monroy, 1938b. Auch hier besteht ungerechtfertigterweise ein 'Mythos' (s. 1.1.1.), nach dem die indianischen Bevölkerungsgruppen passiv, die negroiden aber kämpferisch auf die Conquista reagierten; der indigene Widerstand im Hochland muß hier unberücksichtigt bleiben, vgl. Reyes, 1949: 115–121.

[4] Bzgl. dieser Zusammenarbeit bei der Eroberung, vgl. u. a. Guillot, 1961: 249; Costales, 1958: 149; Friedemann, 1984: 517; Rippy, 1921: 183–185; Stutzman, 1979: 98; Kamen, 1971: 122; Romero, 1939: 443; Manrique Cabrera, 1978: 11ff. Im Zusammenhang mit Über- oder Unterordnung von indigener oder negroider Bevölkerung, vgl. Tobar Donoso, 1959: 5f; s. 1.1., Anm. 34. Bzgl. der „trece de la fama", die mit Pizarro nicht nach Panamá zurückkehrten, vgl. Reyes, 1949: 92f.

[5] Vgl. Murphy, 1941: 16; 25.

[6] Vgl. Enriquez in Carvalho-Neto, 1970a: 127; Destruge, 1912: I, 35. Ein interessantes Beispiel punktuell wirksamer Solidarität ist die Befreiung von Negersklaven beim Aufstand von Tupac Amaru 1780, vgl. Mörner, 1978: 7; King, 1953a: 55.

Caráquez, Manta und Atacames, der einzige eigentliche Hafen der Real Audiencia, der seit 1537 mit einer Straße nach Quito verbunden war[7] – Neger als Sklaven arbeiteten und für die Minen im Südosten angeworben wurden, ereignete sich der von Cabello Balboa, einem Mercedarier, der 1577 eine der zahlreichen Expeditionen nach Esmeraldas begleitete, bezeugte Beginn der afroesmeraldenischen Geschichte[8]:

Von einem Schiff, das 1553, unterwegs von Panama nach Peru, an der südesmeraldenischen Küste Schiffbruch erlitt, konnten die mitgeführten 17 Sklaven und 6 Sklavinnen entfliehen. Sie besiegten einige indigene Gruppen, verbündeten sich mit anderen, so daß sie letztlich unter Führung eines in Afrika geborenen, aber in Sevilla aufgewachsenen Sklaven, Alonso de Illescas, das gesamte Gebiet (heutiges Esmeraldas, Teile von Manabí, Pichincha und Imbabura) beherrschten. Das genannte Schiff war nicht das einzige, das an der esmeraldenischen Küste Schiffbruch erlitt. Balboa erwähnt noch ein weiteres, von dem afrikanische und nicaraguanische indianische Sklaven fliehen konnten[9]. Darüberhinaus berichtet er von der Gefahr, die die von Illescas angeführte, bewaffnete Bevölkerung für schiffbrüchige Spanier bedeutete[10], die seit Beginn des 'Goldrausches' von Panama nach Peru zogen und Sklaven für persönliche Dienste abgabenfrei miteinführten. Es erübrigt sich hier, die zahlreichen Versuche der Eroberung aufzuführen, die militärisch keinen eindeutigen Erfolg verzeichnen konnten. Von größerer Bedeutung waren hierfür die Mercedarier, denen das Gebiet 1534 offiziell übertragen worden war. Sie befriedeten und missionierten indianische und negroide Gruppen von Esmeraldas und versuchten, sie in festen Orten anzusiedeln. Kirche in Person dieser 'Eroberermönche' war in Esmeraldas erfolgreich und galt als Garant bei politischen Expeditionen, während militärische Versuche am geleisteten Widerstand bis 1600 absolut, aber auch im 17. Jahrhundert teilweise scheiterten. Häufig taucht in den Briefen der Mercedarier das so selbstverständlich gekoppelte politisch-religiöse Interesse auf:

„Wir überzeugten sie, daß sie sich unserem heiligen, katholischen Glauben öffneten und Eurer Majestät Gehorsam erwiesen ...“[11].

Nachdem das koloniale Interesse an der Provinz ab 1600 zurückging, erwies sich der lockere Anschluß an die Real Audiencia als ausreichend. Ein interessantes Zeugnis der Eroberungsgeschichte ist das Bildnis des Nachfolgers von Illescas, Francisco Arobe und seiner Söhne, das Andrés Sánchez Gallqui im Auftrag von Juan del Barrio de Sepúlveda für den spanischen König anfertigte. Der Missionar Fray Gaspar Torres, einer der Nachfolger Balboas, hatte die drei Afroesmeraldener 1598 nach Quito mitgenommen. Das Bild drückt ähnlich wie die Sprache der Briefe der Mercedarier den Respekt aus, den die damaligen spanischen Eroberer den Führern der Provinz, nicht aber der indianischen Bevölkerung entgegenbrachten. Gleichzeitig ist seine Darstellung von Negern in spanischer Hoftracht und mit indianischen Schmuck auch ein Symbol der triethnischen Vermischung, die schon den Beginn afroesmeraldenischer Geschichte bestimmte[12].

---

[7] S. 1.1.1. zum Problem der Straße; bzgl. Guayaquil, vgl. Guillot, 1961: 242.

[8] Vgl. Cabello Balboa, 1945: I, 3–55; Recio, 1947: 407f.

[9] Indianer aus Mittelamerika stellten in den ersten Jahren der Eroberung Perus noch die Arbeitskräfte an der Pazifikküste. Balboa korrigierende Anmerkungen bzgl. der Ausdehnung des von Afroesmeraldenern kontrollierten Gebietes, vgl. Alcina Franch, 1980: 339; Monroy, 1938b. Diese Angaben erscheinen realistischer. Der Topos des Schiffbruchs und anschließender Befreiung der Sklaven durch Flucht in einen unwegsamen Urwald ist nicht auf Esmeraldas beschränkt, vgl. für Mittelamerika: Schulze, 1897: 6.

[10] Vgl. Cabello Balboa, 1945: 21; Guillot, 1961: 244, Anm. 5, 6 und 9, wo er aus Briefen von Schiffbrüchigen zitiert; Alcina Franch, 1974: 42 nennt Namen einiger Schiffbrüchiger, u. a. Gonzalo de Avila, der sich in Esmeraldas ansiedelte.

[11] Monroy, 1938b: passim. Bzgl. kolonialer Interessen und Administrationsversuche, vgl. auch Torres, 1923 und Andrade Reimers, 1978 (s. 1.1.1., Anm. 38).

[12] V. a. Zapata Olivella hat das Konzept der Triethnizität auch gegen Bewegungen der Negritude ausgearbeitet und in seinen vorrangig literarischen Arbeiten dargestellt. Bildausschnitte zeigen die Plakate zur Ausstellung: Spanien in der Neuen Welt. Gold und Macht, vom 11. 4. bis 12. 7. 1987 in der Josef Haubrich Kunsthalle Köln, veranstaltet vom Rautenstrauch-Joest Museum für Völkerkunde.

Die Kondition des „ladino", des mit spanischer Sprache und Lebensweise vertrauten Illescas, die einerseits zur Entschlossenheit des Kampfes beitrug, erleichterte andererseits aber auch die Kapitulation vor Kirche und Real Audiencia unter der Bedingung des Gouverneuramtes, wie es Illescas durch Balboa 1577 angeboten wurde. Indianischer Widerstand ließ sich dagegen nicht immer so leicht brechen[13].

Afroesmeraldenische Geschichte kann nicht anders als mit Sklaverei beginnen, aber sie beginnt damit, daß sich die Sklaven – kleine und voneinander unabhängige Gruppen – durch Flucht befreiten, deren Erfolg u. a. durch die natürlichen Gegebenheiten der Provinz begünstigt wurde, ihre Vormachtstellung auch mit Gewalt gegen indigene Völker durchsetzten, die Alcina Franch als notwendige, weil einzig mögliche Überlebensstrategie rechtfertigt[14], sich aber auch freundschaftlich und reproduktiv mit ihnen verbanden. Afrolateinamerikanische Geschichte kennt viele Parallelen zu dem skizzierten Beginn afroesmeraldenischer Geschichte: Flucht, „palenques", Revolten und Aufstände seit 1502 und 1522[15]. Häufig war hierbei der Bezug zu indigenen Gruppen gegeben, als Verbündete, als Gegner, z. T. im eigenen, z. T. auch im spanischen Interesse. Immer provozierten diese Formen des Sklavenwiderstandes Reaktionen seitens der Eroberer und Kolonisatoren, letztere waren langfristig erfolgreich: Wenn die Aufständischen nicht militärisch zerschlagen wurden, so konnten sie durch einen Kapitulationsvertrag zwar ihre Freiheit gewährleisten, mußten sich aber den Bedingungen der Kolonialmacht unterwerfen[16].
Der Beginn afroesmeraldenischer Geschichte als Widerstand ist zwar im Vergleich der Quellen nichts eigentlich Ungewöhnliches, aber doch in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: sowohl in der territorialen Ausdehnung des kontrollierten Gebietes als auch in der zeitlichen Dauer ist er vergleichbar mit dem in der Forschung viel bekannteren Beispiel von Palmares, einem organisierten Territorium und Sozialgebilde, das im 18. Jahrhundert in Brasilien fast 100 Jahre lang den Kolonisatoren widerstand. Dieser von Whitten angeregte Vergleich hinkt jedoch hinsichtlich der Art der Befriedung, der Kollaboration mit indigenen Gruppen, der Kräfteverhältnisse und der Möglichkeit, auf afrikanische Organisationsformen zurückzugreifen[17].
Die Quellen sind in keinem anderen Fall von afroesmeraldenischem Widerstand so ausführlich. Nur umrißhaft weiß man von einigen späteren „palenques" im Gebiet der nördlichen Pazifikküste Ekuadors: Verweise finden sich auf „Palenque de Balao und Quevedo", ebenso wie auf die viel spätere Gründung von San Lorenzo,

„um die freien Zambos und Mulatten anzusiedeln, die viel aufständischer und unkontrollierbarer sind als die Neger selbst"[18].

---

[13]Monroy, 1938b: 424 und passim; das Amt des Gouverneurs war Illescas im Auftrag des Virrey Cañete angeboten worden, der dies schon 1556 vorsah. Vgl. auch R. Price, 1981: 21f. Zu den Mercedariern, eigentlich Ordo B. Mariae de Mercede redemptonis captivorum, 1218 in Spanien gegründet, vgl. LThK, 1962: VII, 304f; interessant ist ein viertes Gelübde zur Sklavenbefreiung, gemeint waren christliche Gefangene in muslimischer Macht. Zur Figur des Illescas vgl. die Parellelen in Hochman, 1980.

[14]Vgl. Alcina Franch, 1974: 44–45.

[15]Der erste Sklavenaufstand ist für 1522 belegt, die erste Flucht eines Sklaven schon 1502, beides auf Hispaniola, vgl. Romero, 1939: 443. Die beste Darstellung der Geschichte der Sklavenaufstände, vgl. R. Price, 1981, der die Pazifikküste nicht behandelt. „cimarrón" bedeutet wild, zum Wald gehörig und bürgerte sich schnell als Bezeichnung für flüchtige Sklaven ein; „palenque" als Bezeichnung ihrer Ansiedlungen bezieht sich auf die angespitzten Pfähle, die zur Sicherheit die Siedlungen umgaben, vgl. Bildnachweis ebd.

[16]Vgl. R. Price, 1981, interessant sind die mit den aufständischen Sklaven von Jamaica und Surinam abgeschlossenen Verträge.

[17]Whitten, 1974b: 92; vgl. Bastide in Steger, 1972: 50: Quilombo wurde unter bewußtem Rückgriff auf Bantu-Organisationsformen entwickelt und verfügte über die Integrationskraft des in der Sklavenvergangenheit entstandenen religiösen Synkretismus.

[18]Vgl. Instituto Ecuatoriano, 1976: 20 (zitiert comunicación von Pérez Múñoz al Emo. Sr. Presidente de la Real Audiencia de Quito, 1814); Guillot, 1961: 242 führt unter Berufung auf koloniale Quellen verschiedene „palenques" an der ekuadorianischen Küste namentlich auf, bezeichnet Esmeraldas mit den Worten des Virrey Cañete als den hauptsächlichen Sitz der „cimarrones". Im Gegensatz zu „palenques" in Kolumbien

Historische Forschungen stehen auf diesem Gebiet noch weitgehend aus[19]. Häufig werden die ohnehin nur rudimentär bekannten Zusammenhänge noch ideologisierend verallgemeinert. Ohne die Anfänge Afroesmeraldas' und die bedeutsamen Elemente von Freiheit und Widerstand minimisieren zu wollen, ist dennoch Kritik an der „tierra libre" – Ideologie angebracht, nicht nur wegen ihrer Funktionalisierung, sondern auch wegen ihrer mangelnden Historizität. Es gab Widerstand afrikanischer Sklaven in Esmeraldas und ein bis zum Ende des 16. Jahrhunderts von ihnen kontrolliertes Gebiet, aber es gab – wie im restlichen spanischen Amerika – auch in Ekuador Sklaverei: Zuckerrohrplantagen im jesuitischen Besitz im Chotatal, Kakaoanbau im Guayasdelta, Schiffswerften im Hafen von Guayaquil und die Minen im Südosten der Audiencia hätten nicht ohne versklavte Arbeitskraft von Afrikanern und ihren Nachkommen betrieben werden können[20]. Der dennoch vergleichsweise geringe Bedarf an Sklaven aus Cartagena erklärt sich dadurch, daß wichtige Zweige der kolonialen Ökonomie mit indianischer Arbeitskraft über die Strukturen der „encomienda" und „mita" (koloniale Methoden, indigene Arbeitskraft abzupressen) billiger zu betreiben waren[21].

Für Esmeraldas, wo man die legendären Smaragdminen nie fand, den Zugang zum Meer aufgrund des Interessenskonflikts nicht definitiv eröffnen konnte und die geographisch-natürlichen Bedingungen nicht in den Griff bekam, setzte sich folglich koloniales Ausbeutungsinteresse nicht durch. Frühe und nur gering ausgebaute Wirtschaftszweige, Viehzucht und Goldminen, funktionierten jedoch ebenfalls mit afrikanischen Sklaven[22].

Die Bedeutung Esmeraldas' als Zufluchtsort für flüchtige Sklaven ist mit bisher zugänglichen Quellen nicht in ihrem tatsächlichen Ausmaß festzulegen, allerdings wird es sich hierbei kaum um mehr als individuelle Fluchtbewegungen gehandelt haben. Die orale Tradition und die Siedlungsweise legen Vermutungen auf quantitativ bedeutsame organisierte „palenques" nicht nahe[23]. Dies scheint die für die Pazifikküste charakteristische Form des Widerstandes gewesen zu sein, da die Bedingungen für organisierte Revolten nicht gegeben waren: entsprechende Kräfteverhältnisse zwischen Sklaven und Freien bzw. Negern und Weißen sowie Möglichkeiten der Bewaffnung. Interessant ist hierzu die Interpretation von Poma de Ayala:

„On seing themselves mistreated, victims of so many tribulations ... they flee, absenting themselves becoming cimarrones, since they are unable to revolt."[24]

Die demographische Entwicklung zeigt, wie oben angedeutet, daß sich der negroide Bevölkerungsanstieg maßgeblich erst im 19. Jahrhundert vollzog, d. h. in der Zeit der Unabhängigkeitkriege und der Abschaffung der Sklaverei, in der Esmeraldas die Bedingungen für unabhängiges Überleben bot[25].

Um die Bedeutung des Widerstandes richtig einzuschätzen und Idealisierungen, wie sie aktuell v. a. von nicht-negroiden Gruppen in Esmeraldas vorgenommen werden, zu vermeiden, ist es

---

und der Karibik haben sich in Esmeraldas keine eigenen sprachlichen Formen erhalten, vgl. Lipski, 1987: 246.

[19] Die Studie über Sklavenaufstände auf der Grundlage des Archivs von Ibarra, die S. Moreno der PUCE leitete, ist m. E. noch nicht veröffentlicht worden.

[20] Vgl. Ulloa in Toscano, 1960: 133; King, 1944a: 296; Bowser, 1974: 366; Costales, 1958, Ulloa, 1982: 57–66; 159.

[21] Vgl. Mellafe, 1964: 61; 70f; González Suárez, 1970: II, 429f; Ulloa, 1982: 550–569; vgl. auch Einleitung zu Vargas, 1957. Wolff, 1964, geht v. a. darauf ein, daß die Minenbesitzer der Anden indigene Arbeitskräfte nicht deshalb bevorzugten, weil sie dem Klima angepaßt waren, sondern weil sie keinen Anschaffungspreis hatten. So hatte die Mortalitätsrate keine Auswirkung auf den Gewinn.

[22] Whitten, 1974b: 96 nennt einen späteren Aufstand in Rioverde, einer für Viehzucht wichtigen Gegend Esmeraldas'; bzgl. der Goldminen, vgl. García Salazar, 1985; Estupiñán Tello, 1983.

[23] Vgl. Murphy, 1939a: 465; dagegen neigt Estupiñán Tello, 1983 zu einer idealisierenden Darstellung.

[24] Poma de Ayala, 1936: 711, zitiert in Bowser, 1974: 193, zur Wortbedeutung, s. Anm. 15.

[25] Für ganz Lateinamerika läßt sich zeigen, daß die befreiten Sklaven unabhängige Tätigkeiten jeder Form von abhängigen Arbeitsverhältnissen bei ihren ehemaligen Besitzern vorzogen, vgl. Mörner in Gräbener, 1971.

wichtig festzuhalten: Der geschichtliche Hintergrund ist in der Hauptsache durch Sklaverei und konstanten Widerstand gegen sie gekennzeichnet. Flucht, kleinere Revolten und verschiedene Formen von Arbeits- und Reproduktionverweigerung[26] prägten diesen Widerstand, nicht aber die Idylle der „tierra verde y libre". Mit Bowser[27] ist anzumerken, daß für die Pazifikküste keine allgemeine Solidarisierung der freien Neger mit den Sklaven, wie sie in größerem Maßstab für den karibischen Raum bekannt ist (S. 378), stattgefunden hat, so daß ihm mit Einschränkung zuzustimmen ist:

„Nothing resembling unity ever emerged among Africans in Spanish America, and therefore slave revolts were ultimately doomed to failure." (S. 373)

Anfang des 19. Jahrhunderts, zur Zeit der Unabhängigkeitskriege spielte Esmeraldas nur eine untergeordnete Rolle. Die Beteiligung afrikanischer Sklaven in den Heeren Bolivars, wie aus dem Chocó und aus Nariño[28], läßt sich für Esmeraldas nicht quantitativ bestimmen. Die Provinz war zu wenig integriert, die Zahl der Sklavenbesitzer, die von Bolivar aufgefordert wurden, Sklaven für den Kampf abzugeben, zu gering. Dennoch ist die Tatsache der Beteiligung nicht zu leugnen, worauf ein Ereignis von 1813 im größten mit Sklaven bearbeiteten Minenzentrum Esmerladas' hindeutet:

„20 serranos [aus dem Landesinneren] und 200 Neger, die von Nicolás Peña und den Doktoren Chiriboga, Cabel und J. Montufar kommandiert wurden, riefen die erste Unabhängigkeitserklärung in Playa de Oro, Río Santiago aus."[29]

Die Quellen lassen keinen Zweifel daran, daß die afroamerikanische Bevölkerung, die sich an diesem Krieg beteiligte, selbst wenn sie das auf Seiten der Krone tat, für ihre eigene Freiheit kämpfte und die erlangte Unabhängigkeit auch als Sieg über die Sklavereiverhältnisse verstand. So verließen ehemalige Sklaven und Unabhängigkeitskämpfer ihre Arbeitsverhältnisse, v. a. in den Goldminen der kolumbianischen Pazifikküste[30], von denen viele sich in Esmeraldas ansiedelten. Unabhängigkeit, für die die Sklaven in Bolivars Heeren kämpften, nämlich ihre Freiheit, wurde sowohl für Kolumbien als auch für das sich 1830 abspaltende Ekuador offiziell erst 1851 zur Realität, weil trotz der Erklärungen Bolivars zur Abschaffung der Sklaverei seit 1821 das Geld für den Freikauf nicht zusammengetragen werden konnte. Sklavenbefreiung nicht als Abkauf zu verstehen, lag außerhalb des Rechtshorizonts damaliger politischer Führer, denen, wie Urbina noch 1852 formulierte, „der Respekt vor dem Privatbesitz heilig" war[31].
Quantitativ bedeutsamer Widerstand von Afroesmeraldenern wurde im Zusammenhang registrierter historischer Ereignisse erst wieder zu Zeiten der liberalen Revolutionen unter Eloy Alfaro und Carlos Concha sichtbar. Die Führer beider Revolutionen – Eloy Alfaro und Carlos

---

[26] Vgl. Carrera Damas, 1977.

[27] Bowser, 1974: Seitenangaben im Text.

[28] Forderungen Bolivars nach Kämpfern aus den Sklavengebieten, zitiert in Hernández de Alba, 1956: 54:
„Necesitamos de hombres robustos y fuertes acostumbrados a la inclemencia y a los fatigos ... hombres que vean identificada su causa con la causa pública, y en quienes el valor de la muerte sea poco menos que el de su vida."
„Será justo que mueran solamente los hombres libres para emancipar a los esclavos?"
Bowser, 1974: 379 nennt in Zitaten auch die rassistische beeinflußte Einstellung Bolivars: „... fear of the day when the people of colour will rise and put an end to everything"; vgl. hierzu auch die Exekution zweier Mulattenoffiziere des Befreiungsheeres: Mörner, 1970: 206; Hudson, 1964: 231.
King, 1953a: 33; 63f weist in den Protokollen der Cortes de Cadiz, eines Parlamentes mit dessen Hilfe Spanien sein Territorium noch 1812 zu einen versuchte, nach, inwiefern die Weigerung Spaniens, den Vertretern der Kolonien eine zur Bevölkerung ihrer Länder relative Repräsentation zu gewähren, wofür die Debatte um den Status der Afroamerikaner benutzt wurde, die Aufstandsstrategie unter Beteiligung der schwarzen Massen erst auslöste.

[29] Instituto Ecuatoriano, 1976: 18; vgl. Lipski, 1987: 157.

[30] Vgl. King, 1953b.

[31] Destruge, 1912: 61; vgl. Hernández de Alba, 1956: 45; 62f.

Concha – fanden in Esmeraldas und Manabí die geographischen Bedingungen für einen Guerillakampf vor sowie ein Potential an Widerstandskraft, Unzufriedenheit und Kampfbereitschaft, vergleichbar mit dem, was zuvor Bolivar in den schwarzen Massen Kolumbiens suchte. Vergleichbar ist aber auch die Geringschätzung, die sich in der 'Verwertung' afroesmeraldenischer Kämpfer als 'Kanonenfutter' ausdrückt[32], auch wenn sich Eloy Alfaro 1895, noch vor seinem nationalen Sieg, zum „Jefe Supremo de las Provincias Manabí und Esmeraldas" (Oberster Führer der Provinzen Manabí und Esmeraldas) ausrufen ließ. Von der Verwüstung der wirtschaftlichen Grundlagen aufgrund der langandauernden kriegerischen Auseinandersetzungen erholte sich die Provinz erst in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts.
Ursache und Wirkung der massiven Beteiligung der Afroesmeraldener an beiden Revolutionen sind auseinanderzuhalten: Durch die Administration des Präsidenten Alfaro wurde zwar die Provinz Esmeraldas erstmalig politisch integriert, politisch-liberale Grundsätze bestimmten jedoch nicht die Motivation afroesmeraldenischer Bevölkerung. Ihre Beteiligung verstanden sie, wie der oralen Tradition bis heute zu entnehmen ist, vielmehr als Möglichkeit, sich gegen die Unterdrückung zu wehren, der sie von seiten der Ecuador Land Co. und der verschiedenen Handelshäuser und Latifundisten ausgesetzt waren (s. 1.1.3.). In dieser Zeit hatte sich in Esmeraldas eine Struktur der unfreien und unbezahlten Arbeit herausgebildet, die im Bewußtsein der heutigen Afroesmeraldener größeren Stellenwert als die Sklaverei selbst einnimmt: „el concertaje", die Leibeigenschaft, durch Schulden perpetuiert. Schulden, entweder aus nicht gezahlten Manumissionsgebühren oder erworben, waren, für die Bevölkerung nicht mehr kontrollierbar, durch jahrelange, unbezahlte Arbeit nicht abzugelten und vererbten sich auf die Kinder weiter. So herrschten Bedingungen, die sich nur darin von der Sklaverei unterschieden, daß der jeweilige Besitzer weder einen Anschaffungspreis noch die Reproduktionskosten der Arbeitskraft zahlen mußte[33]. Ihren Widerstand gegen diese neuen Formen der Unterdrückung, ebenso wie ihre Hoffnung auf Befreiung verbanden Afroesmeraldener mit den beiden genannten Revolutionen. Dies läßt sich an heute noch lebendigen Texten der oralen Tradition zeigen, auch wenn keine der beiden Revolutionen die Lebensbedingungen der Afroesmeraldener entscheidend verbessern und ihnen eine gleichberechtigte Position in der ekuadorianischen Gesellschaft sichern konnte:

„Carlo Concha es mi papá, bajó desde lo infinito. Si Carlo Concha se muere el negro queda solito."	Carlos Concha ist mein Vater, er kam aus dem Unendlichen. Stirbt Carlos Concha aber, wir Neger bleiben allein.[34]

Widerstand hat in jeder seiner hier genannten Formen sein Erbe in Esmeraldas hinterlassen: So hält sich im Arbeitsverhalten, v. a. in abhängigen Arbeitsverhältnissen, bis heute die Verweigerungshaltung durch. Sie setzt sich nicht um in politische Organisation gegen neue Formen von Abhängigkeit und Ausbeutung, ist aber im Konfliktfall aktivierbar. Aus den späteren Zeiten der liberalen Revolutionen ist eine abwehrende Haltung gegen die Institution Kirche, ebenso wie eine über den Liberalismus begründete Bestätigung des Antagonismus zwischen Küste und Hochland noch erkennbar. Zusammenfassend wird allerdings deutlich, daß afroesmeraldenischer Widerstand nur dann für die eigenen Interessen erfolgreich war, wenn er sich selbst organisierte. In anderen Formen – vom Unabhängigkeitskrieg bis zu heutigen politischen Parteien – fand

[32] Festa in Toscano, 1960: 485–490. Diese liberale Revolution in zwei Teilen ist im Zusammenhang der ökonomischen Entwicklung zu sehen, durch die die Küste mit dem Zentrum Guayaquil, wirtschaftliche Bedeutung erlangte. Die diese Macht repräsentierenden Familien wollten ihren Einfluß gegenüber den bedeutenden Familien des Hochlandes geltend machen, vgl. Nohlen/Nuscheler, 1982: 221ff; Rodríguez, 1984: 18–27.

[33] Die anschaulichste Schilderung der in dieser Epoche herrschenden Verhältnisse liefert Estupiñán Bass, 1983. Die mündliche Überlieferung des versuchten Aufstands der Bevölkerung von Playa de Oro gegen den „Amo Valdez" gehört auch in diese Zeit: Mit Hilfe eines großen Bambusrohres, Harz und Sprengstoff bauten die Bewohner von Playa de Oro eine Art Kanone, die den Amo Valdez (Besitzer Valdez) treffen sollte, wenn er um die letzte Flußbiegung vor dem Dorf kam. Der Schuß löste sich nicht aus und alle mußten fliehen.

immer auch die rassistische Ideologie Einlaß und bestimmte Position und Durchsetzungskraft afroesmeraldenischer Beteiligung negativ.

1. 2. 2. Das Bedingungsgefüge Sklaverei

Wie schon aufgezeigt, ist die afroesmeraldenische Geschichte und die Kultur, die sich in ihrem Verlauf entwickelt hat, nicht unabhängig von und auch nicht ausschließlich unter dem Aspekt des Widerstandes gegen die Sklaverei zu verstehen, sondern vielmehr in einem dialektischen Prozeß von Anpassung und Widerstand. Der relativ gute Stand der Forschung zu Fragen der Institution Sklaverei, auch bzgl. der Pazifikküste [35], erlaubt hier eine Beschränkung auf einige für Esmeraldas bedeutungsvolle Hinweise.
Nicht eingegangen werden kann auf die Voraussetzungen der Sklaverei: gewohnter Umgang mit afrikanischen oder arabischen Sklaven auf der iberischen Halbinsel, allgemein verbreitete rassistische Bewertung von Schwarzafrikanern, akuter Mangel an Arbeitskräften in den amerikanischen Kolonien, v. a. nachdem in der Karibik die indianische Bevölkerung in wenigen Jahren fast vollständig ausgerottet war, strittiger Zusammenhang zwischen der Sklaverei und der Schutzgesetzgebung für die indianische Bevölkerung. Außerdem müssen die Modalitäten des Sklavenhandels unberücksichtigt bleiben: seine afrikanischen Bedingungen, oft als Entschuldigung europäischer Zwangsherrschaft angeführt, seine wirtschaftliche Rentabilität und Unmenschlichkeit. Auf einen in der Literatur oft diskutierten Vergleich zwischen angelsächsischen und iberischen Sklavereisystemen[36] kann ebensowenig eingegangen werden. Dagegen wird weiter die regionale Beschränkung auf Esmeraldas und Ekuador bzw. die Real Audiencia de Quito durchzuhalten sein.

Die zuverlässigen Schätzungen, die Curtin[37] vorlegt, ergeben für die in spanische Kolonien importierten Sklaven folgende Zahlen (der relative Wert bezieht sich auf den Anteil am Gesamtimport von Sklaven in Lateinamerikas im betreffenden Zeitraum):

1451 – 1600	75.000	
1600 – 1700	292.500	21,8%
1701 – 1810	578.600	9,0%

Das ergibt für spanische Kolonien ein Gesamt von 871. 100 Sklaven. Die Mehrheit von ihnen verblieb allerdings im karibischen Raum. Der Anteil afrikanischer Sklaven an der südlichen Pazifikküste ist trotz der kommerziellen Beziehungen südlicher Zentren mit Cartagena gering. Dies erklärt sich v. a. im Verweis auf die native Bevölkerung des Andenhochlandes, deren billige Arbeitskraft genutzt wurde[38]. Die traditionell dünn besiedelten Küstenregionen im Süden dagegen wurden nur zum Teil kolonial erschlossen.
Bestimmte Fragen sind aufgrund der Quellenlage nicht zu beantworten, das betrifft zum einen genaue quantitative Angaben für das Gebiet des heutigen Ekuador und zum anderen die Frage nach der tribalen oder ethnischen Herkunft der importierten afrikanischen Sklaven. Der letztgenannten Frage soll ein kurzer Exkurs gewidmet werden, da noch immer afroamerikanistische Schulen unter Berufung auf Herskovits ihre Beantwortung zur Voraussetzung kulturanthropologischer Forschung erklären:

---

[35] Vgl. Mörner, 1976; King, 1942; 1943; 1944b; 1944c; 1951; 1953a; Bowser, 1972; 1974; 1984; Mellafe, 1964; Curtin, 1969, u. a. m.

[36] Vgl. Lombardi, 1974 und die dort angeführte Literatur.

[37] Curtin, 1969: 268; 119; und Tabelle 65. Nach 1810 erfolgte ein kaum nennenswerter Import von Sklaven in die Länder der südlichen Pazifikküste als sekundärer Verkauf innerhalb Lateinamerikas.

[38] Vgl. Wolff, 1964.

Quellen, die zur Beantwortung dieser Frage herangezogen werden, sind v. a. in Kolumbien zu suchen, da, wie oben dargelegt, der ganze Sklavenhandel Ekuadors über kolumbianische Zentren und Zwischenhändler verlief und sich der Anstieg afroesmeraldenischer Bevölkerung v. a. der Migration afrokolumbianischer Exsklaven – verstärkt seit Anfang des 19. Jahrhunderts – verdankt. Sie wurden ohne konkrete Ergebnisse von King und Arboleda aufgearbeitet. Selbst wenn bestimmte Spuren von Afrika über Cartagena bis Popayán zu verfolgen sind, verlieren sie sich spätestens bei der vorrangig als individuell anzunehmenden Flucht und der unkontrollierten Migration während und nach dem Unabhängigkeitskrieg sowie nach der Abschaffung der Sklaverei 1851 nach Esmeraldas. Andere Spuren über Cartagena bis Guayaquil und in das andine Hochland lassen sich aufgrund der geringen Anzahl jeweils mitgeführter Sklaven gar nicht aufnehmen.
Während des gesamten Sklavenhandels verschoben sich die afrikanischen Versorgungsregionen immer weiter nach Süden. Im allgmeinen werden v. a. drei Herkunftsbereiche genannt: Senegambia, zentrale Küste und südliche Region (Angola). Pavy stellt in seinen Kartenrekonstruktionen die verschiedenen ethnischen Gruppen dar, die jede dieser drei Regionen bewohnten[39].
Die „Naciones" des kolonialen Sprachgebrauchs lassen sich nicht als genaue Bezeichnungen der ethnischen Herkunft verstehen, die den Sklavenhändlern selten bekannt war. Sie beziehen sich häufig einfach auf den Einschiffungshafen der afrikanischen Küste.

„Die durchschnittliche Schiffsladung, die Neu Granada erreichte, war meist extrem heterogen." (King in Pavy, S. 39)
„...was betont werden sollte, ist, daß es keine offensichtliche Dominanz der genannten [tribalen Gruppen] gab." (S. 57)
„Wenn auch gelegentlich Sklaven nach Kolumbien kamen, die aus dem Landesinneren stammten, ist die überwältigende Mehrheit der Sklaven doch von der westafrikanischen Küste." (S. 52)

Wenn sich schon über Kolumbien nicht mehr sagen läßt, so kann man sich im Bezug auf Esmeraldas diesen, wenn historisch auch mageren Ergebnissen der Forschung nur anschließen. Weiter ist die Frage der ethnischen Herkunft mit den vorhandenen Quellen nicht zu klären, was, nebenbei erwähnt, auch den Vorteil hat, daß die kulturelle Forschung sich nicht auf mögliche afrikanische 'Überlebsel' konzentrieren kann und den viel bedeutenderen eigenständigen Prozeß zu untersuchen hat, in dessen Verlauf sich afroesmeraldenische Kultur entwickelte.

In 1.2.1. wurden schon die Bereiche genannt, in denen Sklaverei in Ekuador von Bedeutung war. Hier soll kurz auf die unterschiedlichen Lebens- und Arbeitsbedingungen eingegangen werden: Im Hochland wurden nur begrenzt Sklaven eingesetzt. Für die schon im 17. Jahrhundert versiegenden und dann geschlossenen Minen der Real Audiencia de Quito, erlaubte die Krone die abgabenfreie Einfuhr von 500 Sklaven, die sich jedoch nie realisierte. Maximal arbeiteten dort 200 Sklaven[40]. Eine interessante Arbeitsteilung berichten die Brüder Ulloa im 18. Jahrhundert von der Goldmine „Macuche" bei Latacunga, wo am Tage Indianer und nachts Negersklaven eingesetzt wurden[41]. Im Bereich der Minenwirtschaft erlangten afrikanische Sklaven größte Bedeutung in Barbacoas, das zwar wirtschaftlich zur Presidencia de Santa Fe gehörte, aber durch Migrationstraditionen mit Esmeraldas verbunden ist und deshalb hier Erwähnung findet.

---

[39] Pavy, 1967: 52–53, folgende Seitenangaben im Text; vgl. Arboleda, 1952 und Granda, 1968; 1970; 1971, der die Herkunft der Sklaven von Popayán durch linguistische Studien und auf der Grundlage ihrer Namen zu rekonstruieren sucht: weniger als 1/4 der Namen lassen sich überhaupt nur einbeziehen, viele von ihnen sind keiner bestimmten ethnischen oder geographischen Bestimmung zuordnen. In einem Vortrag auf dem 46. Amerikanistenkongress 1988 in Amsterdam stellte Granda ähnliche Ergebnisse vor. Zur Problematik der Namen als Grundlage, vgl. Mellafe, 1964: 53; andererseits aber zur Bedeutung der Namen und Zuordnung zu Herkunftsgebieten für die amerikanischen Käufer, vgl. Wolff, 1964: 184.

[40] González Suárez, 1970: II, 429.

[41] Ulloa, 1982: 552; das genannte Beispiel fügt sich ein in die Diskussion um den Schutz, den die Sklaverei von Afrikanern für die indigene Bevölkerung bedeutete.

Die Ausbeutung der ertragreichen Minen von Barbacoas im heutigen Nariño begann erst im 17. Jahrhundert, zu einer Zeit, als indianische Arbeitskraft in den Minen nicht mehr gestattet war[42], die ansässige Bevölkerung aber auch nicht ausreichte, Bergwerke und Landwirtschaft zu bearbeiten. Zusammen mit den ebenfalls mit afrikanischen Sklaven betriebenen Minen des Chocó und Antioquías machten die Minen von Barbacoas Nueva Granada zur wichtigsten Goldquelle der spanischen Kolonien, einem Wirtschaftsbereich, der nach der Abschaffung der Sklaverei zusammenbrach.
Die Minensklaven hatten die Möglichkeit zu persönlicher und unabhängier Arbeit an Sonn- und Feiertagen, mit deren Gewinn sie ihre Freiheit erkaufen konnten. Schon früh weisen die Quellen auf das Nebeneinander freier und versklavter afrikanischer Arbeitskräfte hin, wobei deutlich wird, daß Freiheit ökonomische Unabhängigkeit unbedingt beinhaltet: freie Schwarze suchten dann entweder nach Gold in der als „mazamorreo" (wörtlich Gemisch, s. 1.3.1., Anm. 9) bezeichneten, von den Sklavengangs schon durchgearbeiteten Erde oder arbeiteten als Bauern, die den Minenbesitzern für den Unterhalt der Sklaven Teile ihrer Produktion verkauften. Auch aus der Gegend von Barbacoas sind Formen des Widerstands bekannt, die Bevölkerung des „Palenque de Castillo" z. B. widersetzte sich Verhandlungen und wurde erst 1745 durch eine Expedition der Real Audiencia von Quito endgültig besiegt. Die Lebensbedingungen der Sklaverei in isolierten Bergwerken vor dem Hintergrund von Widerstand und Mehrarbeit, mit denen die eigene Freiheit erlangt werden konnte, charakterisiert King:

„Life for the slaves was hardest in such mining regions ... where a few white overseers forced to rely upon their own resources in a wilderness distant from outside help, employed a policy of brutal force to keep their slaves in subjection."[43]

Im Chotatal im Norden von Quito entstand schon früh eine sich bis ins 20. Jahrhundert fortsetzende isolierte Plantagenwirtschaft, die in der Hauptsache von afrikanischen Sklaven bearbeitet wurde. Bis 1717 waren es die Jesuiten, die dort etwa 500 Sklaven beschäftigten[44]. Nach der Vertreibung der Jesuiten ging sie in den Besitz ekuadorianischer Großgrundbesitzer über. Die Bedingungen, unter denen Sklaven auf diesen Plantagen arbeiteten, sind – wenn auch im verkleinerten Maßstab – denen anderer Plantagenwirtschaft ähnlich, die von den meisten Autoren als die härteste Form der Sklaverei betrachtet wird. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann und muß auf die Situation des Chotatals nicht näher eingegangen werden, v. a. deshalb nicht, weil Migrationen oder andere Formen von Einflußnahme und Kontakt von dort nach Esmeraldas nur in sehr geringem Maße anzunehmen sind[45].
Sklaverei an der ekuadorianischen Küste hatte ihr Zentrum in Guayaquil. Sowohl der für das „Mar del Sur" wichtige Schiffsbau als auch die Kakaoplantagen funktionierten auf der Grundlage versklavter Arbeitskraft, aber auch zunehmend mit freien Schwarzen (Exsklaven), v. a. in den Werften. Quantitative Schätzungen für die Kakaoplantagen reichen für das 18. Jahrhundert von 2. 707 bis 60. 000, wobei realistisch wohl von einer Zahl um 5. 000 ausgegangen werden muß; diese allerdings stellten in der dünnbesiedelten Küstenregion nicht nur die nötige Arbeitskraft, sondern

---

[42] 1518 begann der massive Import von Negersklaven nach Amerika, 1542 erfolgte die formale Abschaffung der Sklaverei von Indianern.

[43] King, 1944a: 310. Vgl. West, 1952a; Lockhart, 1968: 185 und Escalante in Whitten / Friedemann, 1974b: 92; 98 erwähnt, daß die Minen von Barbacoas in den 100 Jahren ihrer intensiven Ausbeutung mehrmals wegen indianischer und afroamerikanischer Revolten geschlossen werden mußten.

[44] González Suárez, 1970: II, 1344 nennt diese Zahlen als die größte Gruppe von Sklaven im Besitz einer einzigen Institution und erwähnt die Klagen über ihre schlechte Behandlung; in solche Klagen konnte ich im Sommer 1984 im persönlichen, unveröffentlichten Archiv von García Salazar (Kopien aus dem Archiv von Quito) Einsicht nehmen (s. Anm. 19). Bowser stellt sowohl 1974: 222–255 als auch 1984: 372 die Jesuiten von Lima in ihren missionarischen Bemühungen um die Sklavenbevölkerung positiver dar als dies für das Chotatal anzunehmen ist. Bzgl. der Sklaverei im Chotatal, vgl. Stutzman, 1979: 99.

[45] Vgl. Lipski, 1987: 157f.

gegenüber Weißen und Indianern auch die Mehrheit dar[46]. In Guayaquil ebenso wie in Portoviejo wurden Sklaven auch für den häuslichen Dienstleistungsbereich eingesetzt. In geringerem Maße geschah dies im Hochland. Aus Prestigegründen waren sie fast 'notwendige' Mitglieder eines kreolischen Haushalts. Haussklaven hatten im allgemeinen eine im Rahmen der Sklaverei privilegierte Position, da sie persönliche Beziehungen zu ihren Besitzern aufbauten, durch die sie häufig ihre Freiheit erwirken konnten, wenngleich sie nur über einen geringen persönlich-sozialen Freiraum verfügten. In den Küstenstädten hatten diese Sklaven, bedingt durch das Fehlen einer kreolischen oder wie im Hochland indianischen bzw. mestizischen Mittelschicht, auch begrenzte Möglichkeiten zu handwerklicher Ausbildung[47].
Im Küstenbereich zwischen S. Elena und Esmeraldas setzte man Sklaven im 17. Jahrhundert zur Perlenfischerei ein, die wegen verstärkter Piratenangriffe bald wieder aufgegeben wurde[48].
Die genannten Arbeitsverhältnisse sind für Ekuador noch nicht näher untersucht worden, was auch hier nicht geleistet werden kann. Dennoch sollten sie aufgeführt werden, da die mit ihnen gemachten Erfahrungen in den Entstehungsprozeß afroesmeraldenischer Kultur eingegangen sind.
Was aus der komplexen Geschichte der Sklaverei in Hispanoamerika über die Arbeitsverhältnisse hinaus auch als Hintergrund Afroesmeraldas' von Bedeutung ist, muß sich auf ein paar Hinweise beschränken:
Das Trauma der Versklavung in afrikanischen Kriegen im Auftrag europäischer Menschenhändler, die viehartige Versperrung in den êntrepots, die Überfahrt mit ihrem Preis an Menschenleben, schließlich der Verkauf auf amerikanischen Märkten und der erneute Transport zu den Minen und Plantagen der Pazifikküste kann im einzelnen nicht rekonstruiert werden, bildet aber einen Teil des kollektiven, nicht immer bewußten Erfahrungshintergrundes heutiger afroesmeraldenischer Gruppen. Die Reaktion darauf ist eine zweifache, meist sogar gleichzeitig doppelte: der Widerstand in seinen vielfältigen Formen trotz und neben einer eher der Seite der spanischen Eroberer zuneigenden Position, die zu gezielter, partieller Anpassung führte, nicht aber zu grundsätzlicher Solidarisierung mit der indianischen Bevölkerung im Sinne der „Verdammten dieser Erde" (F. Fanon).
Die Sklavengesetzgebung verhinderte dies auch bewußt: Unter dem Vorwand, die Christianisierung der Indianer nicht zu beeinträchtigen, war es afrikanischen Sklaven u. a. verboten, in indianischen Dorfgemeinschaften zu leben und mit indianischen Frauen sexuelle Beziehungen einzugehen[49]. Die ständige Wiederholung dieser Gesetze zeigt allerdings, daß sehr wohl Wege gefunden wurden, sie zu umgehen. Die Personalknappheit im Militär verlangte, daß sowohl Indianer als auch Neger in kolonialen Kriegen auf allen Seiten und bewußt auch gegeneinander eingesetzt wurden, was eine interethnische Solidarisierung erschwerte. Während in Ausnahmesituationen des Widerstandes die Kollaboration mit indigenen Gruppen selbstverständlich war, wie sich dies u. a. in Esmeraldas zeigte, war im kolonialen Alltag die hierarchische soziale Ordnung – Erbe des mittelalterlichen, europäischen Gesellschaftssystems – leicht insofern durchschaubar, als Verbesserungen der jeweils eigenen Situation nur durch eine Annäherung

[46]Vgl. Chiriboga, 1978: 114, die genannten Schätzungen von Hamerley, 1943 und Phelan, 1967 sind ebd. zitiert.

[47]Bowser, 1974: 125–146 zeigt die spezifischen Formen des Vermietens versklavter Arbeitskraft im handwerklichen Bereich und ebd.: 275 relativiert den unterstellten Humanismus bei Freilassungen von Haussklaven.

[48]Guillot beschreibt für Panama die lebensgefährlichen Methoden der Perlenfischerei, 1961: 201–209. Die Mulatten, von denen die Brüder Ulloa, 1982: 549 für das 18. Jahrhundert in Manabí noch berichten, migrierten nach Esmeraldas.

[49]Diese Gesetzgebung setzt für das Virreynato von Peru 1541 ein; die Begründungen rekurrieren auf die frühe und legendär gezeichnete Kirche Äthiopiens, die von Schwarzafrika abgelehnt wurde, womit ihnen die Schuld an ihrer noch nicht erfolgten Christianisierung zugesprochen wird – im Gegensatz zu den indigenen Völkern Amerikas. Vgl. Harth-Terré, 1961, der den Besitz von Negersklaven für „indios del común" nachweist, bestätigt von Wolff, 1964: 185. Freie Neger hingegen hatten kein Recht auf indianische Arbeitskraft im Sinne der encomienda.

an die weiße Oberschicht möglich waren, die ihrerseits afrikanische Sklaven als teures Kapital besser behandelte als Indianer, deren Arbeitskraft sie ohne Initialkosten ausbeuten konnte[50]. Darüberhinaus ist ein kultureller Zusammenhang zur Erklärung des gespannten interethnischen Verhältnisses anzuführen: Afrikanische Sklaven konnten kulturelle Güter nur in ihrem Kopf und Herzen mit nach Amerika bringen, d. h. aus verschiedenen Gründen nur Bruchstücke verschiedenster Kulturen[51]. Die erstaunliche Leistung einer neuen gemeinsam herausentwickelten Kultur lief also über Anleihen, Anpassungen, Lernprozesse vor dem Hintergrund und mit dem Filter einer kollektiven Erinnerung an die eigene Vergangenheit (s. 1.6.2.). Der enge Kontakt zwischen negroiden und indigenen Bevölkerungsgruppen in Esmeraldas stellte in der ersten Etappe afroamerikanischer Geschichte eine gewisse Ausnahme dar. Im allgemeinen und nach den ersten 50 Jahren vollzogen sich Anpassungen und Anleihen in Richtung auf die weiße Herrschaftsschicht. Ein Erbe dieser Entwicklungen ist bis heute auch in Esmeraldas deutlich und vom Aspekt der Unterdrückungsgeschichte geprägt, wie Atencio Babilonia treffend formuliert:

„Die Beziehungen von Negern zu Indianern sind das Ergebnis einer Übertragung der Beziehungen von Weißen zu Negern."[52]

Als permanente Gegenposition zu diesen Bemühungen um Anpassung und damit Anerkennung vollzieht sich die Identifizierung der Afroamerikaner seitens der kolonialen und auch republikanischen weißen Herrschaftsschicht über den Phänotyp und über die Charakteristika der Sklaverei, die mit ihm untrennbar verbunden zu sein scheinen. Einlaß in die pigmentokratisch sich bestimmende Gesellschaft war auch den freigelassenen oder freigekauften Sklaven und Mulatten[53] verwehrt, während ihre Eigenständigkeit und kulturelle Identität ebensowenig anerkannt wurde. Ein Mestize konnte sich erfolgreich als Kreole und ein Indianer als Mestize ausgeben, sich also von den versklavenden Lebensbedingungen bestimmter ethnischer Zugehörigkeit durch *kulturelle* Anpassung befreien. Für Neger bestand diese Möglichkeit ebensowenig wie die relative Anerkennung der eigenen Kultur, die indigenen Gruppen gezollt wurde. Hier läßt sich der Bogen zurück zum Militär spannen, das – für Afroamerikaner bis zu einem gewissen Dienstgrad geöffnet – eine der wenigen Möglichkeiten für Integration und Anerkennung bot[54].
Im weiteren ist es müßig, auf die Debatte über die angeblich humanere Sklaverei in lateinamerikanischen Ländern, u. a. unter Berufung auf den Einfluß der katholischen Kirche[55], einzugehen. Der berühmte „Código Alfonsino de las Siete Partidas", eine liberale Sklavengesetzgebung, wurde von Karl V. außer Kraft gesetzt und die angeblich humanen Sklavengesetze aus dem Jahre 1789 können historisch in den iberoamerikanischen Kolonien nur von geringer Bedeutung gewesen sein. Sie entstanden unter dem Anpassungsdruck europäischer Aufklärung, der so in Lateinamerika nicht gegeben war und deshalb auch nicht durchschlug, und fielen in die Zeit beginnender Unabhängigkeitsbestrebungen, die ihrerseits – wenn auch aus militärisch-strategischen Gründen – für afrikanische und afroamerikanische Sklaven eine Aufwertung mit sich brachten. Abgesehen von den theoretischen Möglichkeiten der Anrufung eines kirchlichen Gerichts – konkret nur für die Sklaven der Städte zugänglich – war der einzig effektive Schutz der Sklaven ihr Anschaffungspreis. Wenn man den „Noticias Secretas" der Brüder Ulloa Glauben schenken darf, die die Ausbeutung der Indianer durch Kolonisatoren und Kirche beschrieben[56], so läßt sich bzgl. der Be-

[50]Vgl. Wolff, 1964: 164; Mörner, 1956; Diggs, 1953: 411f; 419.

[51]Moreno Fraginals, 1977, vielleicht die überzeugendste Darstellung dieser Thematik.

[52]Atencio Babilonia, 1973: 90; vgl. auch Friedemann, 1977, hier beschreibt sie das gespannte Verhältnis in einem aktuellen religiösen Kontext.

[53]Vgl. King, 1951: einem „quinterón", einem Mischling fast weißen Phänotyps, war es möglich, sich in die weiße Gesellschaft einzukaufen.

[54]Vgl. King, ebd.: 640.

[55]Vgl. Anm. 36 und Autoren dieser Diskussion: Harris, 1974; Toplin, 1981. Vgl. die sich daran anschließende Diskussion um die entsprechende Sklavenpersönlichkeit im Überblick in Genovese, 1967.

[56]Ulloa, 1982: 231–393 und passim.

handlung der Negersklaven mit keinerlei Berechtigung eine verbal humane Gesetzgebung heranziehen. Vor diesem Hintergrund ist auch die Vermutung definitv abzulehnen, die Einführung afrikanischer Sklaven diente dem Schutz der indigenen Bevölkerung. Tatsächlich ermöglichte sie eine doppelte Ausbeutung: die der Indianer *und* die afrikanischer Sklaven. Freiräume, die gesetzlich z. B. für Eheschließungen und Familien unter den Sklaven vorgesehen waren, wurden nur dann auch tatsächlich gewährt, wenn sie dem Besitzer einen Vorteil boten. Eine Sklavin[57] mit einem kleinen Kind beispielsweise wurde geschützt, da es sich um eine kostenlos entstandene Arbeitskraft handelte. Väter und ihre Kinder ebenso wie Männer und Frauen wurden ohne Rücksicht auf bestehende Beziehungen, entsprechend bestimmter ökonomischer Notwendigkeiten, getrennt. Die Konsequenzen auf die Familien- und Sozialstruktur afroamerikanischer Gesellschaften werden noch näher betrachtet (s. 1.4.).
Sklaverei galt als der den Schwarzafrikanern entsprechende Stand, das erfuhr, abgesehen von den Worten, mit denen Las Casas seinen Vorschlag, Sklaven aus Afrika einzuführen, bereute[58], keinerlei Kritik oder grundsätzliche Infragestellung. P. Sandoval und der Heilige Pedro Claver, „el esclavo de los esclavos" (der Sklave der Sklaven)[59], leisteten dies auch nicht, sondern kritisierten die brutalen Methoden des Sklavenfangs und bemühten sich um humanitäre Verbesserungen für die in Cartagena ankommenden Sklaven, sowie um eine effektivere Missionierung. Die aristotelische Logik, wonach bestimmte Menschen zu Sklaven bestimmt seien, verbunden mit dem an der Hautfarbe festgemachten Vorurteil reichte über Jahrhunderte als Grundlage der Sklaverei aus und besteht bis heute in Formen des sozialen Rassismus fort.

1. 2. 3. Die Geschichte der gewährten Freiheit

Parallel zu den v. a. ökonomisch bestimmten Ursachen und ihren moralisch-geistigen Rechtfertigungen, die zur Durchsetzung der Sklaverei von Afrikanern im amerikanischen Kontinent führten, ist auch ihre Abschaffung als Konsequenz der ökonomischen Notwendigkeiten des 19. Jahrhunderts, unterstützt durch humanistisch-republikanisches Gedankengut, zu verstehen.
Vorläufer der endgültigen Abschaffung der Sklaverei in Ekuador 1851 sind die Einzelmanumissionen v. a. von Haussklaven, die für das gesamte spanische Amerika in zahlreichen Testamenten belegt, häufig als Beweis philanthropischer Gesinnung und damit auch der relativen „Sanftheit" iberoamerikanischer Sklaverei angeführt werden, für die aber, wie Bowser nachweist, auch ökonomische Gründe veranschlagt werden müssen: So betraf diese freiwillige Befreiung oft alte und kranke Sklaven oder wurde für junge Sklaven auf einen zukünftigen Zeitpunkt unter bestimmten Bedingungen festgelegt, um sich so deren Dienste zu sichern[60]. Eine weitere und bedeutendere Möglichkeit, die eigene Freiheit zu erlangen, war der Freikauf, der nur Sklaven möglich war, die Gelegenheit zu unabhängigen ökonomischen Aktivitäten hatten, v. a. in Minen und Städten, wobei das Beispiel des Chocó zeigt, inwiefern auch hier ökonomische Interessen

---

[57]Die Gesetze verlangten, daß ein Drittel der Schiffsladungen aus Frauen zu bestehen hätte, dies wurde nur teilweise eingehalten. Frauen waren z. B. als Möglichkeit, Rebellionen zu verhindern, indem sie auch die Männer emotional an einen bestimmten Ort banden, von Vorteil. Andererseits liegt diesen Gesetzen schon das Vorurteil der 'Übersexualität' negroider Männer zugrunde, das die rassistische Diskriminierung bis heute speist. Eine in diesem Zusammenhang spezifische Form weiblichen Widerstands ist Schwangerschaftsverweigerung und Abtreibung.

[58]Vgl. Las Casas in Kamen, 1971: 123f; 134. Die fälschlicherweise immer wiederholte Annahme, Las Casas sei der Begründer lateinamerikanischer Versklavung von Afrikanern, dürfte durch die Ausführungen widerlegt sein. Andererseits ist seine, wenn auch einmalige, Rolle als Verteidiger der indigenen Bevölkerung in gewisser Weise zu relativieren; die Sklaverei der Indianer war in der allgemeinen Form nicht aufrechtzuerhalten zum einen wegen ihrer hohen Sterblichkeit und zum anderen – geistesgeschichtlich-ideologisch – weil nicht eindeutig nachzuweisen war, daß sie als Sklaven aus einem „gerechten Krieg" galten.

[59]Vgl. Franklin, 1973; Valtierra, 1954; 1964.

[60]S. Anm. 47.

der Besitzer eine wichtige Rolle spielten. Sklavenbesitzer waren nicht zum Freikauf verpflichtet, akzeptierten ihn aber, als sich das Verhältnis zwischen Ausbeute der Minen und Anzahl der Sklaven unprofitabel verschob[61]. Ein dritter Zugang zur Freiheit stand den Zambos und Mulatten offen, den Zambos, weil sie den Status ihrer indianischen Mutter erhielten, und den Mulatten, weil ihre weißen Väter sie häufig freikauften[62]. Die Erlangung der Freiheit über Flucht und Rebellion wurde eingehend in 1.2.1. thematisiert.
Diese schon in Kolonialzeiten freien Neger waren, sofern sie nicht wie in Esmeraldas oder in „palenques" relativ außerhalb der kolonialen Einflußsphäre lebten, einer besonderen Gesetzgebung unterworfen, die sie in ihren ökonomischen, sozialen, persönlichen und kulturellen Freiheiten einschränkte[63]. Es entwickelte sich der Terminus der „casta" (Kaste), zu der freie Mulatten und Zambos, anfangs auch Mestizen, der kolonialen Gesellschaft gehörten, die nach dem Ideal segregationistischer Politik nicht existieren sollten. Fortschreitende Vermischung unterhöhlte spätestens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dieses Ideal, trotz der Bemühungen, es als Grundpfeiler der bestehenden Herrschaftsstrukturen auch in den Republiken aufrechtzuerhalten[64].
Diese Entwicklungen hatten dazu geführt, daß am Vorabend der Abschaffung der Sklaverei in Ekuador, Kolumbien und Peru mehr freie als versklavte Neger und Mulatten lebten; während eine Form des Widerstandes die Verweigerung der natürlichen Reproduktion unter den Bedingungen der Sklaverei war, vermehrte sich freie afroamerikanische Bevölkerung rasch auf natürliche Weise[65]. Zahlenangaben sind auch hier sehr uneinheitlich:
Gemäß dem Zensus von Bolivar lebten im heutigen Ekuador 6. 804 Sklaven. Die Listen des staatlichen Freikaufs im Rahmen der Abolition führen für Esmeraldas nur 150 Sklaven auf[66].

Die Entwicklung hin zur endgültigen Abschaffung im Sinne politischer Forderungen setzt mit den Comunero-Aufständen unter Beteiligung von Sklaven, aber auch in Kollaboration mit eigenständigen Sklavenaufständen in Kolumbien ein, während derer einige Großgrundbesitzer

---

[61]Vgl. Sharp, 1975; Wade, 1985a: 4ff. Wade, 1985a: 11 weist gegen Harris und Mörner, 1970, der sich ihm anschließt, darauf hin, daß in der nördlichen Pazifikküste Neger nicht deshalb ihre Freiheit erlangen konnten, weil in der Kolonialgesellschaft eine ökonomische Notwendigkeit für sie bestand, eine Notwendigkeit, die in diesen Ländern von der indigenen Bevölkerung, in den USA von der weißen Unterschicht abgedeckt wurde, sondern weil es die entsprechenden Nischen zum Überleben gab. Für esmeraldenische Sklavenverhältnisse ist hier Wade zuzustimmen.

[62]Vgl. Bowser, 1974: 278–301; Hudson, 1964: 226; Milliones, 1971: 615 nimmt diese Tatsache zum Anlaß, die oft erwähnten „Übergriffe" afroamerikanischer Männer auf indianische Frauen neu zu interpretieren im Gegensatz zu der stark ideologisch gefärbten Darstellung von Guillot, 1961: 256, der selbst die seltenen Fälle sexuellen Kontaktes zwischen einer Sklavin und einem indigenen Mann der Afroamerikanerin anlastete.

[63]Vgl. Wolff, 1964: 184–186; Bowser, 1974: 302–323; Hernández de Alba, 1956: 28–32 zitiert einige dieser Gesetze: Versammlungsverbot, Waffenverbot, Verbot für die Frauen, Schmuck und bestimmte Stoffe zu tragen etc.

[64]Vgl. Mörner, 1966: 26–28; 1974. Zum Verständnis von „casta" vgl. Jaramillo Uribe, 1965: 22; die Konzeption aus dem europäischen Mittelalter erfährt durch die Präponderanz der ethnisch-rassischen Differenzierungsmerkmale eine Bedeutungsverschiebung. Caro Baroja, 1978: 503 behandelt den Begriff der Kaste für Spanien im 16. und 17. Jahrhundert und deckt seine pseudo-biologische und pseudo-religiöse Grundlage auf. Beispiele für die Unmöglichkeit einer präzisen Definition sind die zahlreichen Namen für Zambos und Mulatten, mit denen ihr Grad an „Weißheit" determiniert werden sollte, s. Anm. 53.

[65]Vgl. Carrera Damas, 1977; Bauer, 1942; West/Sharp, 1968: 92 nennt eine gegensätzliche Bewegung in Popayán im 19. Jahrhundert, die jedoch eher als Ausnahme zu betrachten ist: die natürliche Reproduktion von Sklaven in Südkolumbien führte zwischen 1843 und 1847 zu einem erneuten Verkauf von Sklaven nach Ekuador.

[66]Estupiñán Tello, 1983: 57; weitere Zahlenangaben, vgl. Stutzman, 1979: 99–101; Restrepo in Hudson, 1964: 227 nennt folgende: 1810 waren im Virreynato von Santa Fe 138.000 Sklaven und 615.000 freie Afroamerikaner; in Kolumbien waren es 1852 nur noch 35.000 Sklaven; Vargas, 1957: 127f gibt für 1839 5.114 Sklaven in Ekuador an, von denen 50% in den Städten des Hochlandes und 50% in Guayaquil leben, Esmeraldas bleibt unerwähnt.

ihre Sklaven ohne Bedingungen freiließen[67]. Hierauf konnte Bolivar, v. a. nach der in 1.2.1. dargelegten militärischen Beteiligung von Sklaven am Unabhängigkeitskrieg, seine berühmte Forderung von 1819 aufbauen:

„I abandon to your sovereign decision the reform or revocation of all my statutes and decrees, but I implore you to confirm the absolute liberty of the slaves as I would plead for my life and the life of the Republic."[68]

Die Sklavenaufstände von 1824 – 1827 in Kolumbien zeigen allerdings, daß dieser Bitte nicht effektiv entsprochen wurde. Viele Sklaven hatten die Ankündigungen ihrer Freiheit konkret verstanden und verließen ihre Arbeitsverhältnisse, um sich in den Regenwäldern der Pazifikküste anzusiedeln. Unter Santander reagierte die neue Republik darauf mit derselben Härte wie vor ihr die spanischen Kolonialherren[69].
Die Gründe für die mit den Comunero-Aufständen einsetzenden und von Bolivar bestätigten Versuche, die Sklaverei per Gesetz endgültig abzuschaffen, müssen auch im internationalen Kontext gesucht werden:
Die kapitalistische Wirtschaftsentwicklung, wie sie sich v. a. in England auch auf der Grundlage der Gewinne aus dem Sklavenhandel abzeichnete, hatte nicht nur ein ökonomisch-merkantil bestimmtes Interesse an der Unabhängigkeit der iberoamerikanischen Kolonien, sondern ebenso ein koloniales Interesse an den afrikanischen Ländern und am Einsatz afrikanischer Arbeitskraft in diesen Kolonien. Großbritannien hatte ab 1713 (Friede von Utrecht) einen zunehmenden Einfluß auf den Sklavenhandel und damit auf die afrikanische Küste gewonnen, der in der Gründung der Royal African und South Sea Company, letztere mit einem Importrecht von 144. 000 Sklaven in 25 Jahren für spanische Kolonien, seinen Ausdruck fand[70]. Als Großbritannien dann 1809 den englischen Sklavenhandel untersagte und der Unabhängigkeitskrieg den Nachschub erschwerte, hatte dies massive Auswirkungen auf die koloniale Wirtschaft. Für Plantagen und Minen wurde es billiger, halbentlohnte Arbeitskraft zu bezahlen als versklavte Arbeitskraft unter den erschwerten Bedingungen neu zu kaufen[71].
In diesem Prozeß kommt den humanistischen und aufklärerischen, religiös motivierten Strömungen in England, aber auch in den jungen Republiken Bedeutung zu.
Beide Bewegungen, die englische und die der lateinamerikanischen Republiken, führten zu zwei Strängen der Verhandlung und Gesetzgebung bis zur endgültigen Abschaffung der Sklaverei, die im folgenden kurz dargestellt werden:
Großbritannien verhandelte mit jeder der jungen Republiken über das Verbot des Sklavenhandels und die Verpflichtung, Sklavenschiffe als Piratenschiffe zu bekämpfen. Ekuador unterzeichnete den entsprechenden Vertrag 1840, allerdings mit der einschränkenden Klausel, daß Sklaven ekuadorianischen Besitzes, die sich in Kolumbien befanden, noch eingeführt werden konnten,

---

[67]Vgl. Hernández de Alba, 1956: 39f; King, 1944a: 313–316; Zuleta, 1915; West/Sharp, 1968: 93 dokumentieren, daß in regionalen Verfassungen noch vor der erreichten Unabhängigkeit die Abschaffung der Skaverei verankert war.

[68]King, 1944a: 315. Einschränkend ist zu erwähnen, daß Bolivar sich mit seinen Anleihen von Haiti hierzu verpflichtet hatte, aber auch er nicht frei von rassistischen Vorurteilen gegen negroiden Bevölkerungsgruppen war, s. Anm. 28. Bzgl. weiterer politisch-militärischer Zwänge zur Sklavenbefreiung, vgl. Bierck, 1953: 119ff; Bushnell, 1954: 168 und Jaramillo Uribe, 1969: 76.

[69]Vgl. Bierck in Hudson, 1964: 233; West/Sharp, 1968: 95–97. Aufstände von noch nicht befreiten Sklaven sind auch für die Minen im Río Santiago erwähnt, vgl. Bierck, 1953: 132.

[70]Auf die politischen und ökonomischen Entwicklungen der Kolonialmächte kann nicht eingegangen werden; bzgl. Großbritannien, vgl. Birmingham, 1966; King, 1942 und 1944a: 304f.

[71]Mellafe, 1964: 96 legt für die Pazifikküste dar, daß der zu dieser Zeit erfolgende Ersatz der Sklaven durch halbentlohnte Mestizen und freie Mulatten im Rahmen der Plantagenökonomie schon früher hätte einsetzen können, wenn das System des Sklavenhandels, des *Dreiecks* mit afrikanischer Arbeitskraft, amerikanischen Rohstoffen und europäischen verarbeiteten Produkten, nicht aus ökonomischem Interesse der Metropolen aufrechterhalten worden wäre.

und daß Sklaven die – von der Regierung verbürgt – zu landwirtschaftlichen und bergbaulichen Arbeiten herangezogen werden sollten, weiterhin importiert werden dürften. 1846 entfiel diese Einschränkung[72].

Schon vor diesen Verträgen hatte der Kongreß von Cucuta 1821, auch gegen Widerstand im republikanischen Parlament Gran Colombias, die Einführung von neuen Sklaven verboten und die Befreiung der Sklaven durch staatlichen Freikauf sowie die „libertad de vientres" beschlossen[73]. Nach 1821 in Sklavenverhältnissen geborene Kinder, zu deren Unterhalt die Sklavenbesitzer bis zu derem 18. Lebensjahr verpflichtet waren, ohne sie oder ihre Mütter verkaufen zu dürfen, waren nach dem Gesetz Freie. 1828 unterzeichnete Bolivar dann eine Reihe von Gesetzen (S. 49–52), die dazu dienten, das für den Freikauf nötige Geld zu beschaffen, Gesetze, die nie zur Anwendung kamen. Die Abolition wurde nochmals um fast 30 Jahre verzögert.

Die ekuadorianische Regierung übernahm 1832 zwar das Dekret von 1821, erklärte die Freiheit aller illegal importierten Sklaven, formulierte aber die oben genannte Einschränkung, die die Gesetze gleichzeitig untergrub (S. 52). 1843 wurden die Dekrete abermals bekräftigt, nicht aber ihre Uneindeutigkeiten aufgehoben. Interner Verkauf von Sklaven wurde auch 1843 nicht untersagt, sondern nur für Eheleute und Mütter mit Kindern eingeschränkt.

Dies änderte sich erst 1851 unter General Urbina, der konkrete Bestimmungen zur Erfassung aller Sklaven, zur Besteuerung verschiedener Produkte zu Gunsten eines Fonds für den Freikauf von Sklaven und zur Organisation regional verantwortlicher Gremien erließ, ihre Durchführung überwachte, und jede Form des Sklavenhandels untersagte; all dies erneut unter Berufung auf liberales und republikanisches Gedankengut. Der Abschluß der Abolition wurde für den 6. März 1854 festgelegt (S. 68) und alle bis dahin noch nicht freigekauften Sklaven mit Hilfe von Schuldscheinen der Regierung befreit.

Urbina gilt bis heute national als 'Befreier der Sklaven', wenn auch die Afroesmeraldener ihren Befreier in Bolivar selbst sehen und den nationalen Feiertagen zum Gedenken der Unabhängigkeit diese spezifische Bedeutung zuordnen. Dennoch ist zu dieser Geschichte der 'Befreiung' einiges kritisch anzumerken:

Die Methoden des Freikaufs, wenn auch zu von der Regierung festgesetzten Preisen, die unter den Preisen des Sklavenhandels der letzten Jahre lagen, brachten den Sklavenbesitzern ökonomische Vorteile. Die Schuldscheine wurden oft zum Anlaß der Zwangsarbeit („concertaje") genommen, die bis 1918 in Ekuador als legal galt, aber real noch bis zur Agrarreform von 1964 fortbestand (s. 1.1.3.). Beredtes Beispiel für das „concertaje" ist der mit einer Namensliste belegte Freikauf von 69 in Schuldsklaverei verbliebenen Afroesmeraldenern in den Goldminen von Playa de Oro und Cachabí 1894[74].

Die gesamte Gesetzgebung sah keinerlei Hilfsmaßnahmen, wie Landzuteilung, Startkapital, Werkzeuge o. ä. für die befreiten Sklaven vor, mit der Einschränkung, daß die Sklavenbesitzer für alte und kranke Sklaven bis zu deren Tod aufkommen mußten (S. 67). Von daher versteht sich die Migration vieler so befreiter Sklaven nach Esmeraldas, wo sie die Möglichkeit zur Subsistenzsicherung vorfanden, weil der Boden weitgehend noch nicht kontrolliert war[75]. Eine weitere Migrationswelle richtete sich auf die Städte, in Ekuador v. a. Guayaquil, mit ihrem nach der Abschaffung der Sklaverei entstandenem Bedarf an Dienstleistungen. Eine dritte Möglichkeit für die befreiten Sklaven bestand darin, sich bei ihrem früheren Besitzer zu verdingen, ein Weg,

---

[72]Vgl. King, 1944b, speziell zu Ekuador: 406; die Selbstverpflichtung, Sklavenschiffe als Piratenschiffe zu verfolgen (vgl. Vertragstext, ebd.: 402), bedeutete konkret nur die legale Möglichkeit für Großbritannien, gegen Skavenschiffe unter der entsprechenden republikanischen Fahne und in deren Gewässern vorzugehen.

[73]Zur gesetzlichen Entwicklung der Abschaffung der Sklaverei in Gran Colombia und Ekuador: Destruge, 1912: 49; im folgenden Seitenangaben im Text. Interessant ist auch, daß erst die Gesetze von 1851 die Tributpflicht der indigenen Bevölkerung und der Zambos abgeschafft haben.

[74]Vgl. Estupiñán Tello, 1983: 54–56.

[75]Pescatello, 1975: 27 verweist in einem Vergleich der Besitzstrukturen darauf, daß in westafrikanischen Gesellschaften die Besetzung und Bearbeitung brach liegenden Landes legitim war.

den die Sklaven des Chotatals nach Lipski einschlugen, der sich teilweise auch für die Kakaoplantagen im Guayas nachweisen läßt. Als Hyothese allerdings ist zu formulieren, daß diese dritte Möglichkeit nur dann gewählt wurde, wenn sie sich als die einzige darstellte. Die Tendenz zur Unabhängigkeit, das „historische Projekt der Freiheit"[76], scheint kulturell am stärksten gewesen zu sein und konnte sich zumindest teilweise durchsetzen und bis heute erhalten, obwohl die Methoden der Abolition Strukturen halbfreier Arbeitsausbeutung dort begünstigten, wo die Produktion von schwarzer Arbeitskraft abhängig war.
Die legale Abschaffung der Sklaverei, so schwierig, langsam und unbefriedigend sie sich auch vollzog, war nur der letzte Akt einer schon erfolgten Auflösung der Sklaverei als Institution durch Mechanismen des Widerstands, durch Einzelbefreiungen, Teilnahme am Unabhängigkeitskrieg und das Verbot des britischen Sklavenhandels, sowie die biologische Vermischung und die zurückgegangene ökonomische Bedeutung der versklavten Arbeitskraft. So scheint sie weniger eine liberalen Idealen verpflichtete Entscheidung nationaler Regierungen, als vielmehr eine Ratifizierung bestehender Tatsachen und ökonomischer Entwicklungen gewesen zu sein[77].
Wie wenig es tatsächlich um Liberalität und die gleichen bürgerlichen Rechte aller in der neuen Republik ging, zeigt die in 1.1.1. und 1.1.3. dargestellte Entwicklung des „concertaje" in Esmeraldas und die ideologische Entwicklung dieser Zeit: In einer Gesellschaft, deren Herrschaftsverhältnisse pigmentokratisch bestimmt waren, bedeutete die notwendig gewordene Abschaffung der Sklaverei nicht Gleichheit und Gleichberechtigung. Ganz im Gegenteil: Nachdem in der Phase des Unabhängigkeitskrieges und des wachsenden Nationalismus Klassen- und Rassenunterschiede an Bedeutung verloren, benötigte eine der Sklavereigesellschaft entsprechende Ordnung und Schichtung ohne die Institution der Sklaverei neue Sicherheiten in rassisch-ethnischer Diskriminierung. Die verstärkte Ausprägung der Diskriminierung beruht auf der formalen Identifikation: 'schwarz ist natürlicherweise Sklave'. Ihre gesellschaftliche Realisierung wurde erst notwendig, als die legislativen Barrieren der Sklaverei entfielen[78]. Rassistische Diskriminierung prägte selbst die liberalen Führer, die um die Jahrhundertwende ihren Kampf für die Interessen der durch Agroexport entstandenen Bourgeoisie von Guayaquil als Kampf um die Gleichberechtigung der indigenen und negroiden Volksgruppen ausgaben[79]. Vor diesem Hintergrund sind Verhandlungen zwischen dem konservativen Regierungschef García Moreno und der US-amerikanischen Regierung, die ihm, gemäß ihres Projekts, die eigenen Exsklaven auszusiedeln, Kontingente von Negern zur Kolonisierung bestimmter unterentwickelter Regionen, u. a. auch Esmeraldas, anbot, nicht mehr verwunderlich. García Moreno lehnte sie v. a. aus rassistischen Gründen ab.[80]. Stattdessen entwickelte die Regierung Programme zur organisierten ethnisch-rassischen Vermischung in den Provinzen mit mehrheitlich negroider Bevölkerung.
Zur gleichen Zeit wurden asiatische Sklaven importiert, um den Produktionsausfall durch die fehlende versklavte Arbeitskraft möglichst gering zu halten – ein weiterer Beleg für die Tendenz der befreiten Sklaven, sich unabhängig ihre Subsistenz zu sichern und ein indirekter Beweis für ihren bedeutenden Beitrag zur ökonomischen Entwicklung der Kolonien, der im Sinne der „Unsichtbarkeit" der Afroamerikaner nie anerkannt wurde[81]. Sehr schnell verwandelte sich die Behauptung der physischen Kraft und Arbeitsfähigkeit der Neger, 1 : 4 im Vergleich zu

---

[76]Gutiérrez Azopardo, 1980: 45–66.

[77]Vgl. Restrepo in Jaramillo Uribe, 1969: 68 und die Argumentation von Costa Pinto, 1969: 129, Anm. 8, der den lateinamerikanischen Abolitionisten eine großzügige, liberale und idealistische Geisteshaltung als Motivation unterstellt, den Europäern dagegen ein ökonomisches Kalkül. Auch dies vielleicht eine Form von Ethnozentrismus?

[78]Vgl. Mörner, 1978: 9; 1970: 218.

[79]Vgl. Schwarz, 1964.

[80]Vgl. Gold, 1969.

[81]Beyaut, 1964; Costa Pinto, 1969: 130; v. a. für den Chocó sind große ökonomische Verluste genannt, vgl. West/ Sharp, 1968: 91–99. N. Friedemann leitete ein Symposium beim 45. Amerikanistenkongress 1985 in Bogotá mit dem Titel „Presencia e Invisibilidad del Negro", vgl. dies. /Arrocha, 1985.

den Indianern[82], in das Vorurteil ihrer Arbeitsunfähigkeit und Faulheit, das dazu beitrug, die Wettbewerbschancen der Afroesmeraldener bis heute gering zu halten und somit ihren vertikalen Aufstieg und die mit ihm verbundenen gesellschaftlichen Veränderungen zu verhindern.

Die hier skizzierte Entwicklung läßt folglich keinen Zweifel daran, daß die „von oben" erkaufte und gewährte Freiheit für Afroesmeraldener keine wirkliche Freiheit mit sich brachte und sie zwang, auch unter den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen den alten Widerstand mit neuen und erst noch zu entwickelnden Formen fortzusetzen. Für diese „von unten" sich entwickelnden Bemühungen sind kulturelle Mechanismen, auf die in den folgenden Kapiteln auszugsweise eingegangen wird, sowohl in kolonialer als auch in republikanischer Zeit bis heute von vorrangiger Bedeutung, obwohl sie gesellschaftlich von einer ambivalenten bis negativen Wertung belastet sind.

1. 3. ESTAR LUCHANDO – DAS TÄGLICHE ÜBERLEBEN

Sowohl die geschichtlichen als auch die ökologischen und ökonomischen Grundlagen wurden bisher relativ ausführlich behandelt, um afroesmeraldenische Kultur, wie sie im folgenden zur Sprache kommen soll, innerhalb des real-sozialen Kontextes darzustellen, innerhalb dessen sie sich entwickelt, tradiert, verändert und bewahrt hat. Nur in vielfältiger Vernetzung mit diesen Grundlagen kann sie verstanden werden, wenn es nicht darum geht, Folkloristisches losgelöst darzustellen.
Auf die Frage: „Wie geht's?" ist unter Afroesmeraldenern die häufigste Antwort: „luchando", vielleicht am besten mit „man kämpft sich so durch" zu übertragen; das tägliche Überleben ist ein täglicher Kampf, für den sich verschiedene Strategien entwickelt haben. Im folgenden sollen an den beiden Lebenssituationen der Subsistenzbauern und Migranten diese Strategien dargestellt werden und abschließend nach dem ihnen innewohnenden Verhältnis zwischen Anpassung (der Kampf um ungleiche Chancen) und Unabhängigkeit (der Kampf um die eigene Unverletzlichkeit als Individuen, Familien und ethnische Gruppe) untersucht werden. Diese Gliederung beinhaltet auch eine geographische Auffächerung: Subsistenzlandwirtschaft im Nordwesten und Migranten in den Städten, hauptsächlich in der Provinzhauptstadt Esmeraldas.

1. 3. 1. Subsistenzbauern im Nordwesten der Provinz

Abgesehen von den semiurbanen Zentren San Lorenzo, Limones und Borbón, die als Markt- und Schulzentren und wegen ihrer infrastrukturellen Erschließung und Verbindung zu anderen Teilen der Provinz und des Landes Bedeutung gewonnen haben, ist der Nordwesten Esmeraldas' vornehmlich rural geprägt und läßt sich in zwei ungleich große Siedlungsgebiete, die der Chachis und die der Afroesmeraldener, aufteilen, zwischen denen wenig Austausch und Kontakt besteht. Im folgenden begrenzt sich die Darstellung auf die sozioökonomische Situation der afroesmeraldenischen Dörfer an den Ufern der Flüsse Santiago und Cayapa und deren Nebenflüsse. Die Dorfgemeinschaften an der Küste mit ihrer mehr marktorientierten und -integrierten Fischereiwirtschaft werden nur gestreift[1]. Während die Ökonomie der Chachis trotz ihrer Geschichte als nach Esmeraldas eingewanderte ethnische Gruppe[2] bis vor kurzem noch als natürliche Ökonomie zu bezeichnen war, galt dasselbe nicht von der der Afroesmeraldener, deren Überlebensstrategien immer auch von der eigenen Entwurzelung, den Erfahrungen der Sklaverei und möglicherweise

[82]Vgl. Diggs, 1953: 409f; ein weiterer Mythos zum Vorurteil verwandelt, ebda: nur die Unterschicht afrikanischer Völker ließ sich als Sklaven fangen.

[1]Die Fischerdörfer an der Küste werden von Whitten, bes. 1965 und 1974c im Zusammenhang mit San Lorenzo behandelt. Für die vorliegende Arbeit s. 0.1.1.

[2]Vgl. Carrasco, 1983; Barret, 1925; Mitlewski, 1986.

von kollektiven Erinnerungen an afrikanische Verhältnisse geprägt sind, die eine spezifische Anpassung an die ökologisch-ökonomischen Bedingungen von Esmeraldas erfahren haben, die aus Mangel an geschichtlichen Daten im einzelnen nicht nachzuzeichnen ist (s. 1.2.).
Auf der Grundlage des in 1.1.3. dargestellten Abrisses der ökonomischen Entwicklung sollen die Mechanismen des Überlebens in der Subsistenzlandwirtschaft im Rahmen einer dichten Beschreibung, die das Raster des Tagesablaufs zugrundelegt, deutlich gemacht werden und mit ihnen auch die Interpretationen und Bedeutungszuweisungen, die sich in dieser Form des täglichen Lebens reproduzieren.
Zuvor ist noch kurz auf die Begriffe einzugehen: Von Subsistenzlandwirtschaft ist zu sprechen, da jeder afroesmeraldenische Hauhalt als ökonomische Einheit die für sein Überleben notwendigen Produkte und – abgesehen von dem für soziale Fonds wie Feste nötigen Mehrprodukt – nichts darüberhinaus erwirtschaftet, über keine Rücklagen verfügt und keine Möglichkeiten zur Akkumulation innerhalb des ruralen Mediums hat. Subsistenzproduktion bedeutet aber nicht Isolation des Haushalts. Aufgrund der bestehenden Sozialstrukturen werden Arbeitsleistung und Produkte über die Grenzen des eigenen Haushalts hinaus ausgetauscht. Auch wenn der Begriff „campesinos" kaum verwendet wird, bildet er den Hintergrund der Beschreibung afroesmeraldenischer ökonomischer Aktivitäten und ihrer Akteure; und dies obwohl Afroesmeraldener neben der Landwirtschaft Fischfang, Jagd, Früchtesammeln, Goldwäscherei und einfache Warenproduktion betreiben[3].

Der Tag beginnt für afroesmeraldenische Subsistenzbauern mit dem Sonnenaufgang[4]. Obwohl sie früh aufstehen, gehen sie selten ebenso früh schon an die Arbeit. Sie warten zunächst, bis der Tag sich aufklärt und absehbar wird, daß kein Regen zu erwarten ist (gesundheitliche Vorsorgemaßnahme). Während die Kinder in ausgehöhlten Kalabassen Wasser am Fluß holen und die Frauen mit Unterstützung ihrer Söhne und Töchter das Frühstück, meist „plátanos" (Kochbananen) mit „colada" (einem Getränk aus Bananenmehl, ausgepreßtem Kokossaft, wenn vorhanden Obst und Zucker), manchmal auch „chocolate" (einem Kakaogetränk aus gemahlenem Kakao, Kokossaft, Wasser und Zucker), wenn möglich und insofern selten, auch Fisch oder Fleisch zubereiten, schleifen die Männer ihre Macheten unter dem Haus, stehen am Fenster, plaudern mit den Nachbarn. Nach dem Frühstück und unter günstigen Witterungsbedingungen begeben sich Männer, Frauen, sofern sie keine Kinder im Säuglingsalter haben, und Jugendliche an ihre Arbeiten. An den Tagen, an denen der Schulunterricht in den Dörfern erteilt wird, besuchen Kinder und Jugendliche zwischen 6 und 18 Jahren meist die verschiedenen angebotenen Klassen der Grundschule. Der Schulbesuch hat in ihrem Bewußtsein und dem ihrer Eltern Vorrang vor der Mitarbeit, da er Zugang zu anderen ökonomischen Möglichkeiten eröffnet, und wird seitens der Schüler nur in bestimmten Notfällen, wie Krankheit der Eltern, unterbrochen[5] Mit Machete, dem wichtigsten Arbeitsinstrument, oftmals einem Gewehr, einem aus Lianen geflochtenen Korb auf dem Rücken, z. T. ein paar Plátanos für eine Zwischenmahlzeit in einem Topf, einem glimmenden Holzscheit mit Bananenblättern umwickelt, etwas Tabak und der „cachimba" (eine aus Ton und Holz selbst angefertigte Pfeife) in der Hosentasche machen sie sich entweder zu Fuß oder mit dem Kanu auf den Weg. Dabei gehen die einzelnen Mitglieder des Haushalts oft verschiedenen Arbeiten nach und schließen sich ihrerseits mit anderen Leuten aus dem Dorf zusammen.

---

[3]Vgl. Friedemann, 1966/69a: 70 hat im Anschluß an Wolf und Foster begründet, warum auch die hauptsächlich von der Arbeit in den Goldminen lebenden Afrokolumbianer der Gegend um Barbacoas als „campesinos" zu bezeichnen sind. Der Begriff „campesino" der sich nur unscharf mit dem deutschen „Bauer", eher noch mit dem englischen „peasant" in Abgrenzung vom „farmer" übersetzen läßt, ist trotz zahlreicher Diskussionen keine eindeutig festzulegende ökonomische Kategorie, vgl. Elwert/Wong, 1980: u. a. 350–352.

[4]Diese klare Trennung von Tag und Nacht, die sich nach dem in der Nähe des Äquators immer gleichbleibenden Sonnenauf- und -untergang orientiert, ist auch in religiös-magischem Zusammenhang von Bedeutung, s. 1.5.1.; 2.1.1.; 2.3.1.

[5]Vgl. Foderuma, 1982: an knapp 40% der Schultage pro Jahr wird in den Dörfern kein Unterricht erteilt, s. 1.1.1., Anm. 5.

Die meisten Familien verfügen sowohl über ein dem Dorf nahegelegenes Stück Land, auf dem sie „plátanos“ für den täglichen Bedarf produzieren, und weiter entfernt liegende Anbauflächen, nie jedoch allen Landbesitz an derselben Stelle. Je nach dem Stadium des landwirtschaftlichen Arbeitsprozesses, nicht synchron für die verschiedenen bewirtschafteten Teile der eigenen Felder und die verschiedenen Produkte widmen sie sich bis etwa 14 oder 15 Uhr den unterschiedlichen Arbeiten: „Limpia“ (Abschlagen des Unkrauts und der natürlichen Vegetation), „siembra“ (Säen und Pflanzen), „tumba“ (das Fällen der nicht für den Schatten der eigenen Produkte notwendigen Bäume), abermals „limpia“ und dann die Ernte[6]. Auf dem Weg zur Arbeit oder nach Hause, sowie auch während der Arbeit, für die – mit Ausnahme des Bäumefällens mit Hilfe einer Axt und in seltenen Fällen einer gemieteten Motorsäge – nur die Machete zur Verfügung steht, ist vielerlei möglich: Man findet eine reife Papaya, die man v. a. für die Kinder im Korb mitnimmt, oder Taguanüsse, die für den saisonbedingten Fischfang mit „corral“[7]gebraucht werden, man kann Kautschukbäume anstechen, um Kautschuk zu gewinnen, den man für die Walzen des „trapiche“[8] braucht, in dem Zuckerrohr ausgepreßt wird, oder auch „brea“ (Harz), das für Heilungszwecke, für die abendliche Beleuchtung, wenn kein Petroleum zur Verfügung steht, oder für die Reperatur von Kanus Verwendung findet. All diese Tätigkeiten, die eher der Rekollektion angehören, sind nur zum Teil vorgesehen und ergeben sich aus dem ‘Angebot’ des tropischen Regenwaldes. Man kann aber auch Tierspuren entdecken, ihnen nachgehen und mit viel Glück ein Tier erlegen. Im Fall eines „venado“ (Hirsch), „zaino“ (Wildschwein) oder anderer großer Tiere braucht der Jäger jetzt die Hilfe eines Freundes, der es ihm auf den Rücken hebt oder ein Stück weit trägt und sich somit einen Teil des Fleisches für den eigenen Haushalt sichert. Solche Tierspuren, wenn sie nicht zum sofortigen Jagderfolg führen und man sie öfter an derselben Stelle sieht, sind Anlaß, für größere Tiere eine „escopeta armada“ (Legbüchse) aufzustellen; im Fall von kleinen Tieren (Wildratten und Vögeln) werden an den Stellen, wo die Spuren gesichert wurden, Fallen aufgestellt, die jeder erst an Ort und Stelle aus Holzstückchen, Lianen und einem Stück Banane als Köder konstruiert. Die letztgenannte arbeitsintensive Jagdmethode stellt allerdings ein Tagesprogramm für sich dar und wird – im Gegensatz von der Jagd mit Gewehr – häufig von Frauen übernommen. Bei allen Jagdweisen ist der Entscheidungsprozeß nicht nur von der Sorge um die Ernährung des eigenen Haushalts und der Familie, sondern auch von dem Bewußtsein bestimmt, daß sich die Tiere als Teil der Natur regenerieren müssen und nur so die Ernährung der Menschen sichern können. Man kann also nicht immer Fallen oder Legbüchsen aufstellen.

Der Bedarf an „plátanos“ und Brennholz muß von den Männern oder den größeren (mindestens 10 Jahre alten) Söhnen ebenfalls ein- bis zweimal die Woche gedeckt werden, egal welcher spezifischen Tätigkeit sie an bestimmten Tagen nachgehen. Bananenstauden werden an einem über die Stirn geführten langen Blatt befestigt und so am Rücken getragen, ebenso wie mit Lianen zusammengeschnürtes Holz oder, nach erfolgreicher Jagd, größere Tiere, alle weiteren Produkte trägt man im erwähnten Korb.

---

[6] Vgl. Whitten, 1974b: 66–68; unter Berufung auf West und Miguel Cabello Balboa nimmt er an, daß diese Formen der Landwirtschaft von den indigenen Gruppen der Provinz im 16. Jahrhundert übernommen wurden, s. 1.1.3., Anm. 53. Zur Größe des von einem Haushalt landwirtschaftlich bearbeiteten Fläche vgl. Foderuma, 1982:

37%	der Haushalte: durchschnittlich	3,25 ha
32%	der Haushalte: durchschnittlich	8,3 ha
18%	der Haushalte: durchschnittlich	15,5 ha,

wobei am Unterlauf der Flüsse einige nicht ortsansässige Familien mit größerem Landbesitz sich angesiedelt haben.

[7] „Corral“ ist ein aus Bambusbrettern errichtetes Gehäuse, das bei zu erwartendem Hochstand der Flüsse an deren Ufer erbaut wird. Eine Tür schließt sich durch einen selbstauslösenden Mechanismus über Lianen mit Taguanüssen, der Beute für die Fische, verbunden, sobald Fische nach innen geschwommen sind.

[8] „Trapiche“ ist ein aus Walzen bestehendes Instrument zur Entsaftung des Zuckerrohrs, die Walzen werden über eine Art Hebel von Menschen oder Tieren bewegt.

Frauen arbeiten im allgemeinen zusammen mit ihren Männern bzw. in denselben Arbeitsprozessen. Nur wenige Arbeiten sind geschlechtsspezifisch bestimmt, wie z. B. Jagd und Bäumefällen als Männerarbeit und Anbau von Zuckerrohr und Früchten, die meist innerhalb der Dorfgemeinschaft verschenkt und verkauft werden, sowie Goldwaschen als Frauenarbeit. In die weiter entfernt liegenden Felder begleiten Frauen, die kleinere Kinder zu versorgen haben, ihre Männer nur selten. Allerdings legen die Männer Wert darauf, wenigstens einen ihrer Söhne zu diesen Feldern, wo sie meist in einem eigens dafür errichteten „rancho" (kleine Hütte) übernachten, mitzunehmen, dies weniger wegen der Möglichkeit zur Mitarbeit und Hilfe, sondern v. a. wegen der Begleitung durch „gente" (Menschen) als Gegengewicht zu den 'übernatürlichen' Gefahren des Regenwaldes (s. 1.5.1.).
Während die Arbeit der Frauen in ihren eigenen nahegelegenen Anpflanzungen eher individuell-familiär verläuft, d. h. unter Mitarbeit ihrer Kinder (die Männer unterstützen sie in den ihnen spezifischen Arbeitsprozessen), erledigen sie v. a. das Goldwaschen gemeinsam mit verwandten oder befreundeten Frauen und einer Gruppe von Kindern. In runden Holzschalen wird Erde vom Flußufer oder vom seichten Grund der Flüsse mit Wasser ausgeschwenkt; falls sie goldhaltig ist, setzt sich der feine Goldstaub in einer Mulde in der Mitte der Schale ab, während die leichtere Erde über deren Rand hinausgeschwemmt wird[9]. Interessant an der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ist, daß, während den Männern fast ausschließlich die Aufgabe der direkten Ernährung ihres Haushaltes zukommt, die Frauen die Tätigkeiten ausführen, die über den Verkauf von Gold, Schnaps und Früchten sich monetarisch umsetzen lassen. Die verstärkte Nachfrage nach Bananen, Kakao und Edelhölzern verändert dieses Verhältnis, da ihre Produktion bzw. Extraktion den Männern vorbehalten ist.

Die gesamte Hausarbeit obliegt der Frau und den Kindern und wird nach der Rückkehr in das Dorf oder an ihr ganz gewidmeten Tagen erledigt. Hausarbeit beinhaltet, die Mahlzeiten zuzubereiten mit all ihren Vorbereitungsarbeiten, wie z. B. die Herstellung von Kakao- oder Bananenmehl: an der Sonne werden die Kakaobohnen und die in Scheibchen geschnittenen Bananen einige Tage lang getrocknet und dann zwischen zwei Steinen von Hand zu Mehl zerrieben; das Haus in Ordnung zu halten, d. h. es mehrmals täglich mit einem aus Reisig zusammengebundenen Besen zu fegen, die Kinder zu versorgen und die Wäsche in ovalen Holzschalen am Flußufer zu waschen. Im Zusammenhang mit der Rolle der Frau in der Hausarbeit, aber auch im Vorgriff auf Familienstrukturen (s. 1.4.1.) ist es interessant, auf das Haus als afroesmeraldenisch gestalteten Raum einzugehen.
Das afroesmeraldenische Haus besteht – auf Holzpfählen erbaut – aus der „sala", einem großen Eingangs-, Wohn- oder Versammlungszimmer, einer Küche und ein bis zwei kleinen Schlafzimmern. Alle Räume sind nur spärlich möbliert und das Haus ist ebenso wie die gesamte Innenausstattung aus Materialien hergestellt, die der tropische Regenwald liefert. Während die Schlafzimmer nur den Hauhaltsmitgliedern und engen Familienangehörigen, u. U. auch Kindern, die zeitweise oder ganz von der Familie aufgenommen wurden, zugänglich sind, ist die „sala" der Raum, in dem jeder, der kommt, Platz findet und willkommen ist. Die Küche stellt – noch weniger als der Rest des Hauses – einen abgegrenzten Raum dar. Das ergibt sich einerseits aus der Bauweise mit wildwachsendem Bambus („caña guadúa"), die es erlaubt, sich durch die Hauswände hindurch zu unterhalten und auch Teile der Dorfwege, v. a. aber den Bereich der Eingangsleiter zu kontrollieren. Darüberhinaus öffnet sich die Küche entweder zum Fluß oder zum Wald hin sich auf eine Art Terasse, was den Frauen während der Hausarbeit nicht nur die Beseitigung des Abfalls, sondern auch die Kommunikation untereinander erleichtert. Die Küche ist der spezifische Bereich der Frau, ohne sie darin zu isolieren, während die „sala" eine

[9]Technik und Methode des Goldwaschens gehen auf die Kolonialzeit zurück, als Sklaven die indianische Technik sowohl der Minenarbeit, als auch des Goldwaschens übernahmen, vgl. West, 1952a; 1957. In den Minen wurde die Technik des Goldwaschens v. a. zum nochmaligen Durcharbeiten der schon im Minenkanal bearbeiteten Erde („mazamorreo") angewandt, ebenso wie in den Flüssen. (s. 1.2.2.). Die Minen selbst sind seit Anfang dieses Jahrhunderts nicht mehr in Betrieb.

Öffnung des Hauses in das Dorf hinein darstellt. Hier werden v. a. am späten Nachmittag und Abend unter Verwandten und Freunden Probleme besprochen, Beziehungen geknüpft, Nachrichten ausgetauscht, Kranke geheilt, Tote aufgebahrt und auch ab und zu noch die traditionellen Erzählungen zum Besten gegeben, wobei all diese Beschäftigungen Männern und Frauen in gleicher Weise zugänglich sind. Kinder beteiligen sich daran nicht direkt, sind aber zugegen, beschäftigen sich untereinander oder hören einfach zu. Der vom Haus aus kontrollierbare Bereich bezieht auch den Raum unter dem Haus mit ein, da der Boden ebenfalls aus einer nicht dicht verlegten Schicht von zu Brettern gebogenen Palmstämmen („pambil") besteht. Hier werden Güter wie Hühner, Kanus, Paddel etc. aufbewahrt, bei entsprechend hohen Häusern bietet sich dieser Raum auch als Männern und männlichen Jugendlichen vorbehaltener Treffpunkt an.

Zurück zum Tagesablauf:
Die zweite und letzte Mahlzeit wird am Nachmittag zubereitet und eingenommen. Mit Ausnahme der Getränke: Wasser, manchmal Saft oder Kaffee, variiert sie nicht den Speiseplan des Frühstücks und wird gleichfalls durch die zur Verfügung stehenden Produkte bestimmt. Den Rest des Nachmittags widmen die Männer und ihre älteren Söhne Ausbesserungsarbeiten, dem Fischfang in der Nähe des Dorfes oder einfach Gesprächen und Spielen untereinander. Die Phasen der Erholung in kulturell bestimmten Aktivitäten sind das Komplement der Arbeitszeit. Besondere Anlässe wie Hausbau, Fest oder Todesfall (s. 2.1.), sowie gemeinsam geplantes Holzfällen oder die Kakaoernte, also marktorientierte Arbeit, aber ebenso Bedarf an Holz, Blättern etc. zur Herstellung verschiedener Gegenstände, vom Werkzeug bis zu Musikinstrumenten, sowie für Reperaturen an Haus und Kanu, variieren diesen Tagesablauf und stellen die einzigen Gelegenheiten dar, anläßlich derer planende Vorsorge für die Subsistenz des Haushalts punktuell notwendig wird[10]. Ansonsten gilt die Gesetzmäßigkeit: was nachmittags von der Arbeit mit nach Hause gebracht wird, steht für die Subsistenz dieses und des nächsten Tages zur Verfügung. Überleben ist unter diesen Bedingungen nur möglich, weil jeder Haushalt gleichzeitig in ein Netz reziproker und nicht monetarisierter Austauschprozesse eingebunden ist (s. 1.4.). Die Formen von Reziprozität, die täglich zu beobachten sind, betreffen den Austausch von Naturalien und Arbeitskraft: Wer erfolgreich gefischt oder gejagt hat, schickt seine Kinder mit Teilen von Fleisch und Fisch zu Verwandten und Freunden, von denen er annimmt und aus bisheriger Erfahrung weiß, daß sie dasselbe tun, wenn sie Gelegenheit dazu haben. Neue Formen dieses Austausches ergeben sich in Bezug auf die Lehrer, die, während sie im Dorf unterrichten, vollständig von den Bewohnern mit Nahrungsmitteln versorgt werden; Schulunterricht wird also gegen Naturalien 'eingetauscht'. Wer eine Arbeit plant, für die er mehr als die im Haushalt zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte benötigt, z. B. Holzfällen oder Hausbau, bittet andere Männer, mit denen ihn soziale Beziehungen oder ähnliche Verpflichtungen verbinden, um ihre Mitarbeit, die – außer in Naturalien: das Essen des Tages, Schnaps und manchmal Zigaretten – nicht entlohnt wird, sondern in derselben Form, das heißt in zu leistender Arbeit, vergolten wird[11].
Während sich die erste Form von Reziprozität bis heute relativ ungebrochen durchgehalten hat, nimmt die zweite zunehmend zugunsten entlohnter Arbeit ab[12] Mischformen haben sich bei marktorientierter Arbeit relativ einfach gebildet: z. B. erhält jeder der Männer, die gemeinsam Bäume fällen, die auf einem Niemandsland stehen, und die sie als Floß zusammengebunden zu einem der Sägewerke transportieren, den ihnen gemäß ihrer Arbeitszeit zustehenden Anteil

---

[10] In jüngster Zeit entwickelte sich eine gewisse Arbeitsteilung: Afroesmeraldener kaufen z. B. Kanus, Ruder und andere aus Holz und Naturfasern hergestellte Gebrauchsgüter von den Chachis, s. 1.1.3., Anm. 34.

[11] Diese Form des „cambio de manos" oder „cambio de brazos" hat Whitten, 1969 ausführlich in ihren verschiedenen Stadien der Anpassung und Veränderung im Zusammenhang mit Migration und Urbanisierung von San Lorenzo untersucht, s. 1.4.3.

[12] Gregory, 1975 hat das Phänomen der „balanced" und „general reciprocity" für Mittelamerika untersucht und festgestellt, daß beides nicht durch ökonomische Veränderungen eingeschränkt wird; für Afroesmeraldas ist das anders.

am Gewinn, der durch den Verkauf erzielt wird. In Formen traditioneller Arbeiten der Subsistenzlandwirtschaft ist dies schwieriger, da es keinen abstrakten Begriff vom Wert der Arbeit gibt. Die wenigsten Afroesmeraldener im ruralen Bereich sind außerdem in der Lage, ihre Mitarbeiter monetär zu entlohnen, sind aber ihrerseits an solchen Gelegenheiten interessiert, da die veränderte Bedürfnisstruktur mehr Geld nötig macht, um über den Markt zugängliche Waren zu erwerben. Der Verlust der Reziprozität von Arbeitskraft wird allgemein bedauert, auch wenn Versuche, sie wieder einzuführen, an den neu gesteckten Grenzen einer sich monetarisierenden, weil zunehmend vom Markt abhängigen, aber noch traditionellen Ökonomie scheitern – ein weiterer Schritt zur Atomisierung der Familien und Haushalte, die das Überleben, nicht nur im ökonomischen sondern auch im sozio-kulturellen Sinn erschwert[13].
Die in 1.1.3. dargestellte Fähigkeit der Afroesmeraldener, sich auf neue Gelegenheiten im ökonomischen Bereich einzustellen und sie, solange sie in Formen der Rekollektion und teilweiser Produktion verliefen, mit der eigenen Subsistenzökonomie zu kombinieren, sind heute wieder dort sichtbar, wo sich durch Konzessionsbetriebe der Holz- oder Minenwirtschaft vorübergehend ein Zugang zu entlohnter Arbeit eröffnet[14]. In diesen Fällen hat die Gelegenheit zum Gelderwerb Vorrang, allerdings unter zwei Einschränkungen: 1. die Versorgung des Haushalts mit den Grundnahrungsmitteln muß durch Verwandte oder an von der Arbeit als Tagelöhner freien Tagen möglich sein und 2. die angebotene entlohnte Arbeit darf den kulturell festgelegten Rahmen für 'Arbeit' nicht sprengen. Zur Arbeit an Feiertagen, auch wenn von den Unternehmen vorgesehen, erscheint niemand; an zu langen Arbeitstagen wird auf Mechanismen der verlangsamten Arbeit zurückgegriffen, die wir schon aus dem Repertoire des Widerstands der Sklaven kennen (s. 1.2.1.), auf eine Pause für das von dem Unternehmen geforderte Mittagessen wird nicht verzichtet. Im Rückgriff auf die Erfahrung mit dem nicht kontinuierlichen Charakter solcher Gelegenheiten hat jedoch jeder Interesse an ihnen und bevorzugt, mit wenigen Ausnahmen, aufgrund des vielfältigen Beziehungsnetzes ein Rotationsverfahren, in dem alle Bewohner Zugang zur Arbeit als Tagelöhner erhalten[15].
Auch wenn die einzelnen Arbeitsprozesse hier nicht in ihren Details beschrieben werden konnten, was wegen ihrer sozialen Strukturierung und rudimentären Technologie interessant wäre, bleibt festzuhalten, daß sie sehr energie- und zeitaufwendig sind, wobei das, was M. Nadig für mexikanische Frauen im ruralen Bereich formulierte, auch für Afroesmeraldener/-innen angenommen werden kann:

„Damit [durch die aufwendigen Arbeitsprozesse] entsteht ein in der Ethnizität eingebetteter Sinnzusammenhang, der die Arbeitsleistung in ihrer lebendigen, produktiven und reproduktiven Bedeutung vergegenwärtigt."[16]

Dieser Bezug zwischen Arbeit und erarbeitetem Gebrauchswert läßt sich für die Afroesmeraldener auch auf die gleichzeitig und parallell verlaufenden Arbeitsprozesse (Holz, Gold, Kakao), in denen Tauschwerte erwirtschaftet werden, ebenso wie auf direkt entlohnte Arbeit ausdehnen, da der entsprechende Geldwert im engen Zusammenhang mit ständig präsenten Bedürfnissen des Haushalts bewertet wird. Geld hat nicht als solches Bedeutung, kann nicht vermehrt werden, sondern wird direkt umgesetzt in Gebrauchswerte. Dies bringt eine Frau aus Playa de Oro bezüglich ihrer Arbeit als Goldwäscherin so zum Ausdruck:

---

[13]Vgl. Friedemann, 1966/69a: 64f; 1974b. Die familiären Strukturen afrikanischen Ursprungs, „linaje", die Friedemann für Güelmambí als „ramaje" feststellt, lassen sich in Esmeraldas nur für den Besitz der schon seit Jahren nicht mehr bearbeiteten Minen finden, sind also nicht aktiviert.

[14]Dieses Phänomen konnte ich v. a. in Playa de Oro bei zwei nordamerikanischen Unternehmen beobachten, die 1983/84 eine staatliche Konzessionen für Gold – vielleicht auch andere Bodenschätze – hatten.

[15]Die Dorfbewohner, denen es über einen Laden oder einen Tanz-„salón" gelang, eine im Sinne der Marktökonomie erfolgreiche Position innerhalb ihres Dorfes oder Flusses zu erreichen, können solche Gelegenheiten gezielter nützen. Das Rotationsverfahren verbilligt den Unternehmern die Arbeitskräfte.

[16]Nadig, 1986: 357.

„Si no fuera por la batea, cómo se pudiera comprar un nuevo machete si este se rompe?"
Wenn nicht mit der Schale zum Goldwaschen, wie könnten wir sonst eine neue Machete kaufen, wenn die da kaputt geht?

Im Blick auf den Arbeitsrhythmus und seine Interpretation sind noch zwei weitere Bezüge wichtig:
Zum einen das in einer solchen Ökonomie notwendigerweise enge Verhältnis zu den natürlichen Vorgegebenheiten: der Wasserstand der Flüsse gibt die Möglichkeiten zu verschiedenen Fischfangtechniken vor, ab- und zunehmender Mond bestimmt die Tage für Saat, Ernte und Holzschlag. In diesem natürlichen Bedingungsrahmen sind auch Bestimmungen miteingeschlossen, die in westlicher Rationalität als 'übernatürlich' zu bezeichnen wären, wie die Aktionsbereiche bestimmter Wesenheiten, die als Teil der Mitwelt vorgestellt und berücksichtigt werden (s. 1.5.).
Zum anderen die spezifische Auffassung von Zeit: Zeit wird nicht als eigene Größe, sondern aufgabenbezogen verstanden, es ist gelebte, nicht gemessene Zeit, was nach Thompson zur Folge hat, daß die Trennung von Arbeit und Leben nur sehr schwach ausgeprägt ist. Die Arbeit ist direkt dem Überleben zugeordnet, das Leben mit seinen Ereignissen, wie Feste oder Krankheits- und Todesfälle, bestimmt den Rhythmus der Arbeit. Dahinter steht sicher auch die in diesem Sinn von Foster zu übernehmende Vorstellung des „limited good": Mehrarbeit unter den gegebenen Bedingungen schafft keinen Zugang zu einem verbesserten ökonomischen Status. Über Foster hinausgehend könnte sie sogar die Subsistenz dem Risiko der Krankheit aussetzen, bedenkt man die klimatischen und ernährungsbedingten Gesundheitsgefährdungen[17].
Folglich ist die Tendenz zur Akkumulation – weder unter den Bedingungen der Sklaverei, noch unter denen der Subsistenzlandwirtschaft eine reale Möglichkeit – kaum festzustellen. Vereinzelt bemühen sich auch Dorfbewohner darum, müssen dabei aber auf ein außerhalb der dargestellten ökonomischen Strukturen erarbeitetes Kapital zurückgreifen, und um weiterhin, meist über Handel, akkumulieren zu können, notwendigerweise die kulturell festgelegten Sozialbeziehungen mit ihren Verpflichtungen abbrechen, denen eine Tendenz zum Ausgleich und zur Nivellierung im ökonomischen Bereich innewohnt. Kulturelle Begriffe wie 'Glück' („suerte") können bislang die entstehenden Unterschiede noch erklären; sie haben, wie die zahlreichen und über den Bezug zur Sklavenarbeit auch als alt anzunehmenden Schatz-Erzählungen zeigen, eine lange Tradition. Das Überleben des eigenen Haushalts ist in einen größeren Zusammenhang hineingestellt, d. h. außer sozialen, laboralen und monetären Hilfsmechanismen sind auch magisch-religiöse zu erwähnen. In 1.5. wird dies am Beispiel der Nutzung von Raum und Zeit deutlich. Daneben kennt man zahlreiche afroesmeraldenische magisch-religiöse Praktiken zur Steigerung des Ertrages der eigenen Arbeit, die es auch nicht ausschließen, möglichen Rivalen Schaden zuzufügen.

Der Atomisierung einzelner Familien, gerade über die wachsende Bedeutung von Marktstrukturen und monetär vermittelte Austauschprozesse einer sich durchsetzenden kapitalistischen Ökonomie wird bislang insofern vorgebeugt, als besonders die auf Vermarktung zielenden Produktions- und Extraktionsprozesse nur in gemeinschaftlicher Arbeit zu bewältigen sind. Langfristig wird nur eine gelungene Übersetzung der traditionellen Sozialstrukturen in die neuen Bedingungen die Atomisierung aufhalten oder einschränken und das Überleben sichern können.

1. 3. 2. Überleben durch Migration

Mobilität unter Afroesmeraldenern ist älter als das moderne Phänomen der Migration in urbane Zentren im Zusammenhang mit dem „estrato popular urbano", wie Jácome alternativ die städtischen marginalen Schichten bezeichnet[18]. Sowohl die kollektive Erinnerung als auch die

[17] Thompson in Nadig, 1986: 122; bezüglich des Zeitbegriffs vgl. Barbero, 1982; bzgl. „limited good", vgl. Foster, 1965 und Gregory, 1975.

[18] Jácome, 1979 und 1980. Zur Unzulänglichkeit des Begriffs der Marginalität, s. 1.1.1., Anm. 8.

Biographien der älteren, noch lebenden Afroesmeraldener enthalten das Element des „andar y conocer", das vielleicht mit „unterwegs sein und neue Erfahrungen machen" zu übertragen ist und ökonomische, soziale, persönliche und sexuelle Erfahrungen miteinschließt[19]. „Buscando la suerte" (auf der Suche nach dem Glück) ist die bewußte und auch verbal angegebene Motivation dieser Mobilität, wobei unter „suerte" Verdienstmöglichkeiten und revitalisierbare dyadische Kontakte sowohl symmetrischer als auch assymmetrischer Art, d. h. mit Personen gleichen oder höheren ökonomischen Standes, zu verstehen sind.
Dahinter ist zweierlei zu vermuten: einerseits das Bewußtsein, daß eine tatsächliche Verbesserung der eigenen Lebensbedingungen nur von 'außerhalb' im weitesten Sinn des Wortes zu erwarten ist und andererseits eine nicht bewußte Wurzellosigkeit und nicht definitiv verstandene Zugehörigkeit zu lokalen Bestimmungen, wie dem eigenen Grund und Boden. Beides läßt sich aus der Geschichte der Sklaverei, der Flucht, des „cimarronaje" (s. 1.2.1.) und der von ökonomischen Aufschwungphasen bestimmten Migrationen nach der Abschaffung der Sklaverei (s. 1.1.3.) erklären und findet einen deutlichen Widerhall in den religiös-kulturellen Vorstellungen vom Leben nach dem Tod (s. 2.1.). Im Rahmen der dargestellten ökonomischen Entwicklung der Provinz ist anzunehmen, daß es diese spezifischen Mobilitätsstrukturen waren, die den Anschluß an den tropische Produkte fordernden internationalen Markt ermöglichten, ohne die Bindungen an die Subsistenzökonomie eigenen Zuschnitts zu lösen. Sie stellen somit einen der Gründe für den relativen Vorsprung der afroesmeraldenischen vor der indigenen Bevölkerung Esmeraldas' dar. Gleichzeitig erweisen sich diese Mobilitätsstrukturen als eine kulturell erkannte Möglichkeit, der „color-coded"[20], d. h. von rassistischen Kriterien bestimmten, Ausbeutung afroesmeraldenischer Arbeitskraft teilweise und immer wieder zu entgehen und die schon oft genannte Unabhängigkeit zu bewahren.
Whitten zeigt auf, inwiefern dyadische, durch reale, fiktive oder rituelle Verwandtschaft schon bestehende oder neu hergestellte Beziehungen innerhalb der für die Subsistenzökonomie nötigen räumlichen Mobilität taktisch genutzt werden, und bietet in seinem Modell des „development cycle" eine Möglichkeit, die Anpassung der afroesmeraldenischen Sozialstrukturen an die großen Schwankungen unterworfenen, ökonomischen Herausforderungen in einem semiurbanen Kontext zu analysieren und ihre Erfolge und weiteren Veränderungen zu prognostizieren[21]. Wie er allerdings selbst später feststellen mußte[22], waren die traditionellen Überlebensstrategien angesichts einer sich zunehmend durchsetzenden kapitalistischen Ökonomie nicht mehr effektiv. Arbeitskraft galt zunehmend als Tauschwert gegen Geld, nicht mehr als Austauschwert im Rahmen reziproker Beziehungen.
Hier setzt nun das Phänomen der Migration ein, wie es im allgemeinen für die Land – Stadt – Abwanderungen mit der entsprechenden Problematik der Ausgangs- und Endlage verstanden wird, d. h. zur Zeit des Bananenexports und seines Niedergangs. Darauf soll im Folgenden kurz eingegangen werden unter besonderer Berücksichtigung der vom ruralen Lebensbereich übernommenen Strategien, deren Grenzen und notwendigen, aber nicht immer möglichen Adaptationen. Während in den 40er und zu Anfang der 50er Jahre unseres Jahrhunderts die Migration noch in viele Richtungen verlief: zu den Bananenplantagen, nach San Lorenzo, angezogen vom Bau der Eisenbahnlinie, und zum Hafen von Esmeraldas, wo der Bananentransport und -export Arbeitsplätze bot, hat sie sich nach dem Niedergang des Booms und der Stagnation der Entwicklung von San Lorenzo zu einer Unilinearität verengt: Migration verläuft seither aus den ruralen Gebieten nach Esmeraldas und von dort oder direkt vom Land nach Guayaquil.
Die aktuellen, schnell anwachsenden Migrationswellen in die beiden genannten urbanen Zentren greifen einerseits auf eine Tradition der Mobilität zurück und stellen insofern nicht den ersten Schritt aus einer – ohnehin nie – geschlossenen ruralen Gesellschaftsstruktur dar. Aber die

[19]Vgl. Whitten, 1974a: 135; 1974b: 125ff.

[20]ders., 1974b: 74.

[21]ders., 1969.

[22]ders., 1970b: 347.

Überlebensstrategien, die noch bei der einsetzenden Urbanisierung erfolgreich angewandt werden konnten und eine Übertragung und Weiterentwicklung der Reziprozitätsstrukturen darstellten, sichern das Überleben unter aktuellen Bedingungen nicht mehr[23]. Auch wenn der Urbanisierungsprozeß von Esmeraldas noch nicht abgeschlossen ist, und nicht abgeschlossen werden kann, solange der Rückgriff auf Aktivitäten der Landwirtschaft und Kleinfischerei für das Überleben zahlreicher Migrantenfamilien nötig ist, sind Esmeraldas und Guayaquil als Klassengesellschaften organisiert, in denen die Zugehörigkeit zu einer Klasse meist auch rassisch-ethnisch bestimmt ist, was für Afroesmeraldener eine doppelte, ethnische und ökonomische, Pression beinhaltet. Der in 1.2.3. dargelegte Zusammenhang zwischen den durch die Abschaffung der Sklaverei potentiell eröffneten Möglichkeiten eines vertikalen Aufstiegs, Eintritts und Eingliederung in die anerkannten Kreise der Gesellschaft und ihrer politischen sowie sozio-ökonomischen Macht einerseits und einem verstärkten Rassismus als Schutzmechanismus der entsprechenden Positionen andererseits, scheint sich in Esmeraldas zu wiederholen, nachdem die geographische Barriere durch die Migration der Subsistenzbauern des Nordwestens durchbrochen wurde. Im Rahmen des Rassismus, der sich am Phänotyp festmacht, gilt ein besonderer Abwehrmechanismus den Migranten aus dem Nordwesten, der nicht nur auf ihre geringe biologische Vermischung mit nicht-negroiden Gruppen, also auf ihre besondere 'Schwärze' rekurriert, sondern mit Begriffen wie Rückständigkeit, fehlende Zivilisation, Primitivität usw. arbeitet und bewußt kulturelle und religiöse Traditionen als Belege hierfür heranzieht[24].

„Qué voy a cantar en un velorio en Guayaquil, ya me dicen 'negro', si cantara, me dirán 'norteño'!"
Wie könnte ich denn in einer Totenfeier in Guayaquil singen? Sie sagen eh' schon 'Neger' zu mir, wenn ich singe, dann sagen sie: 'Neger aus dem Norden'![25]

Obwohl die angedeuteten Lebensbedingungen in der Stadt über wechselseitige Besuche auch auf dem Land bekannt sind, hat sie nicht an Attraktivität verloren. Hierfür sind außer den in 1.1.3. genannten ökonomischen Ursachen noch andere zu nennen:
Wenn wir Stadt verkürzt mit Modernität gleichsetzen (s. 2.6.1.), so wird deutlich, daß die Stadt sich nicht nur über persönliche Kontakte, sondern auch über die zunehmende Abhängigkeit vom Markt und die Massenmedien, v. a. Radio, in den ruralen Gebieten eine Präsenz geschaffen hat. Zugang zu Geld und damit zu den nur über den Markt erhältlichen, aber z. T. immer notwendiger, z. T. auch nur immer begehrenswerter werdenden Waren ist, wie in 1.3.1. aufgezeigt, in ruralen Strukturen nur dann befriedigend möglich, wenn man schon über Geld und über kommerzielle Kontakte zur Stadt verfügt. Ein weiteres, zumindest häufig genanntes Motiv für Migration v. a. von Jugendlichen ist der Zugang zu schulischer Ausbildung. Das unter Afroesmeraldenern sich schnell entwickelnde Interesse an schulischer Bildung für Kinder und Erwachsene[26] hängt mit dem Bewußtsein zusammen, daß Schule 'gleiche Chancen' und den Zugang zu Arbeitsmöglichkeiten außerhalb des ruralen Lebensraumes und außerhalb des tradi-

---

[23]Whitten, 1969 hat dargestellt, inwiefern meist Männer in dyadischen Beziehungen zu einem „jefe de la minga" stehen, der als einziger mit dem tatsächlichen, meist nicht-negroiden Arbeitgeber in Verbindung steht: dieser aktiviert, nachdem er einen Auftrag erhalten hat, seine dyadischen Kontakte mit den einzelnen, die dann ohne direkte Entlohnung arbeiten; die Arbeit dauert max. 3 Wochen, während derer der „jefe de la minga" für Essen, Zigaretten und Schnaps zuständig ist. Auch später noch können alle Beteiligten auf seine Unterstützung zurückgreifen, da er den gesamten Gewinn behalten hat. Die Rotation der Aufgabe des „jefe" unter allen Beteiligten war vorgesehen und war eines der Elemente, die sich nicht durchhalten ließen.

[24]Vgl. Maloney, 1983: 114ff.

[25]Kommentar eines Afroesmeraldeners, der nach Guayaquil migrierte, während eines „velorio" in Borbón.

[26]Ein Zeichen dieses ausgeprägten Interesses ist der Schulbesuch am Vormittag, Nachmittag und Abend (drei verschiedene 'Schulen' in einem Gebäude) in den zahlreichen Grundschulen und Gymnasien, die in den vergangenen 20 Jahren in der Stadt Esmeraldas errichtet wurden. Ein weiterer Beweis sind die Aktivitäten von APAFAE (Asociación de Padres de Familie de Esmeraldas), die sich als Selbsthilfeorganisation vornehmlich um die Verbesserung des Schulwesens in ruralen Gegenden bemüht.

tionellen prekären Status vermittelt. Ein „campesino" aus Playa de Oro hat es folgendermaßen ausgedrückt:

„Tengo mis hijas en Guayaquil trabajando como esclavas, solo para darles el estudio"
Meine Töchter sind in Guayaquil, sie arbeiten wie Sklavinnen [als fast unbezahlte Hausangestellte], nur damit sie in die Schule gehen können.

Die Tatsache, daß v. a. Jugendliche – mehr Frauen (bzw. Mädchen ab 12 Jahren) als Männer, da Frauen in den nicht oder nur mit Taschengeld bezahlten Arbeitsverhältnissen als Hausangestellte für Kost und Logis eher Arbeit finden – , junge Erwachsene, selten aber Familien mit Kindern in die urbanen Zentren migrieren, hängt mit den offensichtlichen Begrenzungen ihrer Überlebensstrategien zusammen. Erster Bezugspunkt eines Migranten sind die Personen, mit denen er über dyadische Kontakte verbunden ist. Bei diesen mit ihm tatsächlich, fiktiv oder rituell Verwandten findet er zunächst einen Platz zum Schlafen, Essen und, über sie vermittelt, Zugang zum Arbeitsmarkt. Wohnung, das bedeutet kleine Hütten in den Vorstädten, mit Wellblech anstatt mit Blättern gedeckt, die fast ausschließlich von Afroesmeraldenern bewohnt sind; in Guayaquil haben Afroesmeraldener ihre Wohnviertel sogar gemäß ihrer Herkunftsflüssen im Nordwesten organisiert. Whittens Charakterisierung dieser „barrios" hat ihre Gültigkeit nicht verloren:

„De facto exclusion of black people – a sort of social circumscription of black frontiersmen – forces them back into a settlement niche, though the settlement itself now is in or on the edge of a large town rather than swamp or jungle."[27]

Innerhalb dieser Nische bestehen teilweise die vom ruralen Raum übernommenen Überlebensstrategien der Reziprozität weiter: einem Verwandten verweigert man nicht die Unterkunft und bietet ihm etwas zu Essen an etc. Da aber unter urbanen Bedingungen selbst die „plátanos" nur käuflich, d. h. mit Geld, zu erstehen sind, sind auch solch einfache Austauschverhältnisse schwierig aufrechtzuerhalten. In diesen Nischen erhalten sich auch die magisch-religiösen Praktiken, die, auf die neue Situation bezogen, durch die Vermittlung eines Arbeitsplatzes o. ä. das Überleben sichern sollen.
Der Kontakt mit der 'Stadt' verläuft außerhalb der Nischen der Wohnviertel, v. a. über die Arbeitsverhältnisse als Tagelöhner, ambulante Verkäufer oder in anderen Dienstleistungen, wie sie unter dem Stichwort 'tertiärer Sektor' und 'marginale Arbeitsverhältnisse' für viele Städte der sogenannten Dritten Welt diskutiert worden sind[28], wobei täglich die Konfrontation zweier Welten und die eigene Ausgeschlossenheit erfahrbar wird. Die erste Generation, die eine Schulbildung absolvieren konnte, verändert das Bild durch eine verstärkte Präsenz auch von Afroesmeraldenern aus dem Nordwesten in den Berufszweigen: Lehrer, Sekretärin, Krankenschwester etc., Arbeitsbereiche, die durch die im ruralen wie im urbanen Sektor erst neu geschaffenen Strukturen personell noch nicht abgedeckt sind. Das soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ökonomische Situation der Mehrheit der afroesmeraldenischen Migranten nur in Kriterien der täglichen Subsistenzsicherung gesehen werden kann. Viele im ruralen Bereich verbliebene Afroesmeraldener schätzen die Sicherung ihrer konkreten Subsistenz, d. h. die tägliche Ernährung, sogar höher ein als die ihrer städtischen Verwandten:

„En cuanto al verde se tiene todos los días." [sic]
Wenigstens die Kochbananen hat man hier jeden Tag zum Essen.

Eine Interpretation, die von den Städtern mit dem Hinweis auf ihren Zugang zu Geld und anderen Waren nicht geteilt wird.

---

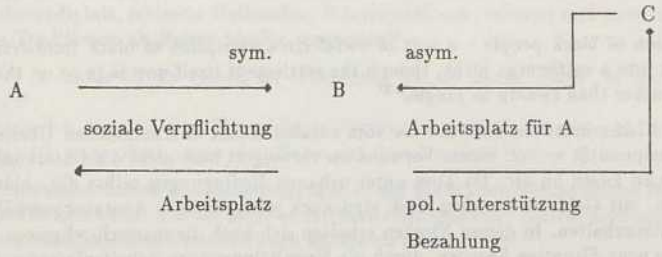
[27] Whitten, 1974b: 92; vgl. Lentz, 1988: 43f verweist auf eine neue Bedeutung der ethnischen Identität im Fall indianischer Migranten.

[28] Vgl. Birbeck, 1979; Stenghaas/Knobloch, 1978; Marris, 1979; Kohut, 1986. Die Diskussion um die Realität der sogenannten Slums ist so breit geführt worden, daß sie hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden muß.

Die im ruralen Bereich entwickelte, ökonomisch als fatalistisch zu kennzeichnende, religiös aber noch geglaubte Interpretation wird nach Jácome[29] im urbanen Kontext überlagert, jedoch nicht ersetzt durch eine analytische Kriterien entbehrende, politische Interpretation:

„Si Dios no me da hoy, me ha de dar mañana."
Wenn Gott mir heute nichts gibt, dann wird er mir morgen schon was geben.

Die Kriterien, die eine Subsistenzökonomie auf der Konsumseite prägen, bleiben auch bei etwas höheren Verdiensten erhalten, d. h. man arbeitet und verdient, um direkte Bedürfnisse möglichst umgehend zu befriedigen. Selten sind Verhaltensweisen planender Akkumulation, die unter den gegebenen sozio-ökonomischen Bedingungen nur in sehr geringem Ausmaß möglich wären.
Jede Form von Arbeitsplatz wird über bestimmte soziale – symmetrische und asymmetrische – Kontakte vermittelt. Im Bereich der symmetrischen Kontakte im afroesmeraldenischen Milieu wird die Vermittlung eines Arbeitsplatzes als Austauschobjekt innerhalb dyadisch-reziproker Beziehungen verstanden, im zweiten asymmetrischen Teil der Vermittlung entwickelt sich zwangsläufig eine spezifische Interpretation der Reziprozität im Sinne der Abhängigkeit meist von parteipolitischen Interessen und ihren kazikenhaften Vertretern:



Hier bestätigt sich die afroesmeraldenische Fähigkeit, die Whitten als zentrales Element sozialer Strukturen herausarbeitete, dyadische Kontakte für das eigene Überleben zu nutzen, auch wenn hierbei Abhängigkeit mit in Kauf genommen werden muß. Das Strukturationsschema A – B findet auch Einlaß in die verschiedenen Organisationen der Vorstadtviertel, um Schule, Licht, Wasser- und Abwasseranschluß zu erkämpfen, und wird erst dann gebrochen, wenn A oder B die Position von C erreicht und seine Kontakte nach den neu erworbenen Interessen im Sinne der Abhängigkeit umstrukturiert.
Trotz der Existenz von Gewerkschaften ist die arbeitsrechtliche Sicherheit aufgrund eines Überangebots von Arbeitskräften und der Tatsache, daß die afroesmeraldenische Population sich erst seit der Phase des Bananenexports in einem Übergang von Subsistenzproduktion und sporadischer Teilnahme an Rekollektion – Exportationsprozessen zu kapitalistisch organisierter abhängiger Arbeit befindet (s. 1.1.3.), nicht gewährleistet[30]. Afroesmeraldener mußten die neuen Spielregeln erst kennenlernen, um dann den für abhängige Arbeit im ruralen Bereich schon erwähnten Widerstand entsprechend und effektiv adaptieren und re-strukturieren zu können, womit unter gegebenen makroökonomischen Bedingungen noch kein Erfolg vorhergesagt ist.
Die erwähnte Analyse Jácomes gibt auch Aufschluß über die Art und Weise, wie Afroesmeraldener ihre spätestens mit der Errichtung einer eigenen Hütte behauptete Verwurzelung im urbanen Bereich deuten und interpretieren[31]: Die Mehrheit gibt als Berufsbezeichnung „selbstständig" („por cuenta propia") an (S. 169) und versteht sich damit schon in der Nähe der Mittelschicht

[29] Jácome, 1980: 248–271; 285.

[30] Ebda: 172f.

[31] Ebda; quantitative Angaben können nicht gemacht werden, da bei den Interviews nicht nach ethnischer Zugehörigkeit unterschieden wurde; weitere Seitenangaben im Text.

(S. 236), die Identifikation mit der eigenen Herkunft („campesinos") ist auf der ökonomisch-politischen Ebene sehr schwach, da diese Bindungen für sozio-ökonomisches Fortkommen kaum mehr aktivierbar sind. Trotzdem stellt Jácome in seinen Interviews eine im Vergleich zu anderen ekuadorianischen Städten starke Tendenz zur politischen Mobilisierung fest, die für den mehrheitlich afroesmeraldenischen Bevölkerungsanteil über die in 1.2. dargelegte Geschichte und Tradition des Widerstandes verständlich wird (S. 298, Anexo 4). Die den real-ökonomischen Verhältnissen nicht entsprechende Identifikation mit der Mittelschicht kann als ein Versuch verstanden werden, die aufgrund ökonomischer und rassischer Schranken nur marginal gewährte Inkorporation in die urbane Gesellschaft zu überschreiten und einen Ersatz für die scheinbar aufgegeben Traditionen auch kulturell festzumachen. Diese Identifikation beinhaltet für Afroesmeraldener immer eine Ausrichtung auf „blanqueamiento" (Weißer-werden), findet aber bislang noch ihr Gegengewicht im teilweisen und nur in der eigenen Nische manifestierten Rückbezug zum Herkunftsort, dessen ökonomische Situation und rassisch-ethnische Zuordnung eindeutig sind. Aufgrund der prekären ökonomischen Lage der Städte ist ein regelmäßiger Besuchsrhythmus im Dorf nicht möglich, da seitens der über Reziprozitätsstrukturen verbundenen Verwandten, im weitesten Sinn des Wortes, vom Besucher aus der Stadt Zugang zu nur monetär zu erwerbenden Waren erwartet wird. So kehren die meisten Afroesmeraldener erst dann zurück, wenn sie sich in entsprechender Weise an einem fast immer religiösen Fest beteiligen können. Ausnahmen bilden Todesfälle, für deren obligatorische Teilnahme gemäß traditioneller Kriterien die Beziehungen im urbanen Bereich aktiviert werden müssen, um zumindest leihweise die erwarteten Güter zu erwerben (s. 2.6.).
Dieser Rückbezug, auch wenn er sich nicht immer in Besuchen realisieren kann, ist umso wichtiger, als Afroesmeraldener in der Stadt einem permanenten kulturellen Druck ausgesetzt sind und ihr ökonomisches Überleben auch davon abhängt, ob es ihnen gelingt, sich kulturell anzupassen und die Werte einer als 'national' vorgestellten Kultur zu übernehmen, in der sie selbst nicht als aktive Kulturträger vorkommen. Ein Versuch, sich dem Druck der 'nationalen Kultur' zu entziehen, ist eine subjektiv eingeführte Trennung zwischen dem traditionell besetzten Bereich und dem der Stadt, mit deren Hilfe der Zusammenprall zweier Welten gemindert wird. Auch die Anpassung an die städtisch vermittelten Normen bringt selten die in Aussicht gestellte Teilhabe an ökonomischen Gütern und sozialer Stellung mit sich. Die bis auf wenige Ausnahmen individuell erfolgreicher, vertikaler Mobilität immer partielle Anpassung wird in Momenten der Rückkehr greifbar, die traditionelle Verhaltensweisen und Interpretationen reaktiviert, oder anläßlich eines Todesfalles in der Stadt, der trotz zu erwartender Diskriminierung ein Minimum an Reproduktion von – nun in einem weiteren Sinn – das Leben sichernden Riten notwendig macht (s. 2.6.). Besonders schwierig werden diese Rückkopplungsprozesse dann, wenn spezifischer Anpassungsdruck der sich an einer anderen Wertstruktur orientierenden Gesellschaft ein kulturelles Element in folkloristischer Weise einfordert. Dies gilt z. B. von der in allen nicht-wissenschaftlichen Texten über Afroesmeraldener als typisch bezeichneten „alegría" (Fröhlichkeit), Ausdruck eines spezifischen Lebensgefühls, das isoliert in die 'nationale Kultur' und Gesellschaft eingebracht werden soll.

Allein durch die Tatsache der Migration werden kulturell geprägte Bindungen nicht aufgegeben, wohl aber verändert und geschwächt, weil sie nicht mehr effektiv einsetzbar sind; die Grenzen des Herkunftsdorfes dehnen sich in vielfältiger Weise, aber nur punktuell auf die Städte aus[32]. Erst erfolgreiche sozio-ökonomische Integration in die Mittelschicht, auch wenn sie aus Gründen der Rassendiskriminierung nie vollständig möglich ist, kann einen Bruch bewirken, da nur so die Sicherheit des Überlebens und Bewahrens eines erreichten Status sich gänzlich aus anderen Strukturen bezieht, traditionelle Beziehungen auf der Grundlage der Reziprozität diese dagegen nur gefährden könnten und gleichzeitig die Anerkennung der nicht-negroiden Mittel- und Oberschicht eine auch kulturell gemeinte Absage an Afro-Esmeraldas verlangt. In geringerem

[32]Portes, 1983 stellt bei den Caribs in Belice dasselbe Phänomen fest.

Maße als unter indianischen Migranten wird Ethnizität bewußt und unter positivem Vorzeichen als Überlebensstrategie eingesetzt (s. Anm. 27). Einbrüche in diese Struktur, ein offenes Bekenntnis zu Afro-Esmeraldas, finden sich in den Werken einzelner, verspätet durch die Negritude beeinflußter Dichter wie A. Ortiz, N. Estupiñan Bass, und dem frühen A. Preciado. Der Versuch der zweiten Dichtergeneration (A. Preciado, O. Tenorio, u. a.), diese Ansätze in einer *afro*esmeraldenischen Bewegung der 70er Jahre zu konzentrieren und zu strukturieren, scheiterte nach kurzer Zeit[33]. Die dem Indigenismus parallel zu setzende Bewegung der Negritude fand in Esmeraldas nur bedingt Eingang. Als populäre Bewegung ist sie trotz gewisser Ansätze zu vernachlässigen.

1. 3. 3. Überleben zwischen Anpassung und Unabhängigkeit

Überleben, zunächst konkret ökonomisch, dann aber auch das Überleben als sozio-kulturelle, gesellschaftliche Gruppe ist für Afroesmeraldener in den ihnen bekannten und über den Rückgriff auf Tradition handhabbaren Formen immer weniger möglich. Sie finden sich zunehmend Bedingungen ausgesetzt, auf deren Gestaltung sie keinen Einfluß haben, die sich ihnen aber determinierend auferlegen.
Diese Tatsache ist soweit nichts Neues in der afroesmeraldenischen Geschichte. Schaffung und Entwicklung afroamerikanischer Kultur war immer ein Versuch, auf ein nicht zu beeinflussendes, von außen und oben bestimmtes Bedingungsgefüge zu antworten und erfolgte im Spannungsverhältnis zwischen Anpassung und Unabhängigkeit. Als Hypothese soll hier darüberhinausgehend formuliert werden, daß der Einbruch kapitalistisch bestimmter Ökonomie und der ihr entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen eine vergleichsweise große Herausforderung an die Neuformulierung des Verhältnisses Anpassung und Unabhängigkeit stellt.
Die afroesmeraldenischen Dörfer an den Flußläufen des Nordwestens haben ihren Charakter als unabhängige Nischen verloren, man kann sich nicht mehr aus ihnen heraus- und wieder zurückbewegen. Migration ist zur Einbahnstraße und damit definitiv geworden und wirkt ihrerseits über das Fehlen bestimmter Integrationsfiguren und über in Aussicht gestellte neue, über den Markt erreichbare Möglichkeiten auf die Dörfer zurück.
Afroesmeraldener drücken ihr Bewußtsein von diesem Sachverhalt in Erinnerungen an ein 'früher' aus, als nicht nur die Subsistenz gesicherter zu sein schien, sondern auch die sozialen Beziehungen noch anders und bedeutungsvoller („mehr Respekt"), ja sogar religiöse Zusammenhänge noch stimmiger waren (s. 1.6.1.). Diese Erinnerungen, auf die man im ruralen und urbanen Kontext häufig stößt, sind als Versuch zu werten, sich trotz notwendiger Anpassungsprozesse an einen Sicherheit vermittelnden, Bedeutung stiftenden Bereich rückzukoppeln.
Als erstes soll die Reaktion auf neue Herausforderungen am Beispiel schulischer Erziehung dargestellt werden. Sie hat in der gesamten Provinz nur eine sehr kurze Geschichte mit einem überdimensionierten Gefälle zwischen Stadt und Land. Es erübrigt sich fast, eigens zu betonen, daß die schulisch vermittelten und normativ erscheinenden Inhalte nicht auf esmeraldenische und schon gar nicht auf afroesmeraldenische Realität bezogen, sondern einem als national behaupteten Ideal von Modernisierung und Entwicklung verpflichtet sind, einer Realität, die – auch kulturell vermittelt – ihren Ausdruck in den Kernarealen der Städte findet, dem Lebens- und Erfahrungsraum, der afroesmeraldenischen Möglichkeiten entzogen, oder nur über dort geleistete Dienstleistungen zugänglich ist.
Sehr schnell hat die schulische Erziehung unter Afroesmeraldenern an Bedeutung gewonnen, weil deutlich wurde, daß sie eine notwendige, aber auch erreichbare Zugangsmöglichkeit zu einer

[33] In den 1970er Jahren entwickelte sich eine kleine afroesmeraldenische Bewegung, ihre Ex-mitglieder finden sich jetzt in verschiedenen linksorientierten, politischen Parteien; zur kritischen Diskussion um Negritude vgl. Bastide, 1969a: 195–207; Ortiz, 1972; Depestre, 1982.

Integration in die dominant urbane Gesellschaft darstellt[34]. Afroesmeraldenische Bevölkerung nahm diese Möglichkeit aufgrund ihrer doppelten, ökonomisch und ethnisch bestimmten, Außenseiterrolle auf und fordert ihren Ausbau in ländlichen Gebieten. Es geht ihnen nicht um ein wie immer geartetes Bildungsideal, sondern um den Zugang zu bestimmten Fähigkeiten, wie Schreiben und Lesen, die sich immer deutlicher als unabdingbare Voraussetzungen für eine Integration in städtische Arbeitsprozesse erweisen. Afroesmeraldener eignen sich das von staatlicher Seite erfolgte Angebot schulischer Bildung als neue Überlebensstrategie an, bestimmen selbst deren Bedeutung und nutzen und benutzen sie selektiv, haben aber auf die vermittelten Inhalte keinen Einfluß. Auch diese aktive Position gegenüber schulischer Bildung kann nicht verhindern, daß kulturspezifische Inhalte, Lebensweisen und Interpretationen, die über die Sozialisation und das gemeinschaftliche Leben vermittelt werden, nicht nur an Bedeutung verlieren, sondern zunehmend als in diesem Integrationsprozeß hinderlich zurückgewiesen werden.
Die Schule verstärkt die Orientierung nach außen, die schon in der Subsistenzökonomie afroesmeraldenischen Zuschnitts angelegt ist, und verhindert eine Rückorientierung, weil sie andere Werte und Bedürfnisse festlegt. Die entstehende Entfremdung wird deutlich in kulturell nicht adäquatem Verhalten, in Unverständnis und Unkenntnis und wird vornehmlich von den Alten bedauert, deren Wissen, wenn nicht alle, so doch einige Kanäle der Weitervermittlung verloren hat, weil es in einer auf Modernisierung zielenden Orientierung scheinbar keine Funktion mehr erfüllt und als Rückständigkeit abgelehnt wird (s. 1.6.1.).
In diesem Prozeß kommt der Schule, z. T. auch dem Radio besondere Bedeutung zu, da andere Innovationen aufgrund der wenig erschlossenen geographischen Lage des Nordwestens kaum wirksam wurden. Im Zusammenhang mit den Überlebensstrategien ist schulische Bildung in ihrer kaum inhaltlichen, sondern formalen Bedeutung effektiver als traditionelle, denn sie bietet Möglichkeiten, ökonomisch relevante Sachverhalte im begrenzten Rahmen zu kontrollieren, die sich dem traditionell strukturierten Zugriff entziehen. Da, wo es um Kontrolle anderer, auch lebenswichtiger Bereiche, wie z. B. magisch-medizinische Heilungen und Religiosität geht, konnte sie keine Alternative bieten. Versuche bikultureller Schulbildung gibt es in Ekuador nur in wenigen Experimentierschulen indianischer Bevölkerung.
Noch an einem zweiten Beispiel soll dieses Spannungsverhältnis dargestellt werden: dem Zusammenhang zwischen sozialen Beziehungen (s. 1.4.) und ökonomischem Überleben. In einer sich zunehmend monetär bestimmenden Ökonomie müssen die Strukturen reziproken Austausches als solche und in ihrer Effektivität für das Überleben aller zerbrechen. Wie dargestellt, sind sie möglich und effektiv, solange Produkte (Gebrauchswerte) ausgetauscht werden, zu denen alle, wenn auch nicht permanenten, so doch potentiellen und sich immer wieder bestätigenden Zugang haben, können aber nicht mit dem Austauschobjekt „Geld" weiter bestehen, da hier der Zugriff für alle erschwert und nur in ungleichem Maß möglich ist. Wenn nicht-traditionelle Werte, Waren, die nur über Markt und Geld erreichbar sind, traditionelle, wie die Beteiligung an Austauschprozessen, zunehmend ersetzen, kann allgemeine Reziprozität nur symbolisch zum Ausdruck kommen, z. B. in Grußformeln, nicht aber ihren Beitrag zum Überleben der Gemeinschaft leisten. Für das ökonomische Überleben sind die einzelnen Haushalte zunehmend auf sich gestellt und isoliert (s. 1.4.1.). Der Kreis derer, die für das Überleben des einzelnen und v. a. für ökonomisch noch nicht oder nicht mehr aktive Personen Verantwortung tragen, tendiert dazu, immer enger zu werden. Gegenläufige Verhaltensweisen – im urbanen und ruralen Bereich in unterschiedlicher Gewichtung – sind noch sichtbar, v. a. unter denen, die sich in

[34]Vgl. Guerrero, 1985; García Canclini, 1982. Über die Funktion von zentral gesteuerter schulischer Bildung und ihrer Tendenz zur kulturellen Nivellierung ist v. a. im Zusammenhang mit zweisprachigen Schulen für indigene Volksgruppen, die, wie das Beispiel Mexikos vielleicht am besten zeigt, in keinster Weise unumstritten sind, viel diskutiert worden. Die Teilnahme an einem zu diesem Thema organisierten Seminar von Ricerca e Collaborazione im Dezember 1986 in Rom ermöglichte mir einen Einblick in die jüngste Diskussion. Von einer gezielteren Einflußnahme durch Entwicklungsprojekte, wie die des DRI seit 1980 in der Provinz Esmeraldas, ist der Nordwesten aufgrund profit- und erfolgsorientierter Überlegungen seitens des SEDRI verschont, vgl. Martínez, 1983. Vgl. Hinzen 1982 zum Verhältnis Bildung und Entwicklung.

der neuen ökonomischen Ordnung (noch) nicht erfolgreich integrierten, d. h. die den Ausstieg aus der in Subsistenzökonomie überlebenden Unterschicht nicht geschafft haben. Gegenseitige Unterstützung, Ausweitung des Verwandtschaftsnetzes auf fiktive und rituelle Kontakte vollzieht sich, wo dies auf der Ebene der Naturalien noch möglich ist, weiterhin. Religiöse Feste, sowie durch Krankheit und Tod hervorgerufene Krisensituationen reaktivieren das immer noch vorhandene Potential traditioneller Strukturen und können insofern als Momente sozio-kulturell relevanter Reproduktion angesprochen werden.

Der Versuch, im Nordwesten Bauernorganisationen einzuführen, die sich die gemeinsame Kontrolle über die monetär bedeutsamen Produktions- und Kommerzialisierungsprozesse zur Aufgabe machten, kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Die Gründe hierfür sind vielschichtig: Neben der konjunkturell-politischen Lage, in der Selbsthilfeorganisationen, die sich ohne staatlichen Dirigismus entwickeln, allgemein geringe Überlebenschancen haben, ist auch zu berücksichtigen, daß die bestehenden, von außen initiierten Organisationen nicht oder nicht ausreichend an Traditionen der kulturell geprägten Gemeinschaftlichkeit und Zusammenarbeit anknüpften und zu schnell gesamtlateinamerikanische Erfahrungen aus dem Bereich indianischer oder mestizischer Bauernorganisationen übertrugen[35].
Ohne weitere Beispiele aufzuführen, läßt sich zusammenfassend sagen, daß unter den Bedingungen kapitalistischer Ökonomie traditionelle Mechanismen des Überlebens keine ausreichende Kontrolle über ökonomische Güter und Zugang zu den notwendig gewordenen Tauschwertprozessen ermöglichen. Eine genaue Untersuchung über die entstehenden Brüche, die spezifischen Formen der Anpassung oder Aneignung, die Rückwirkung der Diskontinuität und die kreativ neu geschaffenen, unabhängigen Nischen kann für den sozio-ökonomischen Bereich hier nicht geleistet werden. Allerdings war es notwendig, auf diese Zusammenhänge in vorgegebener Kürze hinzuweisen, um die Bedeutung der kulturellen Prozesse, die bislang im Rahmen dargestellter Diskontinuitäten Kontinuität in spezifischer, keineswegs aber ungebrochener Weise gewährleistet haben, ausloten zu können.

1. 4. CAMBIO DE BRAZOS – SOZIALSTRUKTUREN ZWISCHEN GEMEINSCHAFT UND INDIVIDUALITÄT

Sozialstrukturen waren bei der Diskussion um die Überlebensstrategien nicht auszuklammern, erschöpfend können sie auch im folgenden nicht behandelt werden. Es kann nur darum gehen, einige zentrale Aspekte und Konzepte herauszuarbeiten, die zum Verständnis afroesmeraldenischer Kultur allgemein und der Totenriten im besonderen beitragen können.

1. 4. 1. Afroesmeraldenische Familie

Was innerhalb der afroesmeraldenischen Kultur Familie bedeutet, soll v. a. mit dem häufig verbalisierten Grundsatz: „Aquí todos somos familia“ (Hier, in diesem Dorf, an den Ufern dieses Flusses, sind wir alle eine Familie) dargestellt werden, um von Anfang an eine mißinterpretierende, ethnozentrische Tendenz zu vermeiden, die in zahlreichen Arbeiten vor allem dann sichtbar wird, wenn die ‘Instabilität der afroamerikanischen Familie’, die das scheinbar universale Konzept der Kernfamilie impliziert, thematisiert wird[1]. Für eine terminologisch klare Unterscheidung werden die Definitionen von González aufgegriffen:

---

[35]Dies wurde am Beispiel der OCAMEN (Organización Campesina Esmeraldas Norte) deutlich, die – durch die katholische Kirche 1982 initiiert – ihren Sitz in Borbón hat, ihre Verwurzelung in der Bevölkerung ist gering. Auch traditionelle Formen gegenseitigen Mißtrauens wurden bei der Verteilung von Verantwortlichkeiten und Zuständigkeiten zu wenig berücksichtigt.

[1]Vgl. Foster, 1983: 208–210; Smith, 1970: 55; Kunstadter, 1965: 63f; Gutiérrez de Piñeda, 1975.

„Der Begriff 'Haushalt' wird der kooperativen Gruppe, die eine gemeinsame residentiale Struktur aufrechterhält und sich an ihr beteiligt, vorbehalten."
„'Familie' scheint am besten in Kriterien von Verwandtschaftsbeziehungen definiert zu werden, d. h. die verschiedenen Typen von Familie können in den Begriffen der verwandtschaftlichen Beziehungen beschrieben werden, die unter den Mitgliedern, die sich als einer Einheit zugehörig betrachten, existieren."[2]

Neben der häufigen Form der Zusammensetzung eines afroesmeraldenischen Haushalts: zwei Partner, ihre Kinder und Kinder aus früheren Beziehungen, v. a. der Frau, existieren auch andere, wie z. B. die deutlicher matrifokale Form, wobei eine Frau mit ihren Kindern, ihrer Mutter und/oder Kindern ihrer Töchter zusammenlebt, oder begrenzt auf zwei Generationen: die Frau mit ihren Kindern und wechselnden Partnern zusammen einen Haushalt bildet. Die Grundlage und das integrierende Element eines Haushalts ist also nicht unbedingt durch eine affektive Beziehung, sondern vornehmlich durch die v. a. über die Frau vermittelte Blutsverwandtschaft gegeben, die durch affektive Beziehungen streckenweise ergänzt wird. Gleichzeitig werden Verwandte, die momentan keinem eigenen Haushalt zugehören, zeitweise aufgenommen. Auch Kinder anderer Paare leben auf eigenen Wunsch oder den ihrer Mutter, fast nie den des Vaters, dessen Zuständigkeit hier überschritten wäre, im Haushalt mit.

Alle Mitglieder eines Haushalts, in eingeschränkter Weise auch Alte und kleine Kinder, nehmen ihre spezifische Verantwortung für seine Reproduktion, die materielle ebenso wie die soziokulturelle, wahr[3]. Dabei werden die Aufgaben und Zuständigkeitsbereiche verschieden verteilt: tendentiell betrifft die Vorrangstellung der Frau v. a. die haushalts- und kommunitätsinterne Stabilität, wogegen der Mann über Mobilitätsstrukturen die Verbindungen des weiteren Verwandtschaftssystems über die Dorfgemeinschaft hinaus reaktiviert[4]. Sowohl Frauen als auch Männer verstehen sich und ihren Haushalt als Teil eines Verwandtschaftsnetzes, das durch die Abstammung definiert wird, dessen Bindungen stärker sind als die des Paares und so eine permanent offene Rückzugsmöglichkeit darstellen[5]. Für die Reproduktion und Reaktivierung dieser Bindungen verfügen Männer und Frauen über je eigene Mechanismen. Die des Mannes: Austausch von Arbeitskraft („cambio de brazos"), die von Whitten beschriebenen sozialen Abläufe in „cantina" (Kneipe) und „salón" (Tanzlokal), bei denen Rum, Tanzpartnerinnen, Anerkennung beim Erzählen von „cuentos" (Volkserzählungen), von „décimas" (Gedichten) und ausgeschmückten Schilderungen eigener Erfahrungen und Erlebnisse ausgetauscht werden, beschreiben einen größeren Radius[6]. Die sozialen Mechanismen der Frau sind meist auf die Dorfgemeinschaft begrenzt. Sie ist zuständig für die Verteilung des Mehrprodukts unter Verwandten, wobei eine gewisse Tendenz zu beobachten ist, gemäß der sie ihre weiblichen Verwandten bevorzugt; nach der Geburt eines Kindes oder im Krankheitsfall übernehmen diese weite Teile ihrer Hausarbeit.
Neben der zentralen Stellung der so bestimmten Familien ist unter dem einleitend genannten Stichwort noch anzumerken, daß freiwillige, freundschaftliche Beziehungen, sofern sie nicht rituell begründet werden (s. 1.4.2.), ebenfalls in Termini von Verwandtschaftsbeziehungen strukturiert sind. So nennen sich Freunde/-innen oft „primo/-a" (Cousin, -e), junge Männer bezeichnen

---

[2]González, 1970: 320f; zum Vergleich mit der ausgedehnten Familie afrikanischer Kulturen, vgl. Sudarkasa, 1980: 40f.

[3]Vgl. Lomax, 1970: 192 bzgl. der Aufteilung von Verantwortung im afrikanischen Kontext, s. 1.3.1.

[4]Vgl. Whitten, 1974a: 141f.

[5]Vgl. S. Price, 1978: 344, für die Maroons bestätigt sie diesen Unterschied anhand des Umgangs mit Reziprozitätsverpflichtungen.

[6]Whitten, 1974a: 130–132; 140–142; „cuentos" sind Volkserzählungen der mündlichen Tradition und „décimas" Gedichte, die einer bestimmten, aus Spanien übernommene Struktur unterliegen. Zu den „cuentos" vgl. García Salazar, 1979; 1984/855 und andere Sammlungen anonymer Erzählungen durch die ekuadorianische Zentralbank; zu den „décimas" vgl. Hidalgo Alzamora, 1982.

ältere, nicht mit ihnen verwandte Frauen meist als „tía“ (Tante) usw. Mintz/ Price, H. Foster u. a. erklären dieses in allen afroamerikanischen Gesellschaften auffällige Phänomen mit ihrer geschichtlichen Erfahrung, gemäß der ausgehend von klar strukturierten, unilinearen afrikanischen Familien im amerikanischen Kontinent Beziehungen und Gemeinschaft über familiarisierende Formen aufgebaut wurden[7]. Kernkonzept und Organisationsprinzip von Gemeinschaft ist in afroamerikanischen Gesellschaften, jetzt über bilineare Abstammung, die rekonstruierte Familie mit Tendenz zur Matrifokalität, die über die Anwendung ihrer Terminologie auch nicht blutsverwandte Mitglieder der Gemeinschaft miteinbezieht.
Es ist auffällig, daß die vielfältigen, realen und fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen in Interaktionen, besonders in rituell vorgegebenen, wie bei Totenriten, häufig verbalisiert werden, um sich gegenseitig der bestehenden Verpflichtung zu Respekt und Hilfeleistung (s. 1.4.3.) und der mit ihr gegebenen Sicherheit zu vergewissern und sie zu reaktivieren. Dagegen findet sich unter Verwandten im dargelegten weiten Sinn des Wortes selten eine offen formulierte Bitte. Neben den deutlichen Formen der Anrede, die auf die Beziehung Bezug nehmen, realisiert sich diese in Absprachen zum Austausch der Arbeitskraft oder im Austausch von Mehrprodukten. Die verbale Betonung der fiktiven, innerethnischen Verwandtschaftsbeziehung oder ihr Ausdruck in konkreten sozialen Abläufen im pluriethnischen Raum, z. B. der Städte, läßt sich hypothetisch als Reaffirmation ethnischer Zusammengehörigkeit verstehen.
Aus allgemein afrikanisch zu bezeichnendem Erbe lassen sich im Zusammenhang mit Familienstrukturen noch weitere Spuren finden. Diesen soll nachgespürt werden, ohne auf die Diskussion darüber, ob es sich im amerikanischen Kontinent angepaßte afrikanische Retentionen oder um unter Bedingungen der Sklaverei neu entwickelte Strukturen handelt, einzugehen (s. 1.2.1.). In vielen Dörfern, die zu Zeiten der verschiedenen wirtschaftlichen Booms neu errichtet wurden, beziehen sich die Bewohner noch heute auf einen namentlich bekannten Gründer zurück, der zwar nicht mit einem Clangründer oder Ahnen verwechselt werden darf, da auch die Beziehungen rückwärts aus dem eigenen Dorf hinaus in das Herkunftsdorf des Gründers bekannt sind, dessen integrative Funktion aber nicht zu leugnen ist[8].
In den familiär organisierten Sozialstrukturen werden alle innerhalb der Dorfgemeinschaft anfallenden Aufgaben übernommen[9]. Auch die Normen des Verhaltens werden über soziale Kontrolle bewahrt und durchgesetzt. Jedes Dorfmitglied erhält eine Position innerhalb der Gemeinschaft über seine familiären Beziehungen zu anderen. Dabei sind auch die Verbindungen unter Familien, also nicht nur zwischen zwei Personen, von Bedeutung, die durch den Aufbau ritueller oder fiktiver Verwandtschaftsbeziehungen, aber in gewisser Weise auch durch den Austausch von Frauen hergestellt werden[10]. Zwischen den großen und alten Familien der beiden ehemaligen kolonialen Goldminen Wimbí und Playa de Oro ließ sich bis vor kurzem eine solche Verknüpfung von Familien beobachten, die v. a. für die religiös-kulturellen Ereignisse von Bedeutung war. Auch der Abbruch dieser Verbindung – begründet damit, „daß die aus Wimbí“ sich über nichttraditionelle Werte, wie Kleidung, als wohlhabender darstellten, während die Bevölkerung von Playa de Oro, aufgrund ökonomischer Nachteile, die sich aus der geographischen Lage ergeben,

---

[7] Mintz/ R. Price, 1976: 35ff; H. Foster, 1983: 201; 217f. Mintz/R. Price, ebda: 37 führt sogar an, daß sich bei konstanten Verhältnissen innerhalb einer Plantage in der Karibik unilineare Verwandtschaftstrukturen und ein entsprechend komplexer Ahnenkult durchsetzten. Bastide, 1969a: 119 zitiert in Steger, 1970: 136 verweist auf die soziale Strukturierung in Anlehnung an Verwandtschaftsbeziehungen schon auf den Sklavenschiffen.

[8] Vgl. Friedemann, 1966/69a; 1974b; (s. 1.3.1., Anm. 13) bzgl. afrikanischer Strukturen vgl. H. Foster, 1983: 204; Sudarkasa, 1980: 38–40; zu ihrer Bedeutung unter den Maroons, vgl. R. Price, 1981; zum Ahnenbegriff, (s. 2.1.2., Anm. 57.)

[9] Vgl. H. Foster, 1983: 203 zur politischen Organisation in sogenannten staatenlosen afrikanischen Gesellschaften: „conceptually complex and organizationally simple“.

[10] Hierbei ist der Unterschied zwischen afrikanischem, vgl. H. Foster, ebda: 205–208, und afroesmeraldenischem, vgl. Whitten, 1974a: 131f, Austausch von Frauen nicht gering zu schätzen: als Tanzpartnerinnen, u. U. als Begleiterin einer Nacht einerseits und als Ehefrauen andererseits. „Men use women to help solidify male-male associations on which any person depends for aid in work-a-day-life.“ (Whitten, 1974a: 113)

dazu nicht im Stande war – läßt sich als eine allmählich entstehende Unfähigkeit von Bevölkerung und Repräsentanten in Playa de Oro verstehen, den durch die Reziprozität festgelegten Verpflichtungen nachzukommen, bzw. als Zeichen dafür, daß soziale Anerkennung mittlerweile über andere und marktabhängige Symbole verläuft.

Im sicheren und stabilen Rahmen der Familienzugehörigkeit bewegt sich der Haushalt aktiv. Das, was gemeinhin als Instabilität afroamerikanischer Familien bezeichnet wird, bleibt im folgenden als Instabilität der affektiven Partnerbeziehungen noch näher zu betrachten:
Aufgrund fehlender Schul- und Ausbildungsmöglichkeiten hat der Lebensabschnitt der Jugend in der individuellen Entwicklung nur geringe Bedeutung. Relativ früh, zwischen 15 und 18 Jahren, sind ein junger Mann und eine junge Frau aus biologischen und ökonomischen Gründen in der Lage, einen eigenen Haushalt – zunächst auf der Grundlage ihrer Partnerbeziehung – zu gründen. Erst damit, genauer mit den ersten sexuellen Erfahrungen eines Mannes und der ersten Schwanger- und Mutterschaft einer Frau, werden beide als erwachsen betrachtet, was sich direkt an den unterschiedlichen Totenriten ablesen läßt (s. 2.1.; 2.2.)[11].
Daraus ergibt sich ein sozialer Druck zum baldigen „compromiso“[12], ebenso wie zur rasch darauf sich einstellenden Nachkommenschaft.
Strukturen, wie die einer Verlobungszeit, sind schwach ausgeprägt und sozial fast unsichtbar[13].
Im ländlichen Bereich, in dem sich die bisherigen Darlegungen bewegen, sind es traditionelle und religiöse Feste, die Gelegenheit zum Aufbau oder zur öffentlichen Bekräftigung von Beziehungen geben. Die Entscheidung zum gemeinsamen Leben liegt bei den Partnern und nur formal bei den Eltern, v. a. der Braut, die ihre Zustimmung nur selten verweigern. Voraussetzung der Entscheidung ist die idealisierte Vorstellung, daß der Mann seine Frau ernähren muß, die sich als konkrete Bedingung darauf reduziert, daß er über eine ökonomische Grundlage, Land und Werkzeuge, sowie über ein Haus verfügt, wobei auch die Frau von ihren Eltern ein Verfügungsrecht über Boden mitbringt.
In Dörfern, in denen musikalische und festliche Traditionen noch lebendig sind, vollzieht sich am Tag nach der ersten gemeinsamen Nacht ein mit Trommeln (Männer) und Liedern (Frauen) begleiteter Umzug („parranda“) mit dem Paar zu den Verwandten und Paten, zuerst denen der Frau, danach auch denen des Mannes, die die neue Verbindung segnen und – meist der jungen Frau – Ratschläge geben, wie sie sich zu verhalten habe, um die Stabilität der Beziehung und des neuen Haushalts möglichst lange zu gewährleisten[14]. Ein während des Umzugs gesungener Vers bringt dies zum Ausdruck:

„Porque te casaste	Du hast geheiratet,
tuviste razón,	da hast du recht,
ahora cumplirás	jetzt erfüll' aber auch
con tu obligación.“	so recht die Pflicht.

[11] Neben dem Ritual für Kinder, Chigualo, und dem für Erwachsene, „velorio/novenario“ gibt es eine Mischform für Jugendliche. Dahinter steht eine interessante Konzeption, die davon ausgeht, daß Sünde mit ihren Konsequenzen für die Seele und die Fortsetzung des Lebens mit Sexualität in Zusammenhang steht, als solche unvermeidlich ist und infolgedessen bestimmte Riten notwendig macht (s. 2.2.2.2.).

[12] Nicht nur afroesmeraldenisch bezeichnet man eine nicht nur zufällige und kurzfristige Bindung eines Paares mit gewisser gegenseitiger Verpflichtung als „compromiso“.

[13] Verabredungen werden meist unbeobachtet getroffen und über gleichgeschlechtliche Freunde vermittelt; in Institutionen ausgeprägt findet sich dieses Verhalten noch in Palenque San Basilio/ Kolumbien, nicht mehr jedoch an der kolumbianischen-ekuadorianischen Pazifikküste; vgl. Escalante, 1964: 596–598; während meines kurzen Aufenthaltes 1986 in San Basilio konnte ich dies in Gesprächen bestätigt finden.

[14] Die Darstellung bezieht sich auf eine, mir nur einmal mögliche Beobachtung in Playa de Oro, in der Literatur habe ich sie bislang noch nicht erwähnt gefunden. Nach Aussagen der Informanten wird ein solches Fest, das sich traditionell über einige Tage hinzog, nur beim ersten „compromiso“ gefeiert.

Abschließend trinkt, singt, tanzt und plaudert man in den Häusern der Bewohner, die dazu einladen, und später im meist neuen Haus des Paares, zuweilen auch im vorläufig bezogenen Haus der Eltern des Mannes; es besteht eine neo- oder patrilokale, nie aber matrilokale Struktur. Dieser Feier, die durch die materiellen (v. a. Rum) und kreativen (Musik, „décimas", Tanz) Beiträge aller Beteiligten gestaltet wird, folgt selten eine zivile und noch seltener eine kirchliche Eheschließung, die, wenn überhaupt, erst nach langen Jahren des gemeinsamen Lebens oder kurz vor dem Tod eines der Partner nachgeholt wird[15]. Dies nicht nur, weil die ökonomischen Voraussetzungen, sowie die zivilrechtliche und kirchliche Administration und der entsprechende soziale Druck weitgehend fehlen, sondern hauptsächlich aus kulturell und historisch zu verstehenden Gründen: Im Bewußtsein der afroesmeraldenischen Bevölkerung scheint die Abwesenheit äußerer Zwänge am ehesten die freiwillig erhaltene Beständigkeit einer solchen Beziehung zu gewährleisten. Dahinter steht eine eigene Vorstellung des „compromiso": „hay que ver si hay comprensión" (man muß erst sehen, ob wir uns verstehen). Das Verständnis, das die Basis des „compromiso" darstellt, zeigt sich erst in der täglichen und alltäglichen Zusammenarbeit, dem Teilen von Aufgaben für Aufbau und Erhalt des Haushalts, aber auch im Umgang mit Krisensituationen des „compromiso", auf die die meisten Ratschläge während der Feier abzielten. Zum Verständnis dieser Tradition muß die kollektive Erinnerung an Erfahrungen der Sklaverei veranschlagt werden. Unter den Bedingungen der Sklaverei wurden aus Produktivitätsgründen Ehen häufig verhindert, Zeugung von Nachkommenschaft, d. h. neuer Arbeitskraft, aber gefördert, während der Besitzer trotz behaupteter Monogamie und Monogynie sein sexuelles Recht über Sklavinnen frei ausübte (s. 1.2.2.). Die Dimension der Kränkung des afrikanischen und afroamerikanischen Mannes ist hierbei nicht zu unterschätzen. Außerdem relativiert die dargelegte primordiale Bedeutung der durch Abstammung und Blutsverwandtschaft definierten Familie die Partnerbeziehung. Die Feier läßt sich folglich nur bedingt als Übergangsritus parallel zu Taufe (s. 1.4.2.) und Totenriten (s. 2.1.; 2.2.) deuten, zu wenig eigenständige Bedeutung wird den beiden Stadien des Ledig- und Verheiratetseins kulturell beigemessen.

Das in der 'Heirats'-feier sozial bestätigte und akzeptierte Paar erhält die Bindungen zur jeweils eigenen Familie aufrecht, während es auf baldige Nachkommenschaft hofft. Wenn Kinder in den ersten Jahren ausbleiben, liegt der Abbruch der Beziehung nahe, umgekehrt bedeuten sie allerdings keine absolute Stabilität[16]. Dennoch sind es gemeinsame Verantwortung und geleistete Anstrengung für den Haushalt, die das Paar verbinden, während dem afroesmeraldenisch nur abstrakt denkbaren Ideal von Treue geringe Bedeutung zukommt. In der kulturell bedingten Vision von Haushalt und Partnerschaft beinhaltet die genannte Kollaboration gleichzeitig für beide relative ökonomische Unabhängigkeit und einen eigenen sozial strukturierten Raum.

Männer erklären ihre widersprüchliche Auffassung von Treue so, daß sie über ihre Frau („la propia" – die eigene) ein Monopolrecht behaupten, während alle anderen Frauen, auch die „comprometidas" (mit fester Bindung; „la ajena" – die fremde), d. h. nicht nur die ungebundenen („la segunda" – die zweite), ihnen zugänglich sind. Frauen leben demzufolge dieselbe Realität, ohne sie allerdings öffentlich in dieser Weise zu manifestieren[17]. Aufgrund des real und rituell

[15] Zahlen von 1974 nennen für die gesamte Provinz nur 19,18% zivile und 5,5% kirchlich verheiratete Paare unter der Bevölkerung über 12 Jahren, vgl. Herrer, 1979: 21–25. Aufgrund der Veränderungen innerhalb der Städte und großer kirchlicher Bemühung in den letzten 10 Jahren könnten sich jetzt u. U. höhere Zahlen ergeben.

[16] Unter Männern hört man folgende Kommentare zur fehlenden Nachkommenschaft: „Para qué trabajo si no hay cría?" oder „Para qué Ud. la tiene / mantiene si no le da hijos?" Kinderlosigkeit, auch im Zusammenhang mit dem großen Wert, den viele afrikanische Kulturen der Fruchtbarkeit zuordnen und die sich in den Totenriten spiegelt (s. 2.3.), wird der Frau als Mangel angelastet, aber auch als Folge magisch verursachten Schadens behandelt. Die vielfältigen magisch-religiösen Praktiken zur Vermehrung der Fruchtbarkeit, ebenso wie der Schutz, unter dem die Frauen nach der Geburt 40 Tage lang stehen (in dieser Zeit dürfen die Männer sie nicht 'belästigen' („molestar"), und Teile ihrer Arbeit werden ihr abgenommen), sind weitere Belege.

[17] Ein Mann erfährt seine Bestätigung über öffentliche be- und anerkannte Abenteuer aller Art, im Sinne des machismo auch über die Zahl der Frauen und der gezeugten Kinder, während die Frau sich mehr in den ihr direkter obliegenden Aufgaben zur Reproduktion des Haushalts bestätigt.

gegebenen Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den meisten Bewohnern eines Dorfes und der kulturell bestimmten Interpretation des Verwandten zu zollenden Respekts, der sexuelle Beziehungen eindeutig ausschließt, ist Whitten Recht zu geben, wenn er sagt:

„Männliche Mobilität – horizontale, räumliche, sozio-ökonomische – führt möglicherweise zur Polygynie und zu mehreren Frauen“[18].

Bei diesen Kontakten ergreift der Mann die Initiative, aber die Frau bewahrt sich die Möglichkeit der Entscheidung. Sexuelle Erlebnisse gelten insofern als etwas, das die Frau dem Mann gewährt, worauf er wiederum mit einer materiellen Zuwendung im Sinne der Reziprozität reagiert. Solche Beziehungen können einmalig oder kurzlebig sein, können sich aber auch – im Fall einer alleinstehenden Frau und aus ihrer Beziehung mit einem „comprometido“ hervorgehenden Kindern – zu einem zweiten „compromiso“ entwickeln. Insofern stellen sie auch einen der Überlebensmechanismen der Frauen dar, die ohne die Unterstützung eines Mannes in der Rolle des Partners und Vaters einem Haushalt vorstehen.
Die Beziehung zweier Frauen eines Mannes ist vorrangig durch das Interesse beider am ökonomischen Beitrag des Mannes zum Überleben des Haushaltes geprägt. Öffentliche Streitigkeiten sind selten, da den Frauen sozial das Recht zu Streit untereinander nur dann zugestanden wird, wenn sie das Haus der jeweils anderen Frau, den ihr eindeutig zugeschriebenen Bereich, betreten. Beide allerdings machen ausgiebigen Gebrauch von magisch-religiösen Praktiken, um ihren Mann an sich zu binden oder der anderen Frau Schaden, v. a. in Form von Kinderlosigkeit, zuzufügen. Ähnliche Praktiken werden auch zur Prävention polygyner Beziehungen des Mannes angewandt[19]. Nicht immer ist es möglich, den ersten „compromiso“ aufrechtzuerhalten, das hängt v. a. von der Bereitschaft des Mannes ab, die die Frau durch die Art, wie sie ihre Eifersucht und Konkurrenz manifestiert oder verbirgt, zu beeinflussen sucht. Nach denselben Kriterien kann auch die zweite Beziehung nach einiger Zeit und trotz gemeinsamer Kinder wieder abgebrochen werden, wobei der Unterhalt für die Kinder meist nicht gewährleistet ist. In seltenen Fällen werden sie in den Haushalt des Mannes mitaufgenommen. Diese Art, neue Beziehungen aufzubauen, sie neben alten oder statt ihrer weiterzuführen, die von den Männern aktiv behauptet wird und im Sinn des „machismo“ ihnen Anerkennung verschafft, schließt auch die Frauen, auf welche polygyn lebende Männer ein Monopolrecht behaupten, mit ein. Da sie nur durch die ökonomischen Einschränkungen, nicht aber in ihrer Struktur begrenzt ist, hat sich in der Literatur der Begriff „fortlaufende („serial“) Polygynie“ durchgesetzt, wie sie sich in dem für afroesmeraldenische aktuelle Verhältnisse vielleicht überspitzten, aber strukturell angemessenen Modell Freilichs zeigt: Ein Mann, der die Nacht bei anderen Frau verbringt, oder unterwegs ist, wobei ihm das sexuelle Erlebnis hierbei allgemein unterstellt wird, oder seine Frau verlassen hat, macht sein Haus frei für einen anderen, der mit seiner Frau Beziehungen aufnimmt, während in dessen Haus ein anderer Mann mit dessen Frau ... etc.

Die Darlegung der fortlaufenden Polygynie gibt den Blick frei für den in der Diskussion afroamerikanischer Sozialstrukturen ebenfalls häufig genannten Begriff der Matrifokalität[20], über

---

[18]Whitten, 1974a: 141. Freilich, 1961 hat für die Strukturen der unter dem Begriff der „serial polygyny“ zusammengefaßten Verhaltensweisen für den afrokaribischen Raum anhand seiner Strukturmodelle die größten Parallelen zum Modell der Plantagensklaverei festgestellt.
Afroesmeraldenische männliche Informanten gaben an, daß noch ihre Väter oder Großväter 2 bis 7 Frauen hatten, die in einem Haus zusammenwohnten und durch Einsatz von Magie am Streiten gehindert wurden, ein eventueller Wahrheitsgehalt dieser Aussage läßt sich nicht mehr eruieren. Aktuell haben nur wenige Männer zwei Frauen und Familien, für die sie auch Verantwortung übernehmen, was sie selbst mit Bedauern auf fehlende ökonomische Möglichkeiten zurückführen, außereheliche Kinder dagegen sind häufig.

[19]Vgl. Gutiérrez de Piñeda, 1955: 47; Mallol de Recasens/Recasens, 1962. Die meisten Praktiken beruhen nach Informantenaussagen darauf, daß dem Mann etwas von den Körpersubstanzen der Frau, z. B. Haare, Schweiß etc. mit Geheimsprüchen verarbeitet im Essen gereicht wird, so daß er sie sich 'einverleibt'.

[20]Vgl. Kunstadter, 1963; Henkel, 1984: 87. González, 1970; 1984 gibt einen kritischen Überblick über die Diskussion um die Ursachen der Matrifokalität, die sie – einzeln – als nicht in ausreichender Weise

den seinerseits der Bogen zurück zur Bedeutung der Familie gespannt wird. Die stabilste Beziehung innerhalb von Haushalt und Familie ist die Mutter-Kind-Dyade. Sie ist sowohl als Beziehung der beiden Partner zu ihrer Mutter, als auch der Frau zu ihren Kindern, stärker als die zwischen den Partnern. Die Frau bildet als Mutter das Zentrum und bürgt für relative Stabilität von Haushalt und Familie. Männer in der Rolle des Vaters und Partners, sowie ohne länger währende Paarbeziehung, bieten keine verläßliche Präsenz. Die gewichtigere Bedeutung der Beziehung zur Mutter bleibt auch dann bestehen, wenn ein Mann mit seiner Präsenz den Vorstand, d. h. die nach außen manifestierte Führung, eines Haushalts übernimmt.
Die Instabilität der Partnerbeziehung findet in den Strukturen, durch die sie selbst bedingt ist, einen Ausgleich auf der ökonomischen und affektiven Ebene, nämlich in den Möglichkeiten der Frau, über mehr oder weniger kurzlebige Beziehungen zu Männern, auch „comprometidos", das Überleben ihres Haushaltes zu sichern. Daneben werden die Konsequenzen der Instabilität in der Familie der Frau aufgefangen, da sowohl ihre Mutter als auch ihre Geschwister, Cousins/-inen, meist auch 'Geschwister' genannt, mütterlicherseits die zum Überleben nötige Unterstützung gewähren[21].

Bisher bezog sich die Darstellung auf den ruralen Bereich, wo Teile der Familie in erreichbarer Nähe leben, wo man die eigenen Beziehungen reaktiviert und Reziprozitätsverpflichtungen durch Austausch von Mehrprodukt und Arbeitskraft nachkommt, dies alles unter permanenter sozialer Kontrolle. Auf die im Zuge des sozialen Wandels und dann massiv bei der Migration eintretenden Änderungen wurde schon in 1.3.2. hingewiesen: die Einheit der Familie wird geschwächt, die soziale Kontrolle verliert an Effektivität und polygyne Beziehungen werden mit wenig Geld oder gar nicht entgolten und immer seltener zu einem „compromiso" erweitert, so daß die an ihnen beteiligten Frauen in der gesellschaftlichen Wertung in die Nähe der Prostitution gerückt werden. Partnerbeziehungen lösen sich leichter auf, was viele Autoren mit dem Druck der vom Mann subjektiv erfahrenen Unfähigkeit, Frau und Kinder zu ernähren, erklären[22]. Auch der Rückhalt in der Familie der Frau ist materiell und affektiv schwieriger zu leisten. Während im traditionellen ruralen Raum viele Gelegenheiten, z. B. religiöse Feste, Möglichkeit der Rekreation bieten, in denen Frauen und Männer gleichberechtigt öffentlich beteiligt sind, entfällt dies in der Stadt und unter veränderten ökonomischen Bedingungen[23]. Was bleibt, ist nur die, v. a. für alleinstehende Frauen, täglich schwieriger werdende Aufgabe der materiellen Reproduktion des Haushalts, der zunehmend auf sich gestellt ist. Um das materielle Überleben in einer monetarisierten Ökonomie zu ermöglichen, greifen die Frauen häufiger zu direkten Forderungen an ihre Männer, im Widerspruch zu den eigenen kulturellen aber auch durch den „machismo" bestimmten Werten[24]; offen ausgetragene Konflikte, Gewaltanwendung gegen Frauen und mittelfristig Trennung des Mannes vom Haushalt stehen auch damit in Zusammenhang.
Eine effektive Anpassung an die Formen der Kernfamilie mit offizieller Monogamie und zivil oder kirchlich vollzogener Eheschließung erfolgt erst im Zuge des gelungenen sozio-ökonomischen Aufstiegs, wobei in diesen Formen von Ehe und Familie das Gewicht der heimlichen Polygynie nicht unterschätzt werden sollte, ehe sie Afroesmeraldenern als Modell vorgestellt werden.

---

erklärungskräftig darstellt. Matrifokalität, ein Begriff der v. a. für den afrokaribischen Raum diskutiert wird, läßt sich nicht für die Pazifikküste übertragen, wohl aber dort als Tendenz erkennen, die sich nicht erst mit der modernen Migrationsarbeit der Männer (s. 1.3.2.) entwickelthat, sondern komplexere, historisch-kulturelle Wurzeln zu haben scheint.

[21] Eine Unterscheidung zwischen Parallel- und Kreuzcousins ist nicht anzunehmen, wohl aber eine Präferenz für die „primos", v. a. „primas", mütterlicherseits.

[22] Die genannten Abhandlungen zu afroamerikanischen Matrifokalität beziehen sich vornehmlich auf diesen Sachverhalt.

[23] Vgl. Whitten, 1974a: 133ff.

[24] Nadig, 1986: 125–142 erklärt „machismo" überzeugend als Übertragung der Spannungen zwischen Kolonisierten und Unterdrückern auf die geschlechtliche Beziehung.

1. 4. 2. Padrinazgo und Compadrazgo – die rituell verankerte Beziehung

Eine besondere und in ihrer Interpretation als spezifisch afroamerikanisch anzusprechende Institution ist die des „padrinazgo/compadrazgo" (Paten-/ Gevatterschaft) mit ihren vielfältigen Bindungen und Verpflichtungen[25]. Es gibt verschiedene Formen, „compadre" und „comadre" (Gevattern) zu werden, d. h. die Beziehung des „compadrazgo" einzugehen, die bedeutendste aber ist die, die beide Institutionen, „padrinazgo" und „compadrazgo" verbindet und durch den Ritus der Taufe gestiftet wird:
Nach der Geburt eines Kindes und nach den ersten 7 – 40 Tagen, in denen Neugeborene einer besonderen Gefahr ausgesetzt sind und deshalb auch eines besonderen Schutzes bedürfen[26], wählen die Eltern zwei Personen (immer einen Mann und eine Frau) als Paten für die zuhause durchgeführte Taufe aus. Die Paten übernehmen diese Funktion auch in der später wiederholten Zeremonie durch einen Priester, der aber keine eigenständige religiöse Bedeutung beigemessen wird[27]. Mit der Taufe übernehmen die Paten nicht nur eine besondere Verantwortung für das Kind, sondern gehen auch die im afroesmeraldenischen Kontext gewichtigere Beziehung als „comadre" und „compadre" mit dessen Eltern ein.
Organisation und Durchführung der Taufe obliegen den Paten: sie besorgen weiße Kleidung für den Täufling, Kerzen, Weihwasser, ebenso wie Rum und Essen für das anschließende Fest, das in seinen Ausmaßen von den ökonomischen Möglichkeiten der Paten und Eltern abhängig ist. Sie selbst taufen das Kind nach einem festgelegten Ritus: Die Patin hält das Kind, der Pate die Kerze, gemeinsam beten sie dreimal das Credo, fragen einander: „N. N., willst du ein Christ werden?" mit der Antwort: „Ja, ich will" und sprechen die Taufformel: „N. N., Gott taufe dich im Namen des Vaters ...". Nach jedem Credo gießen sie dem Kind etwas Weihwasser auf den Kopf[28]. Die Teilnahme an diesem Ritus steht allen – mit Ausnahme der Eltern des Täuflings – offen. Die Eltern sind nicht präsent, da sie durch ihre Teilnahme mit den unten anzusprechenden Konsequenzen untereinander zu „compadres" würden. Auf den Ritus folgt ein gemeinsames Essen, Trinken und möglicherweise ein Tanz.
Der Taufe – und zwar trotz verstärkter, entgegengesetzter pastoraler Bemühungen – dieser Taufe, wird große Bedeutung beigemessen, an der auch die dabei entstehenden Beziehungen partizipieren: Erst durch die Taufe wird ein „morito" (kleiner Heide) – so nennen alle das noch ungetaufte Kind – zum „cristiano" (Christen), d. h. zu „gente" (Menschen), zum Menschen auch in dem Sinn, daß er sich in der von verschiedenen Kräften und Wesenheiten belebten Umwelt (s. 1.5.) geschützt bewegen kann[29]. Nach Aussagen der Informanten sind „moritos" den bösen Geistern („espíritus malos") in besonderer Weise ausgeliefert und entziehen sich der

---

[25]Russel Wood, 1979: 299ff weist „compadrazgo" schon unter den Bedingungen der Sklaverei mit der Verpflichtung zum gegenseitigen Freikauf nach.

[26]In den ersten 7 Tagen besteht die Gefahr des „mal de siete días", Tetanus, eine erst in den letzten Jahren zurückgehende Todesursache für Kleinkinder. Die 40 Tage in denen die Mutter geschont wird, schließen das Kind mit ein, s. Anm. 16. Als besondere Gefahr wird verbunden mit einer gewissen Kenntnis über die noch nicht vollständig zugewachsenen Fontanelle kaltes Wasser erachtet, das über den Kopf eintreten und die Krankheit im Kind verursachen kann; Regen, Fahrten im Kanu und das Wasser der Taufe werden deshalb zunächst vermieden.

[27]Das Interesse an kirchlicher Taufe hängt mit der Taufbescheinigung zusammen, die von staatlichen Behörden als Identitätsnachweis anerkannt wird.

[28]Die Vorstellung, daß die Paten die Akteure der Taufe sind, hat sich auch auf den kirchlichen Ritus übertragen: „los padrinos olean el niño". Die Salbung mit dem Öl scheint die schon vollzogene, eigene Taufe zu ergänzen.

[29]Der Begriff „morito" wird von den Informanten mit „como un animalito", „cristiano" mit „racional" im Gegensatz zu „salvaje" erklärt. Letzteres wird auch verwendet, um zwischen ihnen selbst und den „indios", allerdings v. a. den eher legendären „indios bravos" zu unterscheiden.
Nur die „madrina" kann beispielsweise ein noch ungetauftes Kind von „mal de ojo" heilen. Der Name, mit dem das Kind erst nach der Taufe angesprochen wird, steht für die Person und ihre Identität; so kann man eine entwendete Seele durch Rufen des Namens und entsprechende Riten wiederfinden. Zur Terminologie des 'Übergangs', vgl. van Gennep, 1986.

Wirksamkeit der Heilungsmöglichkeiten durch „curanderos" (traditionelle Heiler). Ohne Taufe ist ein Mensch in Umwelt und Gesellschaft, so wie sie afroesmeraldenisch gedeutet und gewertet wird, nicht lebensfähig. Die Lebensfähigkeit, die durch die Taufe gegeben wird, besitzt eine Kontinuität über den Tod hinaus, denn nur ein getauftes Kind hat als „angelito" (Bezeichnung für das verstorbene Kind, s. 2.2.) direkten Zugang zur „Gloria" (Himmel). Sterben Kinder ungetauft, ist für sie der „limbo" (christlicher Begriff des sogenannten Vorhimmels), ein Ort ohne Freuden, Farben und Musik, aber auch ohne die für Fegfeuer und Hölle vorgestellten Leiden („candela", wörtlich: Flammen), eine Art eintöniges Schattenreich, vorgesehen. So verstanden bestätigt die Taufe die Geburt, macht den Menschen zum Menschen, schafft seinen Übergang in einen klar definierten und bekannten Zustand. Konsequenterweise ist dann auch ein weiterer Übergang im Totenritual nötig, der ohne Taufe nicht möglich wäre.
Für den Übergang zur Lebensfähigkeit, die Ausstattung mit der Lebenskraft als Mensch – durchaus auch im Sinne einer zweiten Geburt – tragen die Paten direkt und aktiv bei. Sie können sich dieser Verantwortung nicht entziehen, d. h. jemand, der um die Taufe eines Kindes gebeten wird, kann diese Bitte nicht abschlagen, da er hiermit dem Kind selbst die Taufe in ihrer skizzierten Bedeutung für das Leben verwehren würde.
Für die Beziehung des „padrinazgo" zwischen Paten und Patenkind besteht eine durch den Tod nicht aufgehobene Verpflichtung, die sich traditionell darin ausdrückte, daß der Pate die religiöse Unterweisung des Kindes übernimmt[30], die in anderen sozialen Beziehungen nicht vorgesehene Möglichkeit hat, in Angelegenheiten seines Patenkindes kritisierend oder fordernd gegenüber den Eltern aufzutreten und im Todesfall besondere Verantwortung im Chigualo (Totenfeier für ein verstorbenes Kind, s. 2.2.) übernimmt, wie dies in einem seiner zentralen Verse zum Ausdruck kommt:

„Tu padrino te ha de dar	Dein Pate muß dir geben
canalete para bogar	ein Ruder ganz zum Rudern,
tu madrina te ha de dar	deine Patin muß dir geben
rosario para rezar."[31]	einen Rosenkranz zum Beten.

Umgekehrt steht das Patenkind – auch noch als Erwachsener – in einer besonderen Verpflichtung, seinen Paten Respekt zu zollen, der sich in Höflichkeit, Hilfeleistungen und im absoluten Fehlen von „grosería" (Unanständigkeiten, Schimpfwörtern etc.) ausdrückt. Bis vor wenigen Jahren war es allgemein üblich, den Paten zu begrüßen, indem man sich vor ihn hinkniete, das „Bendito"[32] betete und ihn um seinen Segen bat. Auch hier geben die Liedtexte des Chigualo den Bezug über den Tod hinaus an:

„Angelito, ándate al cielo,	Engelchen, geh' zum Himmel,
anda a limpiar el camino	geh' und säub're die Wege
para cuando vayan allá	für die Zeit, wenn dorthin auch
tu madrina y tu padrino."[33]	deine Paten müssen gehen.

Die andere durch den sakralen Ritus der Taufe entstandene Beziehung ist die des „compadrazgo". Wie Mintz und Wolf für ganz Lateinamerika aufzeigen[34], hat sie auch für Afroesmeraldener eine größere Bedeutung als die des „padrinazgo". Die Gewichtung hat sich geschichtlich von einer

[30]Bevor die Lokalkirche Strukturen des Katechismusunterrichts einführte, hörten die Kinder jeden Sonntag die „doctrina" von ihren Paten, noch heute gilt das für das Gebet „Bendito", das in vielerlei Bedrohungen durch die belebte Umwelt als effektiver Schutzmechanismus aufgesagt wird.

[32]Vereinzelt konnte ich diese Begrüßung noch beobachten, bzgl. des „Bendito", s. Anm. 30

[34]Mintz/Wolf, 1950: 187; spätere Untersuchungen zu dieser Sozialstruktur unterstreichen weniger ihre Funktion als ihre im katholischen Ritus grundgelegte inhaltliche Bedeutung, vgl. Bloch/Guggenheim, 1981, die für Esmeraldas nicht als gültig übernommen werden kann; die Betrachtung folgt also Mintz/Wolf.

spirituellen Vaterschaft zu einer spirituellen Gevatterschaft verschoben. Der Inhalt der Beziehung zwischen „compadre" und „comadre" wird mit *Respekt* angegeben, einem für alle sozialen Beziehungen zentralen Begriff, der neben der Verpflichtung zur Höflichkeit, Gastfreundschaft und reziproker Hilfeleistung das absolute Verbot sexueller Kontakte beinhaltet. Obwohl diese Verpflichtungen auch unter Blutsverwandten gelten, erhalten sie durch den sakralen Charakter ein besonderes Gewicht, wie die zahlreichen Erzählungen über das Schicksal von „compadres" und „comadres", die als Paare zusammenlebten[35], ebenso wie das Verbot, als „compadres" und „comadres" miteinander zu tanzen, belegen.

Der Charakter der durch die Taufe begründeten Beziehung bestimmt die Auswahl der Paten. Entgegen der in der lateinamerikanischen Geschichte des „padrinazgo" geläufigen Praxis, Paten aus der sozio-ökonomisch übergeordneten Schicht zu beziehen, um nicht nur für das Kind, sondern für die ganze Familie über den Verpflichtungscharakter des „padrinazgo/ compadrazgo" eine gewisse Sicherheit zu gewährleisten, werden afroesmeraldenische Paten meist in der eigenen Gruppe und unter durch reale oder fiktive Beziehungen schon verbundenen Personen gesucht. Das „compadrazgo" – Verhältnis hat also die Funktion horizontal das Beziehungsnetz auszudehnen oder zu intensivieren. Daß, zumindest in den Dörfern des Nordwestens, besonderes Gewicht auf dem Aspekt der Intensivierung liegt, zeigt sich daran, daß der-/dieselbe Pate/-in häufig für mehrere Kinder eines Paares ausgewählt wird. Die Tatsache dagegen, daß Kinder eines Vaters, aber verschiedener Mütter möglichst unterschiedliche Paten haben sollten, erklärt sich durch das angesprochene Verhältnis zwischen Sünde und Sexualität (s. 2.2.2.2.), aber auch durch kirchlichen Druck in Richtung auf Monogamie. Das erst in der letzten Zeit – bedingt und ermöglicht durch den vielschichtigen Veränderungsprozeß – manifestierte Interesse an der sakral-sozialen Bestätigung vertikaler Beziehungen entspricht neu entstehenden Bedürfnissen, die über horizontale Beziehungsstrukturen nicht zu befriedigen sind. Sein früheres Fehlen ist neben einem anzunehmenden Mangel an Gelegenheit, auch der tendentiell ablehnenden Haltung gegenüber Autoritäten und der schon genannten Präferenz der Unabhängigkeit zuzuschreiben[36]. Für die Mehrheit der afroesmeraldenischen Bevölkerung – auch in den Städten – kann die Hypothese formuliert werden, daß sich ein Rückgriff auf diese traditionelle und äußerst bedeutungsvolle Sozialstruktur zugunsten einer Verstärkung horizontaler Beziehungen auswirken wird, um so, angesichts der realen Ineffektivität vertikaler Beziehungen, Reziprozität, und damit einen wichtigen Überlebensmechanismus, zu sichern.

Andere Formen des „compadrazgo", die durch spontane Absprache oder durch untergeordnete Riten im Zusammenhang mit dem Patenkind entstehen[37], partizipieren nur z. T. an der dargelegten Bedeutungsdichte der durch die Taufe gestifteten Beziehung. Die sich einbürgernde allgemeine Anrede unter nur lose verbundenen Bekannten und Kollegen: „compadre", „comadre" beinhaltet nicht mehr als eine positive Bewertung des so aktivierten Kontaktes, zu der dann auch der Angeredete in gewisser Weise verpflichtet ist.

---

[35]Vgl. „La comadre diabla" in García Salazar, 1984/85. Vgl. die Vorstellung des „barco fantasma" (s. 1.5.1.), auf dem compadres, auch Blutsverwandte, die in dieser Weise gegen die Normen verstießen, nach ihrem Tod ständig herumfahren müssen und ihrerseits immer dort auftauchen, wo ähnliche Verstöße begangen werden. Deshalb können sich die Eltern nicht an der Taufe beteiligen, die sie untereinander zu compadres machen würde, und deshalb sind Paten selten Partner oder zwei sehr junge Leute.

[36]Zur Frage der Autoritätsstrukturen, vgl. Freilich, 1961: 964f; Lomax, 1970.

[37]Die „madrina" müsste dem Kind zum ersten Mal die Nägel schneiden und diese mit Wasser trinken. In Abwesenheit der Patin wird eine andere Frau als „madrina de uñas" gefunden. Bei ähnlichen Arbeiten, wie dem ersten Haare Schneiden (rite de passage, zeitlich mit dem Abstillen gekoppelt), wenn das Kind fehlerfrei spricht, braucht man keine „madrina". Haare und Nägel stehen, möglicherweise im Zusammenhang mit ihrer eigenständigen und permanenten Reproduktion, in Verbindung mit der Seele im Sinn von Lebenskraft des Menschen. Zur Bedeutung körpereigener Substanzen in magisch-religiösen Praktiken, s. Anm. 19.

1. 4. 3. Reziprozität – Kern der sozialen Beziehung

Die Art und Weise, wie die dargestellten sozialen Beziehungen auch im Kontext der Überlebensstrategien aktiviert werden, legt den Begriff der Reziprozität als Schlüsselbegriff zu ihrem Verständnis nahe, der als „core concept"[38] soziale Vernetzung und die zwischen Anpassung und Unabhängigkeit/ Kontinuität vermittelnden Strategien verbindet. Der Begriff der Reziprozität hat eine lange Diskussions- und Interpretationsgeschichte seit Mauss (1925), Malinowski (1922), Lévi-Strauss (1967), die hier nicht annähernd aufgearbeitet werden kann. Die auferlegte Selbstbeschränkung verlangt, die Bedeutung von Reziprozität in der afroesmeraldenischen Kultur aus dem empirischen Datenmaterial herauszuentwickeln und von daher dieser speziellen Kultur entsprechende Definitionen aufzugreifen.

Im ruralen Kontext werden soziale Beziehungen realer, ritueller oder fiktiver Verwandtschaft ständig durch Austauschprozesse verschiedener Güter aktiviert und dadurch offengehalten, daß die Verpflichtung, die mit der Annahme eines Gutes verbunden ist, nicht umgehend beglichen werden kann und muß. In dieser Weise wird im „cambio de brazos" Arbeitskraft für eine bestimmte, nur gemeinsam zu bewältigende Aufgabe zur Verfügung gestellt, für die sich der Empfänger erst dann 'revanchiert', wenn von seiten seiner Mit-Arbeiter eine ähnliche Notwendigkeit vorliegt. Dasselbe gilt für das Verschenken des Mehrprodukts, v. a. Fisch und Fleisch, das nicht jedem Haushalt permanent und in vorraussehbarer Weise zur Verfügung steht. Man erhält zwei Fische, aber gibt nicht umgehend etwas anderes dafür zurück, im Sinne einer Bezahlung oder Vergeltung, sondern dann, wenn man Gelegenheit dazu hat. Auch wenn diese Austauschprozesse von materiellen Gütern und Arbeitskraft am offensichtlichsten sind, bezieht Reziprozität auch immaterielle Güter mit ein, wie die Assistenz und Unterstützung bei religiösen Festen oder Totenriten, die unter der Verantwortung eines Haushalts oder einer Familie stattfinden[39]. Hier bestimmt nicht nur die Reziprozität untereinander, sondern auch die mit Heiligen und Toten das Verhalten des einzelnen (s. 1.5.1.). Ebenso läßt sich Assistenz und Hilfe durch eigene Kenntnisse und Ratschläge in traditioneller Medizin im Krankheitsfall in die Reihe der Güter einordnen[40] Gemeinsam ist all diesen reziproken Austauschprozessen, daß sie im Rahmen dyadischer Kontakte verlaufen und Güter betreffen, die allen zugänglich sind.
Wie in 1.1.3. und 1.3.1. dargelegt, hängt das Überleben im ruralen Kontext von funktionierenden und ständig aktivierten dyadischen Beziehungen ab. Ihre Bedeutung wird auch in den Sanktionen sichtbar, die sich im Fall von Fehlverhalten aus dem religiös-magischen Umfeld (s. 1.5.) ergeben[41]. Alle Güter sind hierbei wichtig: A bittet B um die Mitarbeit beim Hausbau, weil ihn mit B schon eine Beziehung verbindet, in der Naturalien, Werkzeuge und nicht-materielle Unterstützung ausgetauscht wurden, ist aber gleichzeitig bereit, B mit der gleichen Anzahl von Arbeitstagen bei einer von B zu initiierenden Arbeit unentgeltlich zu unterstützen. Wenn A nach erfolgreicher Jagd B ein Stück Fleisch gibt, so kann B ihm an einem der nächsten Tage seine Axt zur Verfügung stellen, wird ihn aber, sobald er Gelegenheit dazu hat, auch an einem Mehrprodukt teilhaben lassen. Erst auf lange Sicht werden die gleichen Güter ausgetauscht.

---

[38] Whitten, 1972: 257; vgl. die Erzählung „La calabera de Anancio" in Ramírez de Morejón, 1985: 281–292.

[39] Die religiösen Feste, die aufgrund einer „manda", eines persönlichen Versprechens einem Heiligen gegenüber, der in einer Krisensituation geholfen hat, gefeiert werden, können zu familiären Traditionen werden; Totenriten haben einen „dueño", Patronatsfeste, in einigen Dörfern auch die großen Feste des Kirchenjahres, sind Sache der Dorfgemeinschaft.

[40] Im Fall eines Familienvaters aus Playa de Oro, der einen Hirnschlag erlitten hatte, fand dies einen deutlichen Ausdruck darin, daß nachts 10 bis 15 Männer und Frauen im Haus des Kranken übernachteten, um so zur Hilfe zur Verfügung zu stehen; Frauen aus dem Dorf wuschen während des gesamten Krankheitsverlaufs die Wäsche des Kranken, wer konnte, beteiligte sich mit immer neuen Rezepten traditioneller Medizin am erhofften Heilungsprozeß. Gleichzeitig wurde die Familie mit Nahrungsmitteln und Brennholz versorgt. S. 2.1.1..

[41] Vgl. Green, 1977.

Diese als „general reciprocity“[42] definierte offene Form der Reziprozität verbindet nicht alle Bewohner eines Dorfes gleichermaßen untereinander, bezieht aber alle mit ein: jeder aktiviert in dieser Weise seine dyadischen Kontakte, d. h. die verschiedenen Formen der Verwandtschaft. Im Netz traditioneller Sozialstrukturen ist jeder in eine Reihe solcher Verpflichtungen einbezogen, die aufgrund ihrer Offenheit die Beziehungen selbst perpetuieren und vor ihrer Auflösung schützen. Hier soll Gregory[43] nicht soweit gefolgt werden, die Beziehungen als durch die Reziprozitätserwartung allein definiert zu sehen, in 1.4.1. und 1.4.2. wurden verschiedene Sozialstrukturen in ihrem kulturellen Eigenwert dargestellt.
Ausnahmen von der allgemeinen Reziprozität sind ebenfalls bekannt, wie z. B. in den sexuellen außerhaushaltlichen Kontakten, in denen der Mann möglichst schnell der Frau durch Zuwendung materieller Güter dankt („balanced reciprocity“), so daß die Möglichkeit besteht, die Beziehung ohne weitere Verpflichtungen jederzeit abzubrechen oder neu aufzunehmen[44]. Einen direkten Abbruch einer Beziehung hat die monetarische Bezahlung geleisteter Dienste, sowie eine allgemein nicht übliche, ausdrückliche und öffentliche Form des Dankes zur Folge. In Formen der Reziprozität ist der Akt des sich Bedankens nicht nötig, ja wird als Zeichen eines ungleichen Verhältnisses verstanden: wer sich bedankt, tut dies, weil er nichts zu geben hat. Nach einer solchen Reaktion besteht keine weitere Verpflichtung zur Reziprozität, was sich unter den Bedingungen des Überlebens im Nordwesten nur die erlauben können, die ihr Überleben zumindest *auch* auf nicht-traditionelle Weise sichern. Wenn A gegenüber B seinen Verpflichtungen wiederholt nicht nachkommt, obwohl B weiterhin Güter mit ihm teilt, führt das insofern zu einem mindestens vorläufigen Abbruch der Beziehung, als daß auch B seine diesbezüglichen Aktivitäten einstellen wird; in bestimmten Beziehungen, v. a. ritueller und realer Verwandtschaft, wird Nicht-Einhaltung der Reziprozitätsverpflichtungen mit Konsequenzen im übernatürlichen Bereich in Zusammenhang gebracht. Die Kollaboration unter nicht im afroesmeraldenischen Sinn des Wortes miteinander verwandten Personen verlangt einen eher raschen Ausgleich, der die traditionellen Kontakte zu prägen beginnt, teilweise aber auf alten Strukturen des Teilens aufbaut: Wenn A seinen Motor, Netz oder Kanu zum Fischfang leiht, ist ihm ein bestimmter Teil des Fangs sicher; wenn B ein Gewehr von C ausleiht und damit ein Wild erlegt, so hat C Anspruch auf ein Drittel (!) des Tieres[45] etc.
Allerdings besteht auch die Möglichkeit, soziale Beziehungen durch Austauschprozesse aufzubauen, indem A B um einen Gefallen bittet oder ihm in deutlicher Weise Güter zur Verfügung stellt. Dies ist häufig im Rahmen der Totenriten zu beobachten unter Rückbindung an eine bestehende Beziehung mit dem Verstorbenen (s. 2.1.1.; 2.1.2.2.).

Gegenüber dem dargestellten Verpflichtungscharakter sozialer Beziehungen hat sich auch ein Gegengewicht entwickelt:

> „Hago lo que me nace“, „lo que me dicta el corazón.“
> Ich tue, was in mir geboren wird, was mir mein Herz sagt.[46]

Darauf wird v. a. angesichts existierender, wenn auch selten verbalisierter Reklamationen rekurriert. Verpflichtungen im sozial-familiären Bereich werden nicht dann und nicht nur deshalb erfüllt, weil sie auferlegt sind, sondern lassen auch einen Handlungsspielraum. Selbst aus diesem Zusammenhang läßt sich eine Verbindung herstellen zu dem, was Gutiérrez Azopardo als

---

[42] Vgl. Sahlins in S. Price, 1978: 339–344.

[43] Gregory, 1975: 78.

[44] Vgl. S. Price, ebda.

[45] „de las tres una“ oder „la tercera parte y una presa“ ist ein traditionelles esmeraldenisches Aufteilungssystem, das Friedemann, 1966/69a: 67 auch für Nariño bestätigt.

[46] Dahinter steht die konkrete Vorstellung, daß nur das, was geboren wird („nace“), auch lebt.

„historisches Projekt der Negersklaven, die Freiheit“[47] bezeichnet, das als solches nicht programmatisch entwickelt, sondern aus der Erfahrung von Ketten und Versklavung geboren, alle Ebenen des sozialen, individuellen, ökonomischen und religiösen Lebens prägt.

Eine spezielle Gabe, die in besonderer Weise den Verpflichtungen zur Reziprozität unterliegt und häufig eingefordert wird, ist der Respekt. Informanten charakterisieren bedeutsame verwandtschaftliche Beziehungen v. a. durch die Verpflichtung zu gegenseitigem Respekt. Was Afroesmeraldener unter Respekt verstehen, soll an den Beispielen, in denen er sich ausdrückt und ausdrücken muß, dargestellt werden:
Hierzu gehören in erster Linie die Grußformen. Jemanden nicht zu grüßen und nach seinem Befinden zu befragen, heißt, ihn zu mißachten, ihm Respekt schuldig zu bleiben. In besonderer Weise werden hier die Alten, die ein Verbindungsglied zu den Vorfahren (s. 1.6.1.) darstellen, respektiert. Kinder und junge Leute haben anerkanntermaßen nicht die Möglichkeit, Gefallen, um die sie von Alten gebeten werden, zu verweigern. Der Gehorsam, der Kindern gegenüber den Alten der Dorfgemeinschaft, den Erwachsenen ihrer Familie und ihres Haushalts und in besonderer Weise ihren Paten abverlangt wird, gilt als Ausweis des Respekts.
Respekt verbietet gleichfalls bestimmte Verhaltensweisen: er verbietet es Kindern, die Gespräche der Erwachsenen zu stören, unter Geschwistern, wozu auch Cousins und Cousinen zählen, zu streiten und verbietet allen, Anzüglichkeiten gegenüber Paten, „compadres“ oder anderen Personen, mit denen man über bedeutsame Beziehungen verbunden ist, zu äußern, verbietet sexuell intendierte Annäherungsversuche von Männern gegenüber blutsverwandten Frauen oder „comadres“ etc. Diese Einschränkungen werden analog auf andere Wesenheiten, wie Heilige und Seelen (s. 1.5.1.) und deren Bereiche, ausgedehnt. Respekt verbietet es auch, was für die Gewichtung der Reziprozität interessant ist, direkt um bestimmte Güter zu bitten, da man – einerseits aufgrund der von allen geteilten schwierigen Überlebenssituation, andererseits aber auch dadurch, daß die eigenen ökonomischen Verhältnisse nicht offengelegt werden – nicht wissen kann, ob der andere in der Lage ist, der Bitte nachzukommen und gegenseitiger Hilfeleistung der Charakter der Freiwilligkeit innewohnt[48].
Wie die Beispiele zeigen, läßt sich Respekt als Gabe in die Strukturen der Reziprozität einordnen. Es ist zu vermuten, daß seine besondere Gewichtung im Zusammenhang mit den oft Respekt entbehrenden Verhaltensweisen nicht-negroider und sozio-ökonomisch übergeordneter Personen des weiteren sozialen Umfelds und mit der kollektiv tradierten Erinnerung an Sklaverei steht. Trotzdem dehnen sich Verhaltensweisen und Erwartungen der Reziprozität und des Respekts auch auf Personen außerhalb der eigenen ethnischen Gruppe aus, erfahren jedoch in vertikalen Beziehungen eine Verfälschung[49].

Reziprozität in Austauschprozessen verschiedener Güter vollzieht sich in dyadischen Beziehungen, die ein komplexes Netz bilden, das es ermöglicht, auch den Begriff der Gemeinschaftlichkeit

---

[47]Vgl. Gutiérrez Azopardo, 1980: 45–68, s. 1.2.1.

[48]Ein auffälliges Beispiel hierzu ist, daß zur Essenszeit häufig Verwandte im weitesten Sinn des Wortes, meist Kinder, das Haus betreten, sich hinsetzen, sich unterhalten oder auch schweigen, in keinem Fall jedoch um Essen bitten. Falls ausreichend Essen vorhanden ist, wird es verteilt, im anderen Fall scheint es auch akzeptiert zu sein, daß nichts verteilt werden kann; der Vater und seine älteren Söhne, die in der „sala“ essen, reichen den Kindern dann Reste von ihrem Teller. Vgl. Foster, 1965: Sowohl die Familien, die zu viel akkumulieren, als auch die, die hinter dem Durchschnitt zurückbleiben, stellen eine Gefährdung für die Stabilität der bäuerlichen Gemeinschaft dar.

[49]Vgl. Mintz/Wolf, 1966: 16–17: Patron-Klient-Beziehung. Ein afroesmeraldenisches Beispiel sei hier kurz geschildert: Zwei Ekuadorianer aus dem Landesinneren kamen auf der Suche nach Möglichkeiten des Goldabbaus nach Playa de Oro, wo sie von einem Dorfmitglied, dem sie vor Beginn der gemeinsamen Fahrt Schnaps ausgegeben hatten, zum Essen eingeladen wurden. Hierfür wurde das letzte Huhn der zehnköpfigen Familie geschlachtet, von dem die Kinder danach die Reste erhielten (nur der Familienvater aß mit den Gästen am einzigen Tisch). Die Erklärung, die er mir gegenüber für seine Gastfreundschaft gab: Es ist immer gut, außerhalb des Dorfes „Freunde“ (Leute, die einem etwas schulden) zu haben, denn innerhalb des Dorfes sind die Möglichkeiten gegenseitiger Hilfe begrenzt (s. 1.3.1.).

einzuführen, als deren integrative Kraft sie anzusprechen sind. Gemeinschaft eines Dorfes, auch unter potentieller Einbeziehung derer, die aus dem Dorf stammen, aber dort nicht mehr leben, z. T. auch Gemeinschaft der Dörfer eines Flusses, wird aber darüberhinaus auch über andere Mechanismen reproduziert, wie z. B. das Patronatsfest, für dessen Durchführung alle verantwortlich sind, da die Rolle des andinen „prioste" (alleiniger Verantwortliche für ein dörfliches Fest) unbekannt ist. Hierbei kommt jeder seinen auf der Grundlage der Reziprozität vorgestellten Verpflichtungen gegenüber dem anderen Subjekt des Festes, dem Heiligen, nach. Lomax bestätigt eine spezifische Form der Gemeinschaftlichkeit über die Analyse afrikanischen und afroamerikanischen Musikstils, der auch in Esmeraldas religiöse Feste prägt. Die Gemeinschaftlichkeit, die er herausarbeitet, zeigt sich in der außergewöhnlichen Homogenität von Musikern und Chorsängern, die sich nach einem Vorsänger orientieren, dessen Rolle jeder aus dem Chor übernehmen kann. Er bezeichnet diese musikalische Struktur als „Quelle und Symbol afrikanischer, kultureller Homogenität", die sich im amerikanischen Kontinent durchhielt und unter Einbeziehung europäischer Elemente weiterentwickelte[50]. Bei der Interpretation der Totenriten (s. 2.2.1.) wird hierauf noch näher eingegangen. Die Interdependenz von dyadischen Beziehungen und übergreifender Gemeinschaftlichkeit läßt beide über den Schlüsselbegriff der Reziprozität als Solidaritätsstrukturen verständlich werden. Als solche charakterisieren sie die afroesmeraldenische Gesellschaft, insoweit sie sich noch selbst bestimmt. In ihren nicht vorrangig ökonomischen Aspekten halten sie sich auch unter veränderten sozio-ökonomischen Bedingungen und Wertvorstellungen durch und scheinen, wie dies in den dichten Momenten der Riten deutlich wird, als orientierendes Ideal ihre dargelegte Bedeutung zu bewahren.

Unter Rückgriff auf die Ergebnisse von Lomax läßt sich eine Reflexion über Fragen von Autorität und Führung anschließen: Autorität scheint, wie auch die schwierigen Erfahrungen der Bauernorganisationen im Nordwesten belegen (s. 1.3.3.), immer nur vorübergehend delegierbar und nur so lange gültig zu sein, wie es die aktive Unterstützung der entsprechenden Gruppe ermöglicht. Sie begründet sich, wie im Fall der religiösen Führer, in besonderen Fähigkeiten und Kenntnissen, die für alle erfahrbar in den Dienst der Gemeinschaft gestellt werden müssen. Die gleichen Ansprüche scheinen nicht an von außen kommende Autoritäten gestellt zu werden. Die relativ späte Eingliederung in staatliche Administration, die auch konkrete Vorteile wie Strom, Gesundheitsversorgung etc. mit sich brachte, wird von den Bewohnern als Zugang zu gleichberechtigten Chancen und Anerkennung (zu) hoch bewertet. Bezüglich dieser Autoritäten ist einerseits die Dynamik der Patron-Klient Verhältnisse zu berücksichtigen und andererseits ein Respekt, der fast in abstrakter Weise dem Gesetz („la ley") entgegengebracht wird, wenngleich sich auch hier Verhaltensweisen entwickelt haben, um die eigene Unabhängigkeit zu bewahren. Diese nach außen gerichteten Beziehungen partizipieren jedoch nicht an der Bedeutsamkeit innerethnisch relevanter Reziprozität. Gemeinschaft, wie sie sich in den Totenriten als zentral erweisen wird, ist konsequent auch nur nach innen möglich.

1. 5. PARA LOS SANTOS Y PARA NOSOTROS – EINFÜHRUNG IN DIE KOSMOVISION

1. 5. 0. Rückblick und Ausblick

In den vorangegangenen Kapiteln wurde versucht, zentrale Konzepte afroesmeraldenischer Kultur im Kontext dessen darzulegen, was als 'objektives' Bedingungsgefüge anzusprechen ist, ein Rahmen, der durch afroesmeraldenische Vorstellungen selbst gesprengt wird. Dabei verengten sich nicht nur die Kreise zunehmend auf das Thema afroesmeraldenischer Religiosität, sondern den genannten – geographischen, klimatischen, historischen, ökonomischen und sozialen –

[50] Lomax, 1970: 189 und passim; vgl. auch Mintz/Wolf, 1966: 14–15: „offene Gemeinschaften"; Herskovits/Waterman, 1949: 67 für Brasilien: die kulturtradierende Funktion der Reziprozität.

Faktoren konnte gleichfalls ihr Stellenwert im Rahmen afroesmeraldenischer Kultur zugewiesen werden. Relativiert durch den lokal begrenzten und konzentrierten Ansatz erfolgte unter den einzelnen Aspekten eine Betrachtung auf Mikro- und Makroebene. Im folgenden werden die Ergebnisse kurz zusammengefaßt und in ihrer Bedeutung für Religiosität enggeführt.
Klimatische, geographische und demographische Faktoren erklären eine relative Isolation der Provinz Esmeraldas, die zum einen die direkte und über Rekollektion anstatt Produktion verlaufende Bindung an den Weltmarkt seit Mitte des 19. Jahrhunderts favorisierte, zum anderen geflohenen und freigelassenen Sklaven umliegender Produktionszentren Möglichkeiten eines relativ unabhängigen, autonom gestalteten Lebens bot, obwohl auch in Esmeraldas versklavte Arbeitskraft im kleinen Rahmen in Bergbau, Vieh- und Landwirtschaft eingesetzt wurde.
Für die Ausarbeitung einer eigenständigen, afroesmeraldenischen Kultur sind diese Zusammenhänge relevant: Bis heute hat sich afroesmeraldenisch ein ausgeprägtes Interesse an unabhängiger Lebensweise durchgehalten. Verschiedene, historisch entwickelte Verhaltensweisen des Widerstandes werden in vertikalen Beziehungen und Arbeitsverhältnissen noch aktualisiert; organisierte Formen des Protests allerdings finden nur mühsam Resonanz. Gleichzeitig brachten die individuell geflohenen oder freigelassenen Sklaven nicht nur ihr Potential an Resistenz mit nach Esmeraldas, sondern ebenfalls eine Vertrautheit mit fremdbestimmten Arbeitsverhältnissen im besonderen und der spanisch-kolonialen Welt im allgemeinen. Diese Vertrautheit erleichterte ihre Instrumentalisierung in der Öffnung der Provinz auf den Weltmarkt und wies ihnen trotz rassischer Diskriminierung eine Position zwischen indianischer Urbevölkerung und weißer Herrschaftsschicht zu.

Überlebensstrategien (1.3.) und Sozialstrukturen (1.4.) sind die bisher besonders herausgestellten sozio-kulturellen Ergebnisse dieses vielschichtigen historischen Prozesses von Sklaverei und Flucht, von Widerstand und Anpassung unter den konkreten Bedingungen der Provinz Esmeraldas. Erzwungene und freigewählte Mobilität prägt bis heute das Verhältnis zum bewohnten und bearbeiteten Land: Migration fällt nicht schwer, Seßhaftigkeit gilt nicht absolut. Grundlage dörflicher Gemeinschaft ist nicht der Bezug zum Land oder zur Lokalität des Dorfes oder Flusses, auch wenn beiden Faktoren kulturelle Bedeutung zukommt. Grundlage ist vielmehr die soziale Vernetzung. Frei von rigiden Organisationsformen und Autoritäten strukturiert sich afroesmeraldenische Gemeinschaft über dyadische Beziehungen, in denen beide Partner einander verpflichtet sind. Das strukturierende Ideal der Reziprozität berücksichtigt ausdrücklich die Freiwilligkeit. Dieses reziprok organisierte Beziehungsnetz, in dem jeder gibt und empfängt, bildet die Grundlage für das gemeinsame Überleben, für den Umgang mit der natürlichen Umwelt, die als belebte Mitwelt erfahren wird, für die über den begrenzten Rahmen des Dorfes hinausgehenden Beziehungen zu Migranten und Außenstehenden und für die Beziehungen zu Verstorbenen und Heiligen. Letzteres wird im folgenden zu zeigen sein.
Der lokal-sozialen Orientierung auf die Dorfgemeinschaft entspricht zeitlich eine Konzentration auf die gelebte Gegenwart. Vergangenheit ist afroesmeraldenisch nicht als Geschichte, sondern als Ideal (s. 1.6.1.) von Bedeutung und eine dem Fortschrittsdenken verwandte Zukunftsorientierung ist kulturell nicht verankert.
Im Vorgriff auf 1.5. wurde unter den verschiedenen Aspekten schon auf ein magisch-religiös zu fassendes Umfeld rekurriert, das nun näher untersucht wird und in dessen Rahmen die bisher dargestellten Elemente erst in ihrer Bedeutung verständlich werden. Afroesmeraldenische Religiosität ist von keinem der oben genannten Faktoren zu trennen und wird nur in einer Zusammenschau verständlich. In der vorliegenden Arbeit wurden jedoch zwei Bezüge als zentral herausgearbeitet: die geschichtlichen Erfahrung von Sklaverei und Befreiung und die ihrerseits geschichtlich bedingte afroesmeraldenische Form sozialer Vernetzung mit dem permanent wirksamen Ideal der Reziprozität.

Die etappenweise Darstellung, die zur Anwendung kommt, widerspricht afroesmeraldenischer Rationalität und rechtfertigt sich nur als immer wieder zu überholender und zu relativierender

Versuch, in Konzepten einer analytischer Rationalität verpflichteten Wissenschaftlichkeit über eine Kultur zu sprechen, die sich als ganze ihrem Zugriff entzieht.

1. 5. 1. Heilige, ánimas[1] und Visionen

Sowohl die verschiedenen Bereiche der Umwelt wie Fluß, Meer, Urwald, als auch der als Dorf ausgegrenzte Lebensraum bestimmen sich nicht nur in sozio-ökonomischen Kriterien, auch nicht nur in spezifischen Sozialstrukturen und einem engen Verhältnis zu den Rhythmen der Natur, sondern sind darüberhinaus Lebensbereiche anderer Wesenheiten, die 'übernatürliche'[2], aber dennoch zugängliche Dimensionen eröffnen.
Vorrangige Bedeutung kommt den „ánimas", den Seelen der Verstorbenen zu, die, obwohl sie sich nach dem neuntägigen Totenritual auf ihre Reise („viaje") in die „Gloria" (Himmel) begeben (s. 2.1.), immer wieder zurückkehren können. Der ihnen eigene Raum ist der Friedhof und das Kirchengebäude, wo sie v. a. in der Nacht und speziell um und nach Mitternacht vermutet werden. Darüber hinaus stehen ihnen auch verschiedene Möglichkeiten des nächtlichen Erscheinens, nicht nur in Träumen, offen. Obwohl sie als Tote anderen – meist als Fegfeuer oder „viaje" bezeichneten – Bereichen angehören, haben sie ihren bestimmten und bekannten Platz ebenfalls im Lebensraum der Dorfgemeinschaft. Das Verhältnis zu ihnen ist ambivalent. Einerseits stellen sie eine Gefahr dar: Niemand wagt, nachts auf den Friedhof zu gehen – Erfahrungen oder Begegnungen mit „ánimas" machen anschließende Heilungsrituale für die Betroffenen notwendig. Andererseits verkehren die Lebenden mit ihnen als einzelnen weiterhin in reziproken Beziehungen: Die „ánimas" brauchen für ihre Reise die Unterstützung der Lebenden über die Totenriten hinaus in Form von Messen, Kerzen, Gebeten, unterstützen diese aber auch in ihren Bedürfnissen, nicht nur als Vermittler zur göttlichen Instanz, sondern durchaus in eigenständiger Kompetenz.
Anders die „ánimas" derer, die aufgrund bestimmter Normverstöße in ihrem eigenen Leben oder – und häufiger – aufgrund fehlender Elemente in den Totenriten sich nicht auf ihre Reise begeben und so lange umherwandern, bis sie das Fehlende erwirken können. Ihr Ort, bestimmte Bereiche des Urwalds und der Flüsse, ist nicht klar abgegrenzt, und ihr Erscheinen im Bereich des Dorfes erzeugt Furcht. Erzählungen, immer wieder in Form von Erfahrungsberichten reproduziert, ranken sich hier v. a. um die „ánimas" derer, die Besitztümer vergraben haben, und die ungetaufter Kinder („llanto del moro" – wörtlich: das Weinen des Heiden, s. 2.2.).
Der Übergang zu 'bösen Geistern', den Visionen, ist fließend. Unter Visionen versteht man nur schwer einschätzbare, ambivalente Wesenheiten, ebenfalls Seelen von Verstorbenen, die nur sekundär dem Bereich des christlich vermittelten Teufels zugeordnet werden. Ihre Kräfte können in magischen Ritualen bestimmten, meist materiellen Interessen zugänglich gemacht werden, immer jedoch mit der Konsequenz, daß der jeweilige Mensch ihnen seine Seele über den Tod

---

[1] „Animas", im Deutschen mit Seelen zu übersetzen soll im folgenden als spanisches Wort durchgehalten werden. Es bezieht sich auf die Seelen der Verstorbenen (s. 2.1.; 2.2.,Anm. 54) als ihr lebendiges, personales Prinzip, während „alma" afroesmeraldenisch die Seele der Lebenden meint, die den Körper im Traum verlassen und durch magische Praktiken geraubt werden kann, ohne daß das den Tod bedeutet, ihr entspricht auch „sombra" (Schatten). „Almas" sind in gewisser Weise in bestimmten Teilen des Körpers verdichtet vorgestellt, ebenso wie im Namen, s. 1.4.2.,Anm. 37. Zur Diskussion um das Ein – oder Mehr – Seelen Vorstellung, vgl. Pollak-Eltz, 1975; 1979: 157: „fuerza vital y sombra protectora". Sie soll hier nicht aufgegriffen werden, da in Esmeraldas die Vorstellung von *einer* Seele überwiegt, auch wenn terminologisch keine Klarheit herrscht.

[2] Die Schwierigkeiten in einer in dualistischen Konzepten erfassenden Sprache nicht-dualistische Vorstellungen auszudrücken sind schon hier evident und machen es notwendig, darauf zu verweisen, daß trotz der verwendeten, weil einzig möglichen Begriffe die Vorstellungen, um die es geht, zwischen 'natürlich' und 'übernatürlich' keine absolute Trennung kennen.

hinaus verpflichtet[3]. Von den oben genannten „ánimas" unterscheiden sie sich dadurch, daß ihr Bezugspunkt nicht die „Gloria" ist und ihre Kräfte für Handlungen und Absichten zur Verfügung stehen, die im Rahmen der Werteskala negativ bestimmt sind, wie z. B. Reichtum, der nicht mit anderen geteilt wird, oder Krankheit und Tod von Gegnern. Die Übergänge sind v. a. im Blick auf das letztgenannte fließend, da auch die der „Gloria" zugeordneten „ánimas" bestimmten Personen, die sie schlecht behandelt haben, Krankheiten zufügen können[4], ja da der gesamte von ihnen bestimmte Bereich, wenn man sich ihm ungeschützt nähert, die Krankheit „mal aire" bewirkt[5]. Auch wenn „ánimas" und Geister in gewisser Weise über den Bezugspunkt der Gloria in zwei Bereiche eingeteilt werden, handelt es sich doch um Kräfte, die ihre Autonomie bewahren, also nicht eindeutig bestimmbar sind, und in ihrer Auswirkung auf die Gemeinschaft der Lebenden von diesen und ihrer Intentionalität abhängen.
Gut und Böse existiert in Eindeutigkeit nur in der Annahme zweier Pole, von denen die „Gloria" definiert ist, stellt sich also im Lebensvollzug, der vom Wirken der Seelen und Visionen nicht zu lösen ist, als ambivalent dar. Mensch und Gemeinschaft bewegen sich immer zwischen den Bereichen guter und böser Kräfte und orientieren sich dabei an kulturell festgelegten Werten, v. a. Respekt und Reziprozität. Der christlichen Figur des Teufels als des absolut Bösen kommt hierbei geringe Bedeutung zu. Ihn verbindet man zusammen mit einer nicht näher definierten Schar von bösen Geistern („diablas y diablos") mit Verstößen, die das ewige Herumfahren im „barco fantasma" (Geisterschiff) nach sich ziehen[6]. Ein zweiter Kontext, in dem direkt vom Teufel die Rede ist, trägt noch deutliche Züge einer aufgezwungenen, aber sich nicht durchsetzenden katholischen Moral: der Teufel tritt als gut aussehender, junger Musiker und Tänzer in den Marimbatänzen plötzlich auf, um alle Anwesenden mit sich zu nehmen. Selbst in diesem Fall bietet der Rekurs auf den Ruf „magnificat y engrandeza" den nötigen Schutz[7]. Afroesmeraldenische Religiosität beinhaltet keine eigene Ethik, vielmehr sind Menschen und Wesenheiten eingebunden in dieselben kulturellen Regeln des Zusammenlebens, die religiös nur

---

[3]Mit verschiedenen geheimgehaltenen Texten („secretos") wendet man sich an diese Geister oder direkt an den Teufel, vermittelt über eine Reihe von Riten, z. B. mit Knochen von Verstorbenen, die in der Nacht des Karfreitags aus dem Friedhof geholt werden und mit Teilen von Tieren unter bestimmten Bedingungen wieder vergraben werden. Ein Jahr später erscheinen beim Ausgraben „familiar", eigentlich Verwandte, tatsächlich aber kleine Geister, die auf verschiedene Weise für ihren Besitzer arbeiten und dessen Reichtum vermehren. In solchen und anderen Riten findet sich eine Konzentration von im Lebensvollzug tabuisierten Verhaltensweisen, Zeiten und Orten, die eine Zuordnung des Ritus erlauben. Die Tabuzone Friedhof bei Nacht bestätigt sich auch im Erscheinen der „viuda", die als schöne, weiße(!) Frau nächtliche Heimkehrer zum Friedhof führt und erst dort von ihnen erkannt wird. Zu Parallelen aus der Macumba, vgl. Bueno, 1980: 324-327: „Pomba girl" als „divinidad, encarnación de la sexualidad"oder „María Padilla", die auf den Friedhöfen wohnt.

[4]In Timbiré/Santiago erkrankte eine Frau an „espanto", ein Krankheitsbild, das von einem Schrekken, als Stocken des Blutes interpretiert, verursacht wird, weil sie fortwährend eine Schlange in ihrem Haus sah, die trotz intensiver Suche nicht gefunden werden konnte. Die Erklärung, die allen plausibel erschien, war, daß die verstorbene Schwiegermutter, in deren Haus sie jetzt lebte, die sie aber zu Lebzeiten nicht gut behandelt hatte, ihr in Form einer Schlange erscheint, um ihr – ganz im Sinne der Reziprozität – Schaden zuzufügen. (Okt. 1985)

[5]„Mal aire" ist eine Krankheit, die sich in Form von Magenschmerzen, Diarrhoe, Schwäche und Antriebslosigkeit äußert und die befällt, die ungeschützt oder zu intensiv mit dem Bereich des Todes in Kontakt waren, s. 2.1.

[6]Die Vorstellung eines Geisterschiffes, auf dem die Seelen durch Herumirren und Unstetigkeit 'bestraft' (s. u.) werden, ist schon aus dem mittelalterlichen Europa bekannt, vgl. Caro Baroja, 1978: 299, s. 1.4.2.,Anm. 35.

[7]In den entsprechenden Erzählungen, vgl. u. a. Ramírez de Morejón, 1984: 259–64 und eigene Feldforschung erkennt man ihn an seinem plötzlichen und beeindruckenden Auftreten, an einem Pferdefuß oder er verrät sich selbst durch Anspielungen. Meist sind es Kinder oder Musiker, die ihn erkennen und mit „magnificat y engrandeza", dem leicht abgewandelten Anfang des lateinischen biblischen Magnifikats vertreiben. Bis vor wenigen Jahren sind Kinder aufgrund der vermeintlichen Verbindung Marimba – Teufel von den Marimbatänzen abgehalten worden. Vgl. 10 Cuentos, 1985: 49–60; Jalil Haas, 1984: 24. Interessant ist auch die interethnisch bedeutsame Benennung des Teufels: afroesmeraldenisch: „chachi colorado" (roter Chachi) und durch Chachi: „Juyungo" (schwarzer kleiner Teufel).

insofern untermauert sind, als daß über bestimmte Erzählungen und ihnen nachempfundene Erfahrungen ihre Gültigkeit und Effektivität auch im „übernatürlichen" Bereich immer wieder sichtbar werden.
Diese Form des belebten Kosmos bietet für die Kohäsion der Gemeinschaft die wichtige Möglichkeit, Spannungen und Probleme zu objektivieren, sie benennbaren, ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft befindlichen Kräften zuzuordnen[8]. Soziale Konflikte äußern sich z. B. in Krankheiten, die dann als von bestimmten „ánimas" oder Geistern hervorgerufen erkannt und aufgrund ihrer bekannten Ursache auch geheilt werden können.
Deutlich werden die genannten Zusammenhänge auch bei den mythischen Figuren, den Visionen. „Visión" wird nicht als Gegenbegriff zu Realität verstanden, sondern zu „gente" (Menschen) – beide sind real, die Vision ebenso wie die soziale Wirklichkeit. Der Unterschied besteht in der Seinsweise und der Wirksamkeit. An einigen Beispielen wird ihre Zuordnung zu Umweltbereichen und ihre Bedeutung als Objektivation von Normen und Fehlverhalten deutlich:
Die Tunda[9] – zweifelsohne die bekannteste dieser Wesenheiten – wird als Frau vorgestellt, die in unzugänglichen Bereichen des Regenwaldes lebt und über die Fähigkeit verfügt, sich als Mutter jedes beliebigen Kindes darzustellen, um es mit sich zu nehmen. Nur die Paten (s. 1.4.2.) können ein so entführtes Kind unter Begleitung anderer, die die Tunda mit Gewehrschüssen und Trommeln erschrecken, zurückholen. Ätiologisch wird die Tunda als Seele einer Frau verstanden, die sich weigerte, ihre häuslichen Aufgaben zu erfüllen und kinderlos geblieben war.
Der Riviel ist die mythische Figur, die den Bereich der Flüsse prägt: als Seele eines Ertrunkenen, dessen sterbliche Überreste nicht gefunden und begraben wurden[10], fährt er seither in einem abgebrochenen Kanu („potro mocho") mit einem brennenden Kerzenstummel die Flüsse herunter auf der Suche nach nächtlichen Reisenden, die ihm seine Knochen vom Grund heraufholen, dabei selbst ertrinken und sein Schicksal übernehmen.
Andere Visionen wie der Duende, der junge Mädchen gefährdet, sie mit seiner von den Engeln erlernten Gitarrenmusik bezaubert und entführt, nur um ihnen die Brüste zu berühren, oder der Bambero, ein Geist im Wald, der kranke Tiere pflegt und den Jägern erscheint, die Tiere verletzt zurücklassen, sind in ihrer Funktion eindeutig, ohne daß man ihre Begründungsgeschichte kennt. Allen Visionen ist gemeinsam, daß sie auf bestimmte Umweltbereiche – und zwar als Materialisation ursprünglich mythischer, an die natürliche Umwelt gebundener Erfahrungen – verweisen und sozial schwachen Gruppen (Kindern und jungen Mädchen), gefährlichen Verhaltensweisen (nächtlichen Kanufahrten) oder zentralen Normen zugeordnet sind, somit eine leicht ersichtliche Funktion haben, in der sie sich aber nicht erschöpfen.

Eine weitere, im Gegensatz zum orthodox christlichen Verständnis nicht absolut von Geistern und Seelen zu unterscheidende Gruppe von Wesenheiten sind die Heiligen. Ihr eigentlicher Ort ist die „Gloria", von der aus sie nicht nur als Vermittler Gottes, sondern aus eigener Macht wirken. Diese Eigenmächtigkeit findet ihre Begrenzung in der Vorstellung, daß sie Erlaubnis einholen müssen, um bestimmte Bitten zu erfüllen. Zu den Heiligen gehören, wenn auch aufgrund ihrer Lebensgeschichten und zentralen Rollen in katechetischer Unterweisung in besonderer Weise, Jesus Christus und die Jungfrau Maria. Maria ist gemäß den kirchlich anerkannten Erscheinungen in viele verschiedene „vírgenes" (Jungfrauen) aufgeschlüsselt. Außerdem finden sich Mächtigkeiten integriert, deren Bilder verehrt werden, wie die „mano poderosa" (mächtige

---

[8]Vgl. Martín, 1983: 46 und passim.

[9]Bzgl. der mythischen Figuren, vgl. die verschiedenen Sammlungen afroesmeraldenischer Erzählungen: Ramírez de Morejón, 1976; 1984; 10 Cuentos; García Salazar, 1984/85. Die Interpretation und Ätiologie von García Barrios, 1981 scheint für Esmeraldas unzutreffend, vgl. dagegen: Jalil Haas, 1984: 11f; Estupiñán Tello, 1983: 120ff; 130. Einen interessanten Verweis bringt Haro Alvarez, 1980: 361: „Para los Cayapas *Thunda* son los espíritus, *thu*, monte, cosa admirable, *n*, genitivo, *da*, tener, haber." Dazu widersprüchlich, ibid: 320: „Antiguamente el Río Esmeraldas se llamaba *Tonda*, y siendo *to* tierra, *n* genitivo, y *da* frío." (Hervorhebungen des Autors).

[10]Die zentrale Bedeutung der Totenriten klingt hier schon an, s. 2.1.1.

Hand)[11], die keinem kanonisch anerkannten Heiligen entsprechen und von der Lokalkirche verboten sind.
Obwohl angenommen wird, daß die „Gloria" von Gott, den Engeln und einer Vielzahl von Heiligen bewohnt wird – z. T. verstanden als die Seelen derer, die Jesus bei seinem Abstieg in die Hölle mit sich 'hinauf' nahm – sind nur die Heiligen von Bedeutung, deren konkret geglaubte Präsenz sich in Bildern und Statuen materialisiert, die durch ihre äußere Schönheit diese Repräsentation leisten können; der Bezug ist also sehr direkt[12]. Zahlreiche solcher Heiligenfiguren vermitteln dann ein Bild der „Gloria" und ermöglichen es dem Menschen, sich in entsprechender Weise zu verhalten, wie dies eine Afroesmeraldenerin von La Tola ausdrückte:

„Antes la iglesia era bonita, tantos Santos, uno entraba y se arrepentía al ver tanta belleza."
Früher war die Kirche sehr schön, voller Heiliger, man ging rein und spürte es sofort (wörtlich: wurde reuevoll), wenn man soviel Schönheit sah.

Als Figuren in der genannten Bedeutung haben die Heiligen ihren Ort in Kapellen und auf Hausaltären, den man insofern respektiert, als daß in seinem Umkreis bestimmte, mit dem Konzept der Sünde in Zusammenhang gebrachte Verhaltensweisen, wie Flüche und sexuelle Anzüglichkeiten, vermieden werden. Dennoch ist weder ihre Präsenz noch ihr Charakter eindeutig und unabhängig von menschlicher Gemeinschaft. Die Kirchengebäude sind ebenso wie die Friedhöfe durch die Anwesenheit von Heiligen und Seelen ausgesonderte Bereiche, und auf den Hausaltären steckt man ihnen Kerzen auf. Man kann die Heiligen aber auch mit einem Tuch abdecken, um ihnen so den Anblick von Verhaltensweisen zu ersparen, die in ihrer Anwesenheit nicht vollziehbar, aber menschlich und deshalb notwendig sind.
Davon zu unterscheiden ist ihre Präsenz anläßlich der Feste, zu denen sie, vermittelt über den Gesang der mit Trommeln begleiteten „arrullos" (Vierzeiler, als Wiegenlieder, bei Heiligenfesten und im Chigualo gesungen, s. 2.2.1.) herabsteigen („bajar"), um in einer intensiver vorgestellten Gegenwärtigkeit ihr Fest mitzufeiern[13]. Gemäß der Struktur der Heiligenfeste (s. 2.2.; 2.4.2.2.) ist sowohl ihr Anfang als auch ihr Ende durch eigene Riten markiert, die besondere Zeit, bestimmt durch die Präsenz der oder des Heiligen, wird eindeutig ausgegrenzt[14]. Feste sind ein wesentliches Element der reziprok strukturierten Beziehung zu einem Heiligen, innerhalb derer man ihn um konkrete Dinge bittet, die sich im wesentlichen auf drei Bereiche des Lebens beziehen: Arbeit und Überleben, Erhalt der Einheit des Haushalts und persönliche Unversehrtheit. Für den Fall der Gewährung der Bitte wird ihm zugleich Beteiligung an oder Organisation von einem Fest versprochen. Wie in 1.4.3. dargelegt, lebt die Beziehung von der Gegenseitigkeit und bricht ab, wenn diese nicht mehr gewährleistet ist. Der einem Heiligen verpflichtete Mensch hat, wenn er sein Versprechen nicht erfüllt, Sanktionen zu befürchten; wenn umgekehrt der Heilige nicht hilft, wendet sich der Bittsteller an einen anderen, er „arbeitet mit verschiedenen Heiligen", wie dieses Verhältnis im Sprachgebrauch seinen konkreten Ausdruck gefunden hat. Ein Heiliger wird in dieser Beziehung nicht absolut anders als ein „compadre" oder Verwandter vorgestellt.

---

[11] Ein Bild mit einer Hand und je einer Figur über den fünf Fingern, besonders verbreitet im Maria Lionza Kult in Venezuela, vgl. Eberhard, 1983, dort auch Bildmaterial.

[12] Alte verwitterte Heiligenfiguren werden zwar meist noch in den Kapellen verwahrt, aber in den Riten von neuen abgelöst. Ein Beispiel ist die Virgen de la Merced, die wahrscheinlich Ende des vorigen Jahrhunderts in Playa de Oro die „Pastora", eine andere Mariendarstellung und deren Fest, ablöste.

[13] Vgl. Whitten, 1974a: 139f. „Arrullos" sind Lieder, bestehend aus vierzeiligen Versen, die eine Frau anstimmt und meist mit Ausnahme des Kehrverses in diesem Moment auch improvisiert. Der Kehrvers wird dann von den anwesenden Frauen wiederholt. Begleitet werden die „arrullos" von Männern, die zwei verschiedene Arten von Trommeln, „cununu" und „bombo" spielen, und von den Rhythmusinstrumenten „maraca" und „guazá" der Frauen, vgl. Speiser, 1985.

[14] Die Heiligenfigur kann zu Beginn des Festes mit dem Kanu von oberhalb des Flusses 'kommen' und wird dann von der Gemeinde am Ufer in Empfang genommen. Eine andere Form ist eine einleitende Prozession. Das Ende des Festes ist als „levantar el altar" (den Altar erheben, wegräumen) gekennzeichnet: der Schmuck wird abgenommen und die Heiligenfigur wird unter Begleitung bestimmter „arrullos" bis zum nächsten Jahr verabschiedet und zu den anderen Figuren zurückgestellt.

Er hat zwar spezifische Bedürfnisse, wie z. B. Kerzen, „la comida de los santos“ (das Essen der Heiligen), aber auch solche, die denen afroesmeraldenischer Gemeinschaft entsprechen: er feiert gerne große Feste unter Beteiligung aller, tanzt usw., wie es in unzähligen „arrullos“ ausgedrückt wird:

„San Antonio quiere bailar, por qué no lo hacemos bailar?“	Sankt Antonius will tanzen, lassen wir ihn doch jetzt tanzen!

Diese Ähnlichkeit bezieht auch die Alltagswelt mit ein:

„Carmela se fue a navegar, vino la ola y la hizo bailar de allá pa' acá de acá pa' allá.“ (Trinidad/Cayapa)	Als Carmela sich einschiffte, eine Welle ließ sie tanzen, hin und her, her und hin.
„La Virgen se fue a lavar 5 pañalitos, no los lava con jabón 5 pañalitos los lava con vino tinto.“ (San Pedro)	Die Jungfrau ging, fünf Windeln zu waschen. Sie wäscht nicht mit Seife die fünf Windeln, sie wäscht sie mit Rotwein.
„El niño no duerme en tablas, el niño duerme en el suelo, el niño está acompañado por los ángeles del cielo.“ (San Lorenzo)	Das (Jesus-) Kind schläft nicht auf Brettern, (Bett) das Kind schläft auf dem Boden, es ist umgeben von den Himmelsengeln.

Die Heiligen sind zwar über den Bezug zur Gloria eindeutig bestimmt, aber nicht unbedingt mächtiger als die „ánimas“ oder Geister. Sie stellen zusammen mit ihnen die Wesenheiten dar, auf die in Notsituationen zurückgegriffen wird, und die die Dimensionen von Raum und Zeit markieren. Ein Beispiel aus dem Bereich des individuellen Schutzes soll dies verdeutlichen:
Ein Kreuz oder eine Medaille schützt, wenn man diese christlichen Symbole trägt, vor Unglück. Sie können auch gleichzeitig mit einem Talisman aus bestimmten Kräutern, Steinchen und Münzen, dem rituell Schutzkräfte verliehen werden, getragen werden, denn sie übernehmen nicht dieselben Funktionen wie eigene Abwehrmittel, nämlich Schutz vor bestimmten magisch erwirkten Schäden. Andererseits sind es die Heiligen, die über Gebete, machtvolle Worte wie das „magnificat y engrandeza“ gegenüber den ambivalenten oder bösen Geistern Schutz bieten. Keine der Wesenheiten, auch nicht die Heiligen, sind in Begriffen absoluter Eigenschaften vorgestellt, sondern den Menschen ähnlich gedacht, haben Interessen und Emotionen. Der Grad ihrer Ambivalenz ist jeweils unterschiedlich und reicht von verläßlicher Hilfe in einer reziproken Beziehung über störendes und erschreckendes, d. h. krankmachendes Erscheinen bis hin zu lebensbedrohender Gefährdung.

1. 5. 2. Magisch-religiös vermittelte Kontrolle über Raum und Zeit

Die oben dargestellten Heiligen, „ánimas“ und Visionen sind in vielerlei Weise bedeutsam. Naheliegende Funktionen zum Schutz bestimmter Gruppen oder vor bestimmten Gefahren, ebenso wie zur Bestätigung sozio-kulturell zentraler Normen wurden schon im einzelnen genannt. In ihnen jedoch erschöpft sich die durch sie belebte, imaginäre, aber real erfahrene magisch-religiöse Mitwelt nicht.

Bedeutsam ist ihre räumlich-zeitliche Zuordnung, die es ermöglicht, diese Dimensionen – in Abwesenheit anderer Mechanismen – zu kontrollieren, d. h. sichere Bereiche abzustecken, in denen sich das tägliche Leben ohne nicht einschätzbare Gefährdungen vollziehen kann. Die vorgestellten Wesenheiten markieren Räume:

- „adentro del monte", im Wald: Tunda, „ánimas", Gualgura (ein Huhn, das mit seinen Lauten vornehmlich die Menschen in den Wald lockt, die häufig Hühner stehlen),
- „al plán del agua" [sic], auf dem Grund des Wassers: die Knochen des Riviel, Sirena (eine Art Meerjungfrau), verschiedene als Seeungeheuer vorgestellte Wesen,
- „afuera en el mar", draußen auf dem Meer: Riviel, Sirena,
- „arriba en la Gloria", oben im Himmel: Heilige und Engel.

Sie bilden so eine Art Koordinatensystem, in dessen Schnittpunkt die dörfliche Gemeinschaft steht – in Beziehung zu den verschiedenen Wesenheiten, aber doch als ausgegrenzter Raum, der trotz möglicher Erscheinungen von menschlichen Interessen bestimmt wird. Die dörfliche Gemeinschaft wird so als 'axis mundi' gewertet.
Dasselbe läßt sich für den Umgang mit der Zeit in zweierlei Weise zeigen: Der Tag, bestimmt von Sonnenauf- und -untergang gilt als geschützter Zeitraum, die Nacht, spätestens von Mitternacht bis zum Morgengrauen, konkret bis zum ersten Hahnenschrei, („madrugada") ist die Zeit der „ánimas" und Visionen. Eine Ausnahme bilden Momente von Heiligenfesten und Totenriten, deren Schwerpunkt jeweils in der nächtlichen Feier liegt, während der Heilige und jüngst Verstorbene durch ihre besondere Präsenz Schutz bieten. Der für die Zeit der Riten außer Kraft gesetzte natürliche Rhythmus wird durch sie gleichzeitig neu bestätigt[15]. Die Kontrolle über die Zeit bezieht auch Vergangenheit und Zukunft mit ein, die durch die 'imaginär-realen' Wesenheiten mit der Gegenwart des täglichen Lebens verbunden bleiben und in dichten Momenten, wie der zyklischen Wiederkehr der Heiligenfeste, in sie eingreifen. Erst dieser Zugang zu den zeitlichen Dimensionen ermöglicht Kontinuität – Wurzeln und Perspektive – ohne daß ein eindeutig lineares Zeitverständnis unterstellt werden kann. Es geht vielmehr um eine Gleichzeitigkeit, in der das Präsentische entscheidend, weil gelebt ist, in ihm aber Rückgriffe und Ausblicke wirksam werden:

„Sankt Antonius will tanzen,
lassen wir (!) ihn doch jetzt (!) tanzen!"

Die so erstellte zeitliche und räumliche Ordnung reproduziert sich nicht nur im täglichen Lebensvollzug und in den dichten Momenten magisch-religiöser Praktiken, sondern auch dadurch, daß sie in Erfahrungen aus dem Grenzbereich der ausgegrenzten Sicherheit immer wieder bestätigt wird und gültig bleibt für das Verstehen täglicher Ereignisse. Hierin sind die Grundlagen der Gemeinschaft und ihres Überlebens miteinbezogen: Wenn die Heiligen sich an einem fröhlichen Fest freuen, das nur mit Beteiligung aller möglich wird, und die „ánimas" derer, die Geld versteckt hielten, ihre Reise in die „Gloria" nicht antreten können, dann bestätigen sich auch die entsprechenden Verpflichtungen im sozialen Bereich, da die Gruppe als solche zwischen Schutz und Gefährdung durch diese Wesenheiten lebt, aber auch nur in Gemeinschaft und im Teilen materieller Güter leben, d. h. überleben kann.
Gleichzeitig weitet sich die Gemeinschaft als Teil der sie umgebenden Ordnung: Erklärungen von Verantwortlichkeiten im Falle von Unfruchtbarkeit, Krankheit oder Tod können nicht nur im sozialen Bereich gesucht, müssen aber auch nicht auf ein mächtiges und unbeeinflußbares Schicksal[16] projiziert werden. Sie können im zugänglichen, magisch-religiös bestimmten Umfeld

[15] Vgl. Eliade, 1984, der diesen die Ordnung aufhebenden und sie somit wiederherstellenden Charakter der religiösen Feste eingehend bearbeitet hat.

[16] „Destino" oder „estrella" (Stern), mit dem man geboren wird, determiniert Anfang und Ende des Lebens eines Menschen, nicht jedoch einzelne Ereignisse in dessen Verlauf.

geortet und, einmal bekannt, auch neutralisiert werden. Psychische und psychosoziale Konsequenzen sind in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen.
Ein interessantes Beispiel hierfür sind die „niños de virtud", Kinder, die mit einem Schaden oder ungewöhnlichem körperlichen Merkmal, interpretiert als äußeres Zeichen einer außergewöhnlichen Begabung, geboren werden. Als Ursache wird der Neid der „brujas" ('Hexen'), d. h. der Personen, die Kräfte böser Geister nutzen können, angenommen. In Form eines Vogels beißen sie die schwangere Mutter oder das neugeborene Kind, um so eine mögliche Konkurrenz in ihrem Zuständigkeitsbereich zu verhindern[17]. Die geringe Lebenserwartung, die kranke Kinder unter den dargelegten Lebensbedingungen haben, wird im Bewußtsein ihrer Eltern ausgeglichen durch ihre besondere Begabung, zukünftige Ereignisse vorherzusagen und mit entsprechenden Warnungen eine Schutzfunktion für ihre Famile auszuüben[18]. Weitere Beispiele, wie Krankheiten, die durch den Raub der Seele und durch freiwillig oder unfreiwillig erfolgten intensiven Kontakt mit dem Bereich des Todes verursacht oder als Sanktion von Heiligen oder „ánimas", d. h. als Konsequenz einer ihm/ihr im Sinne der Reziprozität schuldig gebliebenen Leistung gedeutet werden, könnten hier angeführt werden, müssen aber unerwähnt bleiben.
An dieser Deutung der afroesmeraldenischen Kosmovision wird ein Ordnungsprinzip deutlich, das sich schon in 1.4. auf der sozialen Ebene abzeichnete und mit Luneau/ Thomas, die es für afrikanische Kulturen formulierten, folgendermaßen zusammengefaßt werden kann:

„Alles geschieht, als ob ... die Welt durch eindeutige Regeln [código] bestimmt wäre, innerhalb derer jedes Objekt mit einer Reihe von Zeichen verbunden eine klare Bedeutung in sich trägt: aufgrund eines Systems von Analogien, das das Sichtbare und das Unsichtbare anhand von direkt gelebten und indirekt wahrgenommenen Entsprechungen organisiert, wird der Zusammenhalt zwischen den verschiedenen Aktivitäten des täglichen Lebens und den kosmischen Kräften (imaginär) als gesichert erlebt."[19]

Die Wesenheiten aus dem Bereich des Unsichtbaren sind dabei trotz ihrer Ambivalenz identifizierbar und die Beziehungen zu ihnen keinesfalls beliebig austauschbar: sie haben ihre sich teilweise überschneidenden Zuständigkeitsbereiche und sind erreichbar und beeinflußbar über jeweils spezifische Formen der Kommunikation und Interaktion. Gemäß dieser Ordnung, oder im Sinne von Lévi-Strauss dieser Rationalität, werden sie jeweils bestimmten natürlich-ökologischen Bereichen zugeordnet und über sie determiniert, Ereignisse und Zwischenfälle werden so anhand entsprechender Anzeichen verständlich. Ein grundlegendes Prinzip dieser Ordnung sind die Gegensatzpaare und ihre Bewertungen: oben – unten, Tag – Nacht, Nähe – Entfernung, innen – außen, die sich nicht verabsolutieren lassen oder auseinanderbrechen, sondern ihre Synthese im um Mitternacht gefeierten Heiligenfest oder im Dorf als Schnittpunkt der räumlichen Koordinaten finden.
Diese Ordnung bezieht die Dimensionen des Kosmos von der Gloria bis zu den nicht exakt lokalisierbaren Orten böser Geister ein, ist aber auch im Mikrokosmos sozialen und individuellen Lebens erkennbar. Sie impliziert, mehr: sie vermittelt die Schutzmechanismen, die mächtigen Symbole und Worte (Gebete), die es ermöglichen, daß afroesmeraldenische Gemeinschaft weder isoliert auf sich geworfen, noch den sie umgebenden Mächten ausgesetzt im Schnittpunkt der über Analogie bekannten Lebensbereiche und Wirksamkeiten leben kann und das produktive

---

[17]Vgl. Mallol de Recasens, 1962: 229f. Neid, als destruktiv erachtetes Gefühl, hat in Strukturen funktionierender Reziprozität keinen Platz, vgl. auch „mal de ojo", das dann ausgelöst wird, wenn jemand ein gesundes Kind mit Neid betrachtet oder durch ausgiebiges Lob den Neid eines Dritten provoziert.

[18]Das Beispiel kann hier nicht in allen Details dargestellt werden. „Brujas" und „brujos" sind von „curanderos/-as" und „curiosos/-as" (traditionellen Heilern, s. 2.0., Anm. 3) zu unterscheiden. Man kennt abgewandelte afroesmeraldenische Vorstellungen der Walpurgisnacht. Gleichzeitig sind die Schutzmechanismen: eine Schere in Form eines Kreuzes und 7 Nadeln an der Eingangstüre, ebenfalls bekannt. In diesem Zusammenhang nicht eindeutig zu klären ist die Tatsache, daß niemand, der von einem „niño de virtud" weiß, darüber reden darf, um nicht so seinen vorzeitigen Tod hervorzurufen.

[19]Thomas/Luneau in Martín, 1983: 264.

und soziale Leben den Organisationsstrukturen unterworfen und über sie gesichert bleibt, die auch den Makrokosmos zusammenhalten. Umgekehrt und im Rückblick auf die Diskussion der Überlebensmechanismen determinieren aber nicht die Produktionszwänge und -bedürfnisse das Leben, können diese Kontrollfunktion unter den gegebenen Bedingungen auch nicht leisten, sondern sind ihrerseits in die magisch-religiös bestimmte Ordnung eingebunden[20], die einzige Kontrollinstanz, auf die Afroesmeraldener unter den genannten Bedingungen Zugriff haben.

1. 5. 3. Kosmovision, Kirche und sozialer Wandel

Auf die Missionsgeschichte Esmeraldas' treffen die im Zusammenhang der Geschichte (s. 1.2.) gemachten Einschränkungen zu. Der Beginn der Missionsgeschichte als Eroberungsgeschichte läßt keinen Zweifel daran, daß die katholische Kirche in Esmeraldas in einem herrschaftsorientierten Bündnis mit der kolonialen Macht auftrat. Diese Orientierung mit ihren konkreten Konsequenzen änderte sich seit der Provinzialsynode in Lima (1582), die, allerdings ohne konkrete Ergebnisse, die Rolle der Kirche in Eroberung und Kolonialisierung problematisierte, bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts (Lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín, 1968) hinein nicht. Unabhängigkeitskrieg und Liberalismus aber brachten für die Kirche Krise und Bedeutungsverlust mit sich[21]. Für Esmeraldas sind diese Entwicklungen nach der Eingliederung der Provinz in die Real Audiencia bis ins 19. Jahrhundert hinein aufgrund der nur schwachen Präsenz der Kirche von geringer Bedeutung. Nachdem das Projekt des Verbindungsweges von Quito nach Esmeraldas aufgegeben worden war, zogen sich auch die Missionare aus der Provinz zurück, mit P. V. Maldonado nahmen sie ihre Missionsarbeit wieder auf[22]. Aber selbst als die Provinz dem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegründeten Bistum von Portoviejo zugeordnet wurde, waren es selten mehr als 2 oder 3 „doctrineros" (Priesterkatecheten), die Minen und Haciendas religiös betreuten[23].

Die Missionierung afrikanischer Sklaven an der Pazifikküste, begonnen in Cartagena und fortgesetzt in Bergwerken und Großgrundbesitz, konnte die äußere Übernahme katholischer Religion in den Formen zeitbedingter, spanischer Religiosität erreichen, war aber aus den oben dargelegten Gründen (s. 1.2.) nicht mit der Herausforderung einer sich reorganisierenden afrikanischen Religion konfrontiert. Trotz anders lautender Gesetze wurde die Mission nicht in geforderter Intensität durchgeführt, das entsprach in vielerlei Hinsicht auch nicht den Interessen der Besitzer, wenn mit Kamen angenommen werden kann:

„...viele andere [Sklaven] wurden Christen, denn sie hatten keinen Zugang zu anderen Ideologien. Es ist möglich, daß für sie die christliche Religion eine Religion der Freiheit war ..."[24]

---

[20]Konkret wird dies in der ökonomischen Vorbereitung von Festen, im selbstverständlichen Verzicht auf die eigene Arbeit bei Todesfällen, in der Nicht-Einbeziehung bestimmter Areale des Urwaldes, die in besonderer Weise als Orte mythischer Wesenheiten gelten; hier sind die Konflikte beim Eintritt in kapitalistische Wirtschaftsordnung vorprogrammiert. Zum Aspekt der Sicherheit und Kontrolle, vgl. Martín, 1983.

[21]Vgl. Prien, 1978: die für Ekuador einschlägigen Kapitel.

[22]González Suárez, 1970: II, 504; 1368; vgl. Apertura, 1985. Die gesamte Küstenregion erfuhr eine nur oberflächliche Missionierung, Guayaquil wurde als erstes Bistum der Küste erst 1838 eingerichtet. Strukturen, die die nationale Kirchengeschichte bis in die Gegenwart bestimmen, wie z. B. Kirche als größter Großgrundbesitzer, gelten v. a. für das Hochland. Erst in den 1950er Jahren näherte sich die katholische Kirche der Handelsbourgeoisie der Küste an, als sie ihre eigenen Unternehmen im Sinn kapitalistischer Strukturen neu organisierte.

[23]Zum Zusammenhang zwischen Kirche und sozialer Macht an der Pazifikküste, vgl. Hernández de Alba, 1956: 39.

[24]Kamen, 1971: 131; nach Bastien, 1969: 613 war Mission für die Sklavenbesitzer deshalb gefährlich, weil sie *Bildung* bedeutete.

Die kirchliche Praxis der Gründung von „Cofradías“[25] (Bruderschaften) unter freien und versklavten Negern, zunächst nach „naciones“ (vermeintlicher Herkunftsstamm oder -ort in Afrika) und später gemäß ihres Grades an Vermischung und sozialem Status, die in anderen Gebieten als ideologische Kontrolle organisiert wurde, ist für Esmeraldas nicht nachzuweisen. Sie war v. a. in kolonialen Zentren, in denen relativ starke negroide Bevölkerungsgruppen eine potentielle Gefährdung darstellten, notwendig.
Während Pesactello annimmt, daß generell afrikanische Sklaven erst nach der Abschaffung der Sklaverei positiv auf Missionierungsversuche reagierten, als ethnisch sich begründende eigene Führer an Bedeutung verloren[26], ist diese Phase für Esmeraldas in kulturell-religiöser Hinsicht von eigener Bedeutung, da anzunehmen ist, daß mit der verstärkten Migration negroider Exsklaven sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das konsolidierte, was bis heute in Formen der Volksreligiosität greifbar ist. Schriftliche Zeugnisse der früheren Zeit stehen ebensowenig zur Verfügung wie zu datierende Aussagen der kollektiven Erinnerung. In späteren Dokumenten von Missionaren des 19. Jahrhunderts finden sich spärliche Hinweise auf Riten und Texte, wie sie noch heute Verwendung finden[27]. Konzeptuelle Grundlagen dieser Volksreligiosität müssen sich aber schon früher, d. h. in den ersten Sklavengenerationen entwickelt haben.
Obwohl die Missionsgeschichte, regional betrachtet, wenig effektiv gewesen zu sein scheint, zeigt die afroesmeraldenische Religiosität, daß katholische Symbole, Gebete, Formen nicht nur übernommen wurden, sondern afrikanische verdrängt und ersetzt haben. Phänomene wie afrikanische Götternamen für katholische Heilige wie im Voodoo und Candomblé[28] finden sich nicht. Im Sinne Bastides wäre analog nicht von einer „afrikanischen“, sondern von einer „Negerreligion“zu sprechen[29]. Das verbalisierte religiöse Selbstverständnis ist katholisch, wenn auch der Institution Kirche kaum Bedeutung zukommt. Sie wird auf in afroesmeraldenischer Kosmovision marginale Akte, wie die nachgeholte kirchliche Taufe, Hl. Messe und Eheschließung beschränkt. Die eigene Religiosität strukturiert und reproduziert sich unabhängig von Kirche. Alle Wesenheiten der belebten Mitwelt aber tragen auch, z. T. sogar vornehmlich, christlich-europäische Züge. Doch der Rückgang auf einen möglichen Ursprung der kulturell-religiösen Elemente, d. h. auf Missionierung, ist für ihr Verständnis nicht ausreichend. Vielmehr muß danach gefragt werden, wie diese Formen interpretiert und angeeignet wurden („apropiación simbólica“), wie sich – mit Devereux – „die antagonistische Akkulturation“, die Annahme „neuer Mittel, um bestehende Zwecke zu schützen“[30], vollzog und noch vollzieht und wie diese „bestehenden Zwecke“, die Inhalte des Interpretationsprozesses zu bestimmen sind.
Die Formen katholischer Religiosität wurden – durchaus im Sinn iberisch-katholischer Konzentration auf Rituale, die sowohl durch die Zwangsmissionierung der Mauren und Juden als auch durch die Gegenreformation verstärkt wurde – verpflichtend, ihre Einhaltung kontrolliert, und abweichende Formen verboten und verfolgt[31]. Gleichzeitig galt dasselbe nicht für die entspre-

---

[25]Vgl. Bowser, 1974: 246ff; Milliones, 1971: 612.

[26]Pescatello, 1977: 29; vgl. Mintz/R. Price, 1971: 24f.

[27]Vgl. Apertura, 1985. Archivforschungen stehen noch aus, werden aber häufig von den kirchlichen Archiven selbst verhindert.

[28]Vgl. Herskovits, 1937a; Bastide, 1969a: 147ff; Bastide, 1971 [1969a, port. Ausgabe]: 362, zitiert in Marzal, 1985: 79; s. 2.6.3.

[29]Bastide, 1969a: 31–47; S. 46f: „...aquellas en las que los modelos africanos se han impuesto frente a la presión del medio ambiente (sin duda estos modelos han tenido que modificarse para poder adaptarse y resultar aceptables); las llamaremos comunidades africanas. Y aquellas en las que, por el contrario, la presión del medio circundante ha sido más fuerte que las escasas remanencias de la memoria colectiva, desgastada por siglos de servidumbre, pero a las cuales en cambio, la segregación social no ha permitido la aceptación por los descendientes de esclavos de los modelos culturales de sus antiguos dueños; en este caso, el negro ha tenido que inventar nuevas formas de vida social que respondiesen a su aislamiento, a su régimen de trabajo, a sus nuevas necesidades; las llamaremos comunidades negras ...“

[30]Devereux, 1978: 216.

[31]Die Praktiken der Inquisition auch gegenüber afroamerikanischen Sklaven, wie Palmer, 1975 für Mexiko

chenden inneren Einstellungen. Einhaltung der Riten war der ausreichende Ausweis für Katholizität. Zusätzlich ist für Esmeraldas anzumerken, daß selbst die Einhaltung der Riten mangels kirchlicher Vertreter streckenweise der Kontrolle entzogen war.
So feiern Afroesmeraldener verschiedene „Virgenes" und Heilige – Zeugnisse der unter ihnen missionierenden Ordensgemeinschaften, lassen für die 'Armen Seelen' („benditas ánimas") Messen lesen und verbinden, untersucht man ihre Feiern näher, damit doch anderes als das offiziell und orthodox katholisch Gemeinte (s. 2.3.; 2.4.)[32].
So distanziert und betont unabhängig das Verhältnis zur Institution Kirche ist, so selbstverständlich ist das zu Heiligen und „ánimas". Die Unterscheidung zwischen dem alltäglichen und dem übernatürlichen Bereich ist nicht aufgehoben, verhindert aber auch nicht ihre wechselseitige, wenn auch kontrollierte Durchdringung. Sie ist nicht dualistisch, sondern 'auf Gegenseitigkeit' zu verstehen. Die Durchdringung verläuft sowohl individuell als auch sozial über Strukturen der Reziprozität. In den religiösen Formen der Reziprozität, die sich in konkreten Zeichen – gesteigerter Ertrag beim Fischfang und eine eigens für den Heiligen aufgesteckte Kerze – materialisieren und realisieren, wird gleichzeitig die Reziprozität als Grundlage der Sozialstruktur bestätigt. Der in dieser Weise seine Religiosität lebende Afroesmeraldener erfährt sich immer wieder als in ein Netz von Beziehungen eingebunden, in dem er Unterstützung erfährt, aber auch eine aktive und effektive Rolle übernimmt. Dies umso deutlicher, als die zentralen religiösen Vollzüge, auch wenn sie individuell vollzogen werden, nicht vom einzelnen, sondern von der Gemeinschaft im diachronen und synchronen Sinn getragen sind.
Von daher versteht sich, daß die Figur Gottes als Schöpfer und absoluter Herrscher kaum Platz in der Volksreligiosität hat: man zweifelt nicht an ihm, aber er ist aufgrund seiner Position in reziproken Beziehungen nicht zu erreichen, er braucht kein Fest, über das sich ein Heiliger freut, und somit ist er in effektiver Weise den Bitten auch nicht zugänglich. Die Formen der Reziprozität sind nur so lange möglich und effektiv, wie der Heilige in einer gewissen Ambivalenz verbleibt. Wird er eindeutig in die Transzendenz und den Absolutheitsanspruch des Heiligen verwiesen, so kann der Mensch nicht mehr mit ihm umgehen und ist seinerseits auf eine individuelle Glaubenshaltung und Abhängigkeit verwiesen, wie dies in den Formen privatisierter, bürgerlicher Religion zum Ausdruck kommt, die einer ganz anderen Sozialstruktur entsprechen und verpflichtet sind. Wo bürgerliche Formen der Religion, verstärkt seit der Mitte dieses Jahrhunderts, in afroesmeraldenische Religiosität eingreifen – als erneute Missionierung und durch negative Verurteilungen und Verbote – tun sie dies zum einen entsprechend dem kirchlichen Monopolanspruch auf religiöse Ideologie, zum anderen aber auch erneut im Verbund mit sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen, die sich gleichzeitig als dominant durchsetzen (s. 2.6.).
Der Widerstand – nicht immer als solcher bewußt – , den afroesmeraldenische Gemeinden diesen Versuchen entgegensetzen, indem sie an ihren religiösen Formen und deren kulturell geprägter Bedeutung festhalten, hat soziale und politische Konsequenzen: Mit ihrer Religiosität einer beseelten, nicht natürlich begrenzten Mitwelt, mit deren Kräften man pluridimensional in reziprokem Kontakt steht, halten sie gleichzeitig gegen die Absolutheit der entrückten Heiligen und die zur Dinghaftigkeit reduzierte Welt mit in Abhängigkeit gehaltenen Menschen an ihren Produktions- und Sozialstrukturen fest, die *so* in eine kapitalistisch und technokratisch orientierte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung nicht integrierbar sind. Eigens erwähnenswert ist hierbei, daß dieser Widerstand sich auch in den Symbolen ausdrückt, über die die katholische Kirche verfügt. Das gilt – wie schon erwähnt – für Kerzen, Rosenkränze, Heiligenbilder und Mariendarstellungen, ebenso wie für die Feier kirchlicher Feste. „In denselben Zeichen werden

---

darlegt, lassen sich auf Esmeraldas, wo eine direkte Verbindung zu diesen Strukturen nicht gegeben war, zwar nicht übertragen, hier aber als Indiz für kirchliche Kontrollinteressen und Durchsetzungsformen anführen.

[32]Diese Unterscheidung beginnt schwieriger zu werden, da auch in der Kirche im Zusammenhang mit der Bischofskonferenz von Puebla, 1978 Bewegungen einsetzten, die Formen und Interpretationen der Volksreligiosität nicht nur verstehen und dann doch verändern, sondern sich von ihnen evangelisieren lassen wollen.

also widersprüchliche Wertregister zum Ausdruck gebracht." Einsatz für eigene Formen des Lebens und Überlebens „verläuft so auch durch die religiösen Instanzen hindurch."[33]

Afroesmeraldenisch wurden nicht nur Formen einer in der offiziellen Kirche mittlerweile überholten Frömmigkeit bewahrt und im Bezugsrahmen der eigenen Kosmovision lebendig erhalten. Erschwerend für die Kirche kommt hinzu, daß, wie die Riten an kirchlichen Feiertagen nahelegen, für Sklaven, denen aus sozio-ökonomischen und rassistischen Gründen der Zugang zur Kirche der Weißen verwehrt war, ein spezifischer Katholizismus als Form geistig-religiöser Kontrolle und teilweiser Integration geschaffen wurde. Die Feste der Heiligen, als Ausgleich zum unterdrückenden Alltag eingeführt, wurden afroesmeraldenisch interpretiert und weiterentwickelt als Ausdruck eigener Würde und kultureller Identität. Was im Sinne einer zweitklassigen Katholizität obligatorisch wurde, wird nun, da es positiv umgepolt andere Funktionen trägt, als „heidnisch" verboten, in den Untergrund oder in den Bereich der Folklore abgedrängt[34].

Das kirchliche Eingreifen, dessen sozio-ökonomische Parallele in 1.1.3. und 1.3.3. aufgezeigt wurde, entgeht in seinen Auswirkungen den Afroesmeraldenern nicht: Visionen, so kommentieren die Informanten, erscheinen nicht mehr, wenn sich Kirche in einer bestimmten Gegend dauerhaft etabliert. Oder aus dem urbanen Bereich: Feste für Heilige können dort nicht mehr adäquat gefeiert werden. Es fehlt ihnen die „alegría" (Freude), die durch die massive Beteiligung im Kontext entsprechend gelebter Beziehungen entsteht. Die meisten der Wesenheiten haben in den Städten ihren Lebensraum gänzlich verloren.
Verschwunden oder verdrängt worden sind damit nicht unbedingt die real-imaginären Kräfte selbst. Ihr Nicht- Erscheinen ist zu unterscheiden vom erfolgreichen Zurückdrängen durch entsprechende Riten und Gebete[35]. Die Mechanismen des Zugriffs, des Schutzes und des Sichnutzbar-machens aber verlieren sich. Sicherheit und Kontrolle, die über diese Mechanismen möglich war, entziehen sich jetzt den menschlichen und kulturellen Fähigkeiten und erfahren keinen Ersatz im Angebot einer rationalistischen Zivilisation, in die nur unter bestimmten Bedingungen Zutritt gewährt wird. Was unter dem Strich bleibt, ist eine größere Unsicherheit, weil das Netz reziproker Strukturen auf sozialer und religiöser Ebene zunehmend weniger reproduzierbar wird. Der Bereich des Sakralen wird weniger erreichbar, während gleichzeitig der des Profanen aufgrund des gegebenen Bedingungsgefüges nicht effektiv kontrolliert werden kann. Die Einheit, die beide Ebenen verbindet, zerbricht. Versuche, die eigene Religiosität als „konservierte Religion"[36] aufrechtzuerhalten, konnten nicht gelingen, da der Zugang in die dominierende, nicht-negroide Gesellschaft nur durch Anpassung, wenn nicht an ihren Phänotyp, so mindestens an ihre kulturellen Werte und Ausdrucksformen zu erreichen ist, gerade aber die eigenen Formen der Religiosität eine Überidentifizierung mit ethnischen Kriterien und deren Wertung erfahren haben. Sie aber als „lebendige Religion"[37] zu erhalten, wobei es sich

---

[33]Martín, 1983: 222; Formen musikalischen Ausdrucks müssen hier ausgenommen werden, nicht nur weil ihre Analyse nicht geleistet werden kann, sondern auch, weil in ihnen sich am deutlichsten eigene und afrikanische Elemente ausdrücken.

[34]Bastide, 1969a: 149; 172 deutet die Vorstellung des „angelito" als Vertröstungsmechanismus bei hoher Kindersterblichkeit. Weiterhin wären die Spiele der Karwoche zu erwähnen. Auch Formen der Magie sprengen diesen Rahmen nicht; für viele kann ein europäischer Ursprung aufgezeigt werden, denn, wie Bastide darlegt, wurde die Magie der Weißen in einem Vergleich der Lebensbedingungen als effektiver übernommen. Vgl. auch García Canclini, 1982: 47–56 bzgl. der ungleichen Möglichkeiten, sich „kulturelles Kapital" anzueignen. Parallel entwickelten sich in den USA die schwarzen protestantischen Kirchen.

[35]Vgl. Duerr, 1982: 65.

[36]Bastide, 1969a: 121: „Frente a la presión constante ... la cultura resiste congelándose inmovilizándose, con el temor de que cualquier cambio que acepte puede significar su desaparición."

[37]Bastide, 1969a: 125: „Pero diremos que una religión es 'viva', además de ser 'vivida' [das ist auch die 'conservada'] si cambia adpatándose al mundo en transformación, y si lo hace como una totalidad o conjunto de representaciones místicas y de prácticas culturales, totalidad exterior y superior a las personas que la componen."

nicht um zwei getrennte Modelle, sondern zwei Pole eines Kontinuums handelt, bedeutet einen Prozeß der erneuten Transformation, deren Ergebnisse weder in Esmeraldas noch in Guayaquil bislang deutlich zu Tage treten. Formen einer städtisch funktionalen Religiosität, wie Macumba und Umbanda, die sich in der im neuen Kontext notwendig gewordenen Auseinandersetzung in Brasilien[38] entwickelt haben, haben sich in Ekuador nicht herausgebildet. Im Bereich magischer Praktiken und traditioneller Medizin sind Anpassungsprozesse an die neuen Bedürfnisse erfolgt. Die Verehrung der Heiligen dagegen unterliegt in besonderer Weise dem Einfluß der Institution Kirche und hat demzufolge eine Reduktion ihrer traditionellen Struktur erfahren: individuell und familiär wird versucht, die Beziehungen zu den Heiligen in reziproker Weise weiterzuleben, ihren gemeinschaftlichen Ausdruck finden sie nur noch selten und mit Mühe. Die Thematik der Totenriten läßt sich dazwischen einordnen: Tod und „ánimas" sind zu bedeutend, als daß die Riten vernachlässigt werden könnten, die Konsequenzen im Sinne der Reziprozität sind auch im urbanen Umfeld durchaus zu fürchten. Die Ausdrucksformen der Riten haben sich in Richtung auf eine vermeintliche kulturelle Universalität verändert. Formen, die die sie umgebende Gesellschaft und sekundär die Afroesmeraldener selbst im Sinne der Autozensur als typisch negroid verurteilen, wie z. B. die Musik der „alabados" (s. 2.1.1.) und einzelne nächtliche Riten, werden zunehmend vernachlässigt. Zum Thema der Totenriten soll dieser noch nicht abgeschlossene Transformationsprozeß im zweiten Teil näher untersucht werden (s. 2.6.), um die Elemente herauszufinden, anhand derer deutlich gemacht werden kann, was Bastide für Brasilien formulierte, wo im Rahmen der Urbanisierung und Migration die Transformation schon früher einsetzte:

„Die Neger-Kultur wurde durch Urbanisierung und Industrialisierung nicht zerstört, sie reagiert – im Gegenteil – auf neue Bedürfnisse, die die Stadt nicht befriedigen kann."[39]

Denn weder die Stadt noch der von westlicher Ökonomie bestimmte rurale Raum kann die Bedürfnisse der marginal und unterdrückt Integrierten befriedigen. Jede Form der Befriedigung menschlicher, sozialer und kultureller Bedürfnisse schließt im Horizont afroesmeraldenischer Kultur den Aspekt der Religiosität zentral mit ein.

1. 6. COMO LOS MAYORES – DAS PROBLEM DER KONTINUITÄT

Auf Fragen der kulturellen Kontinuität sind wir in den vorangegangenen Kapiteln schon einige Male gestoßen, auf ihre Bedingungen, ihre Inhalte und ihre Schwierigkeiten. Im folgenden soll in einer abschließenden Reflexion zum ganz alltäglichen Leben darauf näher eingegangen werden, zunächst auf die afroesmeraldenische Interpretation von Kontinuität und in einem zweiten Schritt auf Chancen kultureller Kontinuität gegenüber der schnell sich durchsetzenden Nivellierung im kulturellen, sozialen und religiösen Bereich, einer Nivellierung, die Kommunikations- und Artikulationsstrukturen beeinträchtigt oder zerstört.

1. 6. 1. Los mayores – Träger afroesmeraldenischer Kontinuität

Aus zahlreichen afroamerikanistischen Forschungsarbeiten sind die Elemente bekannt, die als afrikanische Retentionen gelten und deren Spuren sich auch in Esmeraldas finden: Lomax hat das für die Musik nachgewiesen und dabei auch auf Zusammenhänge mit Sozialstrukturen aufmerksam gemacht; Aguirre Beltrán, T. Price u. a. haben bestimmte Elemente ausgesondert, für die ein afrikanischer Ursprung anzunehmen ist, wie zum Beispiel Lasten auf dem Kopf und Kinder auf den Hüften zu tragen mit der daraus resultierenden eigenen Art von Bewegung.

---

[38]Vgl. Bastide in Prien, 1978: 882; Martín, 1983: 192; Gallardo, 1986: 47; Queiros, 1981 und das Symposium von Motta/Pollak-Eltz, 1988; s. auch 2.6.3., Anm. 10.

[39]Bastide, 1983: 206. Der Zusammenhang zwischen Urbanisierung und Industrialisierung ist gegen Bastide weder für die Städte Ekuadors noch des gesamten Subkontinents als so eng anzunehmen.

Carew weist denselben Ursprung für die auch in afroesmeraldenischen Erzählungen zentrale Figur des Kaninchens („bro'r rabbit", „sobrino/compadre conejo") nach, dem es trotz seiner offensichtlichen Schwäche und wegen seiner List immer wieder gelingt, Stärkere, wie den Tiger, zu besiegen[1]. Retentionen afrikanischen Kulturgutes werden, von einigen Autoren vorrangig, im Bereich von Religion und Magie angenommen.
Ein anderer, in diesem Kontext weniger beachteter Strang von Retentionen betrifft spanisches Kulturgut: spanische „coplas" (Vierzeiler) ebenso wie längere „alabados" (Lieder, Sprechgesänge, s. 2.1.) haben sich im afroamerikanischen Kontext lebendig tradiert[2].
Auch wenn es hier unter dem Stichwort der Kontinuität nicht vorrangig um Retentionen geht, ist es wichtig, sie zu nennen. Denn ihr Einfluß auf die weiße-mestizische oder nationale Kultur ist nicht zu leugnen[3], verordnete 'Unsichtbarkeit' der Afroamerikaner und ihres Beitrags nicht nur zur ökonomischen, sondern auch zur kulturellen Entwicklung der einzelnen Länder muß durchbrochen werden. Bei der Untersuchung ihres kulturellen Einflusses außerhalb afroamerikanischer Kommunitäten, der hier nicht Gegenstand ist, wird außer den kulinarischen, musikalischen und poetischen Elementen auch ein spezifisches Wertesystem, das darin zum Ausdruck kommt, zu untersuchen sein. Die damit verbundene kulturelle Leistung unter den aufgezeigten geschichtlichen Bedingungen hat noch selten Würdigung erfahren.

Kontinuität, afroesmeraldenisch verstanden, bezieht diese Elemente mit ein, verkürzt aber im Vergleich zur komparativen Forschung ihre Geschichte. Es besteht in Esmeraldas kein eigenes Bewußtsein im Sinne der „memoria popular" vom afrikanischen Ursprung. Man scheint davon erst wieder sekundär durch Informationen von außen zu wissen. Kontinuität beruft sich folglich nur auf Afroamerikanisches, näherhin auf die „mayores" (wörtlich: Älteste).
In den Vollzügen des Alltagslebens und deutlicher in jedem gemeinschaftlichen Ritus bekräftigt man, daß man alles so mache, wie die „mayores" es taten und als fortzusetzende Tradition hinterließen. Dies gilt gleichermaßen für die religiösen, profanen und sozialen Elemente der Feste. Riten bis in ihre Details der Anzahl der Kerzen o. ä. sind durch die „mayores" festgelegt. Bei ihrem zyklisch wiederkehrenden Vollzug geschieht allerdings ein zweifaches: Zum einen bemüht man sich, sie exakt zu vollziehen, und hört dabei auf den Rat der Ältesten, häufig Frauen, wobei Auseinandersetzungen zu einem Detail und seiner Bedeutung nicht fehlen, zum anderen weiß man um die eigene Unzulänglichkeit, da unter veränderten Umständen dasselbe nicht in exakt derselben Weise zu vollziehen ist. Riten und Feste werden also nicht traditionalistisch vollzogen, sie sind anpassungsfähig.

Wer sind die „mayores", die Legitimität und Autorität verkörpern? Afroesmeraldenisch versteht man unter „mayores" die Alten, die erst vor einigen Jahren gestorben sind, an deren Instruktionen man sich noch erinnert. Das Konzept der „mayores" nähert sich aber auch dem der Vorfahren oder Ahnen, da die noch lebenden Alten, die als Teil der „mayores" der ersten Kategorie verstanden werden können, sich als „de ahora no más" (nur von jetzt) oder „muchachos" (Jungs, Kinder) verstehen, wenn sie sich mit den „mayores" der zweiten Kategorie vergleichen. Die Zeit der „mayores" läßt sich nicht als Punkt auf einer linearen Zeitskala festschreiben. Sie sind eine Instanz, die für die Richtigkeit und Wirksamkeit der ihnen nachempfundenen Vollzüge bürgt, aber sie sind, da die Vermittlung ihrer Überlieferung über noch lebende „mayores" sich nur mühevoll vollzieht, in eine schwer erreichbare Ferne gerückt. Vielleicht ließe sich eine Zäsur

---

[1]Lomax, 1970; vgl. auch Omibiyi, 1976; Waterman, 1952; Aguirre Beltrán, 1978: 186; T. Price, 1954: 28; García Salazar, 1984/85; Carew, 1977: 19f: „For slaves anxious to conceal their persistent longing for freedom, the animal story was a perfect vehicle ... could be easily dismissed as infantile but because of this political, historical and cultural message could be more safely wore into a seemingly amusing or innocuous story. The story teller could also implant in every tale the idea of the moral right of the weak to struggle against the mighty by any means necessary." In anderen afroamerikanischen Kulturen finden sich die Spinne oder die Schildkröte statt des Kaninchens.

[2]Castellanos/Atencio, 1984, die Autoren stützen sich auf das reichhaltige Material von Beutler, 1977.

[3]Bastide, 1979; Friedemann, 1966/69b: 121 nennt das Beispiel der Kumbia.

zwischen den beiden Kategorien 'noch hier und jetzt' und 'schon dort und damals' mit Beginn der Exportwirtschaft und dem „concertaje" (s. 1.1.3.) als Eingriff in die relativ autonomen Regelmechanismen der Reproduktion nachweisen. Was exportiert wird, wechselt endgültig vom Erzeuger in die Hände des Erwerbers. Bei jeder Überlieferung ist das noch anders: Der Traditor – die „mayores" der ersten Kategorie – behält Autorenrecht und Autorität und vertraut diese nur zu treuen Händen denen an, die das Überlieferte den Umständen entsprechend als „mayores" der zweiten Kategorie historisch einbringen. Das Zeitverständnis zwischen 'damals' und 'jetzt' – und mit diesem das Autorenrecht am Festgut – wird in Überlieferungen gewiß modal verändert, aber eben nur modal, nicht grundsätzlich, wie etwa beim Nutzungsrecht, das bei Export- oder Verkaufsgeschäften ganz und gar auf den anderen übergeht. Im zweiten Fall liegt damit – wenigstens legal – die Verantwortung für das Erzeugte (hier die Waren, dort die Riten) und dessen Einsatz beim neuen Eigner oder Verwalter. Daß dieses Konzept Probleme im ökologischen Feld, aber auch in vielen anderen Bereichen des Warengüterwechsels aufwirft, liegt heute auf der Hand. Es sind dies Probleme, die hier und heute, 'jetzt' also zu lösen sind. Anders ist das bei dem, was von den „mayores" überliefert wird.

Mögliche Anpassungsprobleme werden auf eine Verschlechterung der Zeitumstände zurückgeführt. Denn der Ursprung der Riten und Feste wird verbunden mit einer idealisierten Vorstellung eines „goldenen Zeitalters", in dem Naturalien täglich in Fülle vorhanden waren, mehr Respekt die Beziehungen prägte und „Gott der Erde noch näher war"[4]. Die „mayores" sind Vertreter einer Epoche, in der eine sozio-kulturell erwirkte Sicherheit das Leben des einzelnen in der Gemeinschaft bestimmte. Mittlerweile hat sich viel geändert, und auch die Alten, die die „mayores" in der Gegenwart vertreten, erfahren nicht mehr den Respekt, der ihnen als Bindeglieder gebührt. Im Konflikt mit neu auftretenden Autoritäten Lehrern, Händlern, Leuten aus der Stadt, erleiden sie Unsicherheit und Bedeutungsverlust.

Ein richtiger Ritus und ein richtig durchgeführtes Fest, das sich auf die „mayores" beruft, ist folglich auch im Erleben der Afroesmeraldener nicht die Wiederholung eines identisch bleibenden Ablaufes, sondern die Aktualisierung innerhalb eines lebendigen Traditionsprozesses. In Streitfragen fragt man die, die aufgrund ihres Alters oder besonderer im Traditionsprozess erworbener Kenntnisse den „mayores" am nächsten standen, aber wenn sich bestimmte Abläufe nicht mehr durchführen lassen, weil die Bedingungen es nicht mehr erlauben, so wird das wohl mit Bedauern registriert, nimmt aber dem Ritus und dem Fest nicht seine Gültigkeit – ein Ausweis des Realismus afroesmeraldenischer Religiosität, durch den Carew afrikanische Religionen charakterisiert sieht[5].

Das afroesmeraldenische Verständnis von Kontinuität ist folglich nicht das der sich durchhaltenden Retentionen, sondern eines, das im Sinne von E. Smith Tradition und Wandel miteinschließt:

„Continuity is that synthesis within which tradition is persistent viability through adaptation and change is the novel manifestation of a durable identity."[6]

Als solches entspricht es dem Prozeß der Kulturschaffung und Identitätsfindung, der am Beginn afrikanischer Präsenz in Amerika steht und in dem aufgrund der geschichtlichen Bedingungen immer schon Bewahrung von Traditionsbruchstücken und Aufgreifen von Neuem oder sich Anpassen an Neues kreativ zusammenwirkten[7]. Wie in 1.5. an Beispielen religiös-magischer Praktiken, in denen sich Fragen der Kontinuität am besten verfolgen lassen, verdeutlicht wurde,

---

[4]Zitat einer Afroesmeraldenerin aus Playa de Oro. Eigene Vorstellungen eines „illo tempore" (Eliade, 1981) im Sinne des Beginns der geschichtlichen Zeit gibt es in Esmeraldas nicht. Es ist anzunehmen, daß ihr Traditionsstrang durch das gewaltsame Eingreifen der Sklaverei durchbrochen wurde. Zur Diskussion um den Ahnenbegriff, s. 2.1.2., Anm. 56.

[5]Carew, 1977: 9; 12.

[6]E. Smith, 1982: 135. Diesem Ansatz zur Kontinuität liegt zugrunde, daß die Forschung wegen ihrer zu dichotomen Fragestellung: Tradition oder Wandel kaum Ergebnisse erzielen konnte.

[7]Vgl. Blauner, 1970: 351; Friedemann, 1984: 530.

geht es nicht um den Erhalt traditioneller Formen an sich, sondern um das Bewahren von Mechanismen, die in unlösbarer Verbindung zum produktiven und sozialen Überleben einer Subsistenzgesellschaft stehen. Die Traditionen sind nicht als solche und losgelöst in eine Krise der Diskontinuität geraten, sondern neue sozio-ökonomische Bedingungen gefährden die Subsistenz und mit ihr auch die magisch-religiösen und sozialen Vollzüge und Zeichen, die diese in afroesmeraldenischer Kosmovision sicherten[8]. Dies aber ist in der Tat dann der 'Ernstfall': wenn man die Subsistenzwirtschaft zwar ändern will, es aber de facto nicht kann, dann verlieren unter dem Druck einer Ausrichtung auf Neues Feste und gemeinsame Übergangsriten, d. h. das, was Überleben menschlich macht, mehr und mehr ihren Sinn. Vertan wird damit zugleich auch die Chance, in der Nische einer goldenen Vorzeit, für die die „mayores" stehen, gegen den grauen Arbeitsalltag ab und an Festzeit einzuspielen. Wen wundert es da, wenn sich Widerstand meldet gegen die Destruktion der „mayores", ihrer Überlieferung und der Feste und Riten?

1. 6. 2. Kulturelle Kontinuität als Widerstand ?

Afroamerikanische und auch afroesmeraldenische Kultur ist weder in ihrem Entstehungsprozeß, noch in ihrem lebendigen Traditionsprozeß vom Phänomen des Widerstandes zu trennen. Die als Sklaven nach Esmeraldas transportierten und in die Provinz entflohenen Afrikaner verfügten über keine gemeinsame Kultur, sondern bestenfalls über „a certain number of underlying cultural understandings and assumptions"[9] und über keinerlei Macht und Status, eigene Interessen langfristig institutionell durchzusetzen. Unter den Bedingungen der Sklaverei oder – wie in Esmeraldas in der ersten Phase – der Flucht und des Kampfes gegen Sklaverei vollzogen sich die vielschichtigen Prozesse von Gemeinschaftsbildung, Strukturierung kultureller Institionen und Identitätsfindung. Auch wenn dieser geschichtliche Prozeß für Esmeraldas nicht im einzelnen nachzuzeichnen ist, so ist doch anhand des heute zugänglichen ethnographischen Materials mit Recht anzunehmen, daß die zum großen Teil unbewußte gemeinsame und im Sinne von Lévi-Strauss 'rationale' Orientierung die Assimilation von indigenen und spanischen Elementen, sowie die antagonistische Adaptation an dominante kulturelle Institutionen bestimmte. Sie wirkte als Interpretations- und Umbewertungsraster und veränderte sich in diesem Prozeß, der eine gewisse Bewußtwerdung und Manifestierung der inherenten im weitesten Sinne afrikanischen Kategorien miteinschloß, auch selbst[10].
Erst die Entwicklung zu einer eigenen Gemeinschaft mit ihrem Kosmos an Vorstellungen und Interpretationen und ihren Formen und Zeichen der Artikulation und Kommunikation ermöglichte das Überleben der Afroamerikaner als ethnische Gruppe, aber auch als Menschen, die ihre Würde trotz Versklavung bewahren konnten. Im Erzählen der Erlebnisse des Kaninchens bekräftigten und bewahrten sie ihre Hoffnung und ihr Recht, als Schwache den Starken zu besiegen; in ihren religiösen Festen anläßlich der Gedenktage christlicher Heiliger entledigten sie sich nicht nur der Spannungen und Ängste, sondern reproduzierten ihren eigenen Zusammenhang und -halt mit Wesenheiten, die ihnen zugänglich und hilfreich sind. Die Beispiele ließen sich fortführen. Nur durch die Entwicklung einer eigenen Artikulationsfähigkeit[11], für die es in diesem Zusammen-

---

[8]Vgl. García Canclini, 1982

[9]Mintz/R. Price, 1976: 1; vgl. ebd.: 5: „unconscious 'grammatical' principles which may underlie and shape behavioral responce". Die Interpretation kann also nicht von der Annahme eines Zusammenpralls zweier Kulturen ausgehen, deshalb kann bzgl. Religion das Konzept des Synkretismus, wie Marzal, 1985: 175ff es darstellt, nicht zur Anwendung kommen. Vgl. García Canclini, 1982: 49: „...las culturas populares son resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos.".

[10]Vgl. Sahlins, 1986.

[11]Verlust der Artikulationsfähigkeit, im Spanischen „desarticulación", bezeichnet den Zustand, in dem sich zahlreiche ethnische Gruppen befinden, die nachhaltig unter den Einfluß kapitalistisch-industrieller Gesellschaftsstrukturen geraten sind. Der Begriff ist von Soziologen, wie García Canclini und Barbero geprägt worden.

hang belanglos ist, ob ihre Elemente dem Christentum, indigenen Kulturen oder der spanischen Volkskultur des 16. Jahrhunderts entlehnt sind, war es versklavten ebenso wie entflohenen Afroamerikanern möglich, sich außerhalb des Unterdrückungszirkels zu behaupten. Die Institution der Sklaverei und die ökonomisch von ihr gestützte Kolonialherrrschaft hatten ihnen nur einen für Sklaven, für „piezas de India" (koloniales Gütermaß für Sklaven, wörtlich: Stücke) – und aufgrund der Verbindung 'schwarz = Sklave' auch nach 1851 noch so verstandenen – untergeordneten Platz des 'Anderen' zugewiesen. Diesem stellten sie eine über Gemeinschaft untereinander und mit Heiligen und Ahnen gedeutete positive Interpretation von sich als 'Andere' gegenüber[12]. Dies geschah immer auch in Wechselwirkung mit der Bemühung über verschiedene Formen des „blanqueamiento" (Weißer-werden), sich auch in der dominanten Kultur und Gesellschaft einen Platz als 'Gleiche' zu erarbeiten. Widerstand auf vielfältige Weise und am nachhaltigsten in der Entwicklung einer eigenen Kultur und deren Kontinuität bewegte sich immer in einem dialektischen Verhältnis zur Anpassung, ohne sich aber in sie hinein aufzulösen.

Tendenzen zur kulturellen Vereinheitlichung und Nivellierung von für einzelne Gruppen konstitutiven Unterschieden sind nach Barbero als politische Notwendigkeit bei der Gründung der europäischen Nationalstaaten und der Konsolidierung der Kolonialstrukturen zu verstehen[13]. In beiden Fällen ist die Rolle der Kirche als Pionierin religiös-ideologischer Vereinheitlichung und Zentralisierung im Rückverweis auf 1.5.3. deutlich erkennbar.
In der Kolonialzeit konnten sich indigene und afroamerikanische Volksgruppen unterschiedlich große Freiräume schaffen, weil Kontrolle und Einflußnahme noch nicht in ausreichender Effizienz organisiert waren. Die Geschichte Esmeraldas' bietet Beispiele hierfür. Eine qualitativ neue Tendenz zur Nivellierung kultureller Eigenständigkeit wird in der zunehmenden Einflußnahme und Dominanz kapitalistisch-industrieller Gesellschaftsstrukturen bis in die letzten Winkel der von ihnen benutzten Welt sichtbar. Ihre Auswirkungen wurden unter den Stichwörtern Migration und Massenmedien schon behandelt. Ökonomische Grundlagen des unabhängigen Überlebens wurden weitgehend zerstört und damit eine Eingliederung in die neue gesellschaftliche Ordnung notwendig, die die Subjekte nur in geringem Maß selbst bestimmen können. Auch dort, wo an eigenen Überlebensstrategien im traditionellen Kontext noch versucht wird festzuhalten, wirkt sich die nivellierende Tendenz aus. Die mit dem Mauss'schen Begriff der „totalen sozialen Tatsache"[14] zu kennzeichnende afroesmeraldenische Kultur wird als solche aufgebrochen. Die Fähigkeit, sich zu artikulieren, die über kulturell bestimmte Zeichen verlief, und damit die Widerstandskraft, verlieren ihre Wirksamkeit in einem Kontext, in dem diese Zeichen nicht mehr stimmen, nicht mehr der erfahrbaren Realität entsprechen.
Wie ist unter diesen Umständen kulturelle Kontinuität möglich? Wie kann die eigene Artiku-

---

[12]Für das Konzept des 'Anderen', vgl. Dussel, 1977: 61: „El otro no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro) que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado, no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro, es la alienación. ... La alienación de un pueblo o de un individuo singular es hacerle perder su ser, al incorporarlo, como momento, aspecto o instrumento del ser del otro". Vgl. auch Suárez, 1983.

[13]Barbero, 1982: 3ff: „La destrucción de las culturas populares, y la enculturación que implica, arranca ciertamente de la destrucción económica y política de su cuadro de vida pero se realizará a través de una multiplicidad de mecanismos que va desde el control de la sexualidad – por medio de una desvalorización de las imágenes del cuerpo, ... – hasta la inoculación de un sentimiento de culpabilización, de inferioridad y de respeto a través de una universalización de un 'principio de obediencia' ..." Vgl. auch Bastide, 1969a: 196.

[14]Mauss formuliert den Begriff in „Die Gabe", vgl. die Würdigung des Konzepts durch Lévi-Strauss in Mauss, 1974: 19–24. „Die totale Tatsache kommt jedoch nicht dadurch zustande, daß diskontinuierliche Aspekte ... bloß reinterpretiert wurden. [Der Versuch, das Ganze zu erfassen,] muß sich auch in den individuellen Erfahrungen verkörpern und dies unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten: zunächst in der individuellen Geschichte, die 'das Verhältnis von totalen, nicht im Vermögen zergliederten Wesen' zu beobachten erlaubt; sodann in dem, was man (...) eine Anthropologie nennen möchte, d. h. ein Interpretationssystem, welches gleichzeitig dem physischen, physiologischen, psychischen und soziologischen Aspekt aller Verhaltensweisen Rechnung trägt."

lationsfähigkeit unter neuen Bedingungen nicht gänzlich verloren bzw. wiedergefunden werden? Bezüglich der Schwierigkeiten steht die aktuelle Situation in nichts dem Prozeß der Kulturschaffung und Identitätsfindung des 16. bis 19. Jahrhunderts nach, ein so weiter Zeitraum muß angegeben werden, da der Abschluß des Prozesses zeitlich nicht festzulegen ist. Widerstand gegen Vereinnahmung und Entfremdung ist notwendig. Kulturell läuft dieser Widerstand zunächst über ein Festhalten an und Beharren auf den noch lebendigen symbolischen Zusammenhängen:

„Die Überbewertung der eigenen Kultur ...ist keine Eigenheit und kein Fehler ..., sondern ein notwendiges Moment, in dem die dominierende Kultur negiert und die eigene bestätigt wird."[15]

Diese bewußte, in ihrer Tragweite aber meist unbewußte, affirmative Reproduktion eigener kultureller Vollzüge, unter denen die religiösen Riten und magischen Praktiken einen herausragenden Platz einnehmen, da sie im Gegensatz zu sozialen und produktiven Strukturen noch nicht weitgehend und subjektiv befriedigend ersetzt wurden, finden sich eher im ruralen als im urbanen Lebensraum, wo sie sich weder gegen die interiorisierten Wertungen der sie umgebenden Gesellschaft, noch gegen die faktisch diskriminierende Bewertung durchsetzen können. In nicht-öffentlichen Kontexten leben auch im urban-marginalen Raum ethnisch-kulturell bestimmte Werte und Interpretationen weiter, deren „identitätsbildende und regulatorische Wirkung"[16], wenn auch durch ihr entgegengesetzte Pole gebrochen, noch angenommen werden darf (s. 2.6.).
Allein in dieser die Negation negierende Haltung kann jedoch nicht verharrt werden. Übersetzungsmöglichkeiten müssen gefunden werden, die Traditionen nicht nur anachronistisch bewahren, sondern sie im Sinne des in 1.6.1. genannten lebendigen Überlieferungsprozesses in neuen Situationen wirklich und wirksam werden lassen. Transformation unter Aufnahme neuer Elemente erweist sich so lange nicht als Diskontinuität, als es möglich bleibt, sich das Neue im eigenen Interesse anzueignen und mit eigenen Kriterien zu interpretieren (s. 1.4.3.).

Wer sind die Träger dieser Übersetzung? In Esmeraldas gab es Ende der 70er Jahre Versuche, getragen von einer verspätet durch die Negritude beeinflußten Bewegung afroesmeraldenischer Intellektueller, meist Dichter, die eigenen kulturellen Werte im weitesten, und damit auch politischen Sinn innerhalb der dominierenden Gesellschaft als Gegengewicht zu verdichten. Sie scheiterten. Die Integranten haben sich auch ideologisch von den genannten Zielen getrennt (s. 1.3.2.). Eine kleine afroekuadorianische Gruppe, MAEC[17], kann nur bedingt als ihr Erbe und als Träger des Kontinuitätsprozesses angeführt werden. Dennoch: die jungen Integranten des MAEC und einige afroesmeraldenische Intellektuelle sind aktivierbar, ihre Rolle in dieser Transformation zu übernehmen, aber sie bedürfen einer permanenten Rückkoppelung in der marginalen Bevölkerung. Nur in diesem Verbund, und solange die afroesmeraldenische Bevölkerung noch als ethnische Gruppe, sichtbar am Bestand eines nach innen wirkenden Wir-Bewußtseins, das sich nicht vornehmlich aus der Erfahrung rassistischer Diskriminierung speist, und nicht nur als Teil der Volksmassen („masa popular"), für die eine verdummende 'Volks- und Nationalkultur'[18] geschaffen wird, anzusprechen ist, ist kulturelle Kontinuität in lebendiger Weise möglich. Afroesmeraldenische Bevölkerung ist auch deshalb zusehends dazu motiviert, weil deutlich wird, daß von ihr geforderte Anpassung nicht die versprochene Teilhabe ermöglicht. Zu unterscheiden von der hier gemeinten Kontinuität sind Aktivitäten, die unter dem Stichwort „rescate cultural" folkloristische Elemente afroesmeraldenischer Kultur isoliert zu bewahren trachten. Ein offensichtliches Beispiel ist die Marimbamusik, die, obwohl sie Whitten in

[15] García Canclini, 1982: 40.

[16] Nadig, 1984: 114; zitiert hier auch Fanon: Identität, die sich auf Tradition stützt, schafft die Abgrenzung von diskriminatorischen Werten der Kolonisatoren, führt aber auch zur Selbsteinschränkung.

[17] „Movimiento Afroecuatoriano Conciencia" besteht aus kleinen Gruppen meist junger Afroekuadorianer in Esmeraldas, Guayaquil und Quito; sie gibt die Zeitschrift Palenque heraus. Zur Rolle der Intellektuellen, vgl. Childs, 1984.

[18] Vgl. Barbero, 1982: 19–56 und Dussel, 1977: 103.

den 60er Jahren dieses Jahrhunderts noch als lebendige Tradition in San Lorenzo vorfand[19], mittlerweile in keinem Dorf des Nordwestens mehr als Tanzmusik besteht. An Weihnachten und Ostern beinhalten die Riten da, wo mit allen Mitteln Freude zum Ausdruck kommen soll, noch Marimbamusik (s. 2.4.1.), aber in ihrem profanen Kontext wurde sie gänzlich durch von verkratzten Schallplatten tönende Salsa und Kumbia verdrängt. Dieser Prozeß scheint definitiv und irreversibel zu sein, so daß den folkloristischen Orchester-, Vokal-, und Tanzgruppen in den Städten, die zu verschiedenen offiziellen Anlässen zur Gestaltung des Kulturprogramms eingeladen werden, immerhin das Verdienst zukommt, bisher die kreativen, musikalischen und poetischen Traditionen bekannt gemacht, an junge Afroesmeraldener weitergegeben, und sie, wenn auch nicht lebendig, so doch vor dem Aussterben bewahrt zu haben. Konflikte sind selbst in dieser folkloristischen Arbeit gegeben und erschweren es den Akteuren, traditionelle Marimbamusik zu bewahren und sie nicht durch 'Modernisierung' salonfähig zu machen. Solange es diesen Gruppen noch gelingt, afroesmeraldenische Rhythmen und Texte, in denen eigene Vorstellungen und Interpretationen aufleuchten, vorzustellen, können sie in gewisser Weise die Rolle der „mayores" *mit*tragen und das in ihnen gesammelte Wissen für Transformationen im Sinne der Kontinuität zur Verfügung stellen.

Der schwierige Prozeß kultureller Kontinuität, als Versuch, die eigene Artikulationsfähigkeit in den sozio-ökonomischen Konflikten aufrechtzuerhalten und mit Eigenständigem auf diese zu reagieren, hat gerade erst begonnen. Aussagen über Erfolg oder Mißerfolg sind noch nicht zu treffen. Anhand der Totenriten, in denen als zentrales Anliegen die Beständigkeit und Bestätigung des Lebens aufscheint, werden die Chancen im konkreten Vollzug noch näher zu untersuchen sein, um dann am Ende mit Mintz zu fragen, ob die kulturelle Kraft, die Jahrhunderte lang der Unterdrückung entgegengesetzt wurde, auch heute noch trägt:

„It is in fact the ways that a people employ their culture creatively, tactically and responsively that distinguish the toughness and resiliency of the culture itself. And it is, of course, in these very regards that Afro-Americans have triumphed over the opression of centuries."[20]

[19]Vgl. Whitten/Fuentes, 1966.

[20]Mintz, 1970: 9.

2. ...UND DER GANZ ALLTÄGLICHE TOD

2. 0. RÜCKLICK UND AUSBLICK

Bis hierher habe ich versucht, vermittelt über einige zentrale Konzepte, afroesmeraldenisches Leben, wie es sich in Alltäglichkeit, Überlebenskampf, sozialer Strukturierung, religiöser Verwiesenheit und im Zusammenspiel dieser Faktoren darstellt, aufzuzeigen[1]. Als Überlebensstrategien (1.3.) und Sozialstrukturen (1.4.) wurden Ergebnisse afroesmeraldenischen Kultur-Schaffens so dargestellt, wie sie sich aktuell zeigen und aus den in 1.1. und 1.2. vorgelegten Bedingungsgefügen unter Rückgriff auf eine gewisse kollektive Erinnerung afrikanischen Couleurs entwickelt haben.
Erst der Zugang zu ihrer religiösen Dimension (1.5.) ermöglichte, den einzelnen Konzepten ihren Stellenwert zuzuweisen. Reziprozität, zunächst als sozial strukturierendes Element eingeführt, zeigt sich auch im Religiösen als zentral. Nicht nur unter Afroesmeraldenern gibt und empfängt man und hält die Beziehungen wechselseitiger Verpflichtung offen und damit lebendig, auch mit Heiligen und „ánimas" erweist sich der Umgang über Reziprozität als effektiv. Nicht so allerdings unter den Bedingungen von Migration (s. 1.3.2.). In vertikalen Beziehungen mit Nicht-Angehörigen der eigenen Kultur verkommt Reziprozität zu einseitiger Abhängigkeit. Dies bedeutet wiederum, daß Heilige und „ánimas" als Vertreter des jenseitigen Bereichs, mit denen man reziprok verpflichtende Beziehungen unterhält, als dem eigenen Kulturkreis angehörig betrachtet werden. Im Kontext der darzustellenden Totenriten wird sich dieser Zusammenhang mehrfach bestätigen. Erst sie, in gewisser Weise auch Visionen bzw. Geister, erlauben einen gesicherten Zugriff auf die Umwelt. Evidenter Ausweis hierfür sind magische Praktiken und Heilungsrituale, auf die im Laufe der Arbeit verschiedentlich verwiesen wird. Klimatisch, topographisch etc. bedingte Gefährlichkeit der Umwelt sowie makroökonomische Bedingungen, beides für Afroesmeraldener nicht tatsächlich zu kontrollieren, werden über die imaginär-religiöse Ebene handhabbar. Über Religiosität wird die afroesmeraldenische Welt – Dorf, Fluß, tropischer Regenwald, Meer und alles, was diese jeweils beinhalten – analog zum sozial gestalteten Umgang zugänglich und nutzbar. Diese sozio-religiöse Orientierung bedeutet sowohl lokal als auch temporal eine eindeutige Festlegung: Die sozial strukturierte und bekannte Dorfgemeinschaft einerseits und die gelebte Gegenwart andererseits sind Mittelpunkt afroesmeraldenischer Kosmovision.
Einbrüche in diese Bekanntheit und religiös-imaginär vermittelte Kontrolle werden im Zuge des sozialen Wandels deutlich. Der schwierige schöpferische Prozeß, im Rahmen dessen sich afroesmeraldenische Kultur herausbildete, scheint nicht abgeschlossen. Sowohl die Garanten afroesmeraldenischer Tradition, die „mayores" bzw. „ánimas" (Gründer und Vorfahren), als auch ihre Träger, die jetzt Alten, verlieren in einem sich verändernden Kontext an Gewicht. Neue Bedingungen im Zuge von 'Modernisierung', 'Entwicklung', Herausbildung einer 'Nationalkultur' etc. fordern ein erneutes Bemühen um soziokulturelle Kontinuität, d. h. nicht verstärkte Konservierung, sondern eine schöpferische Übersetzung, die sich nivellierender Vereinnahmung widersetzt. Nur so können sich Afroesmeraldener als ethnische Gruppe aktiv und selbstbestimmt integrieren und werden nicht diskriminierend nur über ihren Phänotyp untergeordnet. Am Beispiel der Totenriten wird u. a. Spuren dieser neuerlichen Übersetzung nachgegangen.
Im Kontext des im ersten Teil dargestellten Lebens in seiner Alltäglichkeit und seinen Deutungsmustern ist der Tod ein integriertes, häufiges und offensichtlich akzeptiertes Phänomen.

[1] Die Kapitel 1.1. bis 1.4. wurden in 1.5.0. zusammenfassend dargestellt und im folgenden nur gestreift.

Mehrfach sind wir auf ihn verwiesen worden. Diese Hinweise sollen hier kurz zusammengefaßt werden:
Eine hohe Mortalitätsrate[2] ist bedingt durch natürliche Gefährdungen der Umwelt, durch klimatische Bedingungen, die leicht epidemische Krankheiten entstehen lassen, und durch eine äußerst prekäre medizinische Versorgung, die erst seit den 70er Jahren unseres Jahrhunderts zur Verfügung steht. Afroesmeraldenische Bevölkerung war mit Krankheit und Tod weitgehend ohne äußere Hilfsmittel konfrontiert. Anzahl, Bedeutung und Kenntnisstand der „curanderos" (traditionelle Heiler)[3] und ausgearbeitete religiöse Riten im Todesfall sowie religiöse Feste, die den Tod thematisieren, sind Ausdruck dieser direkten Konfrontation. Diese Riten im Todesfall sind es auch, die sich zusammen mit magischen Praktiken in Situationen kultureller Transformation durchhalten und somit eine spezifische Bedeutsamkeit vermuten lassen.
Wie der Tod gedeutet und akzeptiert wird, wie man mit ihm um-*geht* und ihn *hand*-habt, wird im folgenden anhand einzelner Riten herauszuarbeiten sein: Totenwache und Begräbnis für einen verstorbenen Erwachsenen (s. 2.1.) und für ein totes Kind (s. 2.2.) verweisen nicht nur auf die unterschiedliche soziale Bedeutung von Altersgruppen, sondern eröffnen einen Zugang dazu, wie Afroesmeraldener ihr diesseitiges konkretes Leben verstehen und angesichts des Todes reorganisieren, wie sie es in Beziehung setzen zu und abgrenzen von einem Jenseits, aber auch wie sie den Tod als Teil und Ausweis des menschlichen Lebens integrieren. Der Tod eines Heiligen (s. 2.4.) stellt sich als Gegenprobe zur in 2.1. und 2.2. erarbeiteten Interpretation dar. Zusammen mit dem kirchlichen Fest Allerseelen (s. 2.3.) verdeutlicht er den selbständigen Umgang mit kirchlich vorgelegter – und auferlegter – Tradition und eröffnet Einblick in Jenseitsvorstellungen. 2.5. bündelt die vorgestellten Riten zu einem Ausblick auf afroesmeraldenische Kosmovision. 2.6. stellt den in traditionellen Dorfgemeinschaften beobachteten Riten (s. 2.1. bis 2.4.) ihr städtisches Äquivalent gegenüber und fragt anhand der Veränderungen nach kulturellem Widerstand versus Akkulturationsdruck.
Terminologisch erfolgt eine Festlegung auf die Begriffe: Totenritus/-ritual und Totenfeier, sofern nicht für spezifische Teile der Riten spanische Bezeichnungen beibehalten werden. Beide Begriffe verweisen im Kontext der vorliegenden Arbeit auf einen relativ festgelegten Handlungsablauf, der Kommunikation in vertikaler und horizontaler Richtung intendiert und „solchen Situationen vorbehalten ist, die der technischen Routine des täglichen Lebens enthoben sind"[4]. Methodisch (s. 0.1.2.) folgt die Darstellung in einem ersten Schritt Clifford Geertz, d. h. jeder Ritus wird zunächst dicht und möglichst „über die Schulter des Anderen" schauend beschrieben. Diese Beschreibung eröffnet ihrerseits ein Verständnis des Ritus im mehrfachen Rückbezug auf das dargestellte alltägliche, afroesmeraldenische Leben. Einige Aspekte der so sich entwickelnden Interpretation werden anschließend eigens diskutiert. Hierbei liegt das Übergangsmodell von van Gennep (1986) zugrunde und Turner's Hinweise werden auf der Suche nach dominanten Symbolen als Schlüssel der Interpretation aufgenommen[5]. Über die dominanten Symbole, ihre Deutung und Zusammenschau wird dann auch faßbar, was sich schon im Titel der Arbeit

---

[2] Vgl. Pedersen, 1979, Foderuma, 1982: 7 Gesundheitsposten, 6 Krankenschwestern und nur 2 Ärzte für 37 verstreut liegende Dorfsiedlungen.

[3] „Curanderos" sind traditionelle Heiler, die untereinander ihre Zuständigkeitsbereiche aufteilen. Neben einem allgemeinen Wissen über Krankheiten und Heilwirkungen bestimmter Kräuter, über das die Mehrheit der Frauen verfügt, haben die „curanderos" eine eigene Ausbildung absolviert und sind zum großen Teil auf verschiedene, vornehmlich kulturell bestimmte Krankheitsbilder spezialisiert, z. B. „curanderos de ojo". Abzugrenzen sind sie von den „hechizeros" oder „brujos", die bei ihren Heilungen auch auf Kräfte rekurrieren, die kulturell negativ bewertet sind: „lo humano" (!) gegen „lo divino", s. 1.5.2., Anm. 18.

[4] Turner, 1980: 442. Wie unten begründet werden Begriffe afrikanischer Religiosität wie Ahnenkult, Ahnenverehrung nicht übernommen.

[5] Nach Turner, 1973: 19–111 *verdichtet* und *vereinheitlicht* das dominante Symbol unterschiedliche Bedeutungen und *polarisiert* diese in einem ideologischen und sensitiven Pol. Nach Scannone, 1984a; b kann das Eigentliche lateinamerikanischer Volksweisheit (vorwiegend auf indianische Weisheit bezogen, aber hier auch auszudehnen) nur über ein Verständnis symbolischer Strukturen eruiert werden, da es sich auch nur symbolisch vermittelt.

andeutet: die Bedeutung der Totenfeiern für die Bestätigung des autonom gestalteten Lebens angesicht der vielschichtigen Bedrohungen. Gegenüber diesen Bedrohungen auf individueller, sozial-familiärer und sozio-kultureller Ebene setzen Totenriten deutlich und mitvollziehbar auf zentrale afroesmeraldenische Werte und bestätigen diese in ihrem Verlauf. Hierbei zeigt sich, daß, auch wenn die vorliegende Arbeit von der Interpretation der Totenriten ausgeht, um von dort aus grundsätzliche Aussagen über das Leben und seine kulturelle Kontinuität zu eruieren, der Bewertungs- und Deutungsvorgang umgekehrt verlaufen ist. Das Leben und seine positive Einschätzung bestimmt die Vision des Todes, ebenso wie Bemühungen um kulturelle Kontinuität die Bedeutung der Totenriten im Rahmen des Transformationsprozesses prägen.

2. 1. VELORIO/NOVENARIO – TOTENFEIER FÜR EINEN VERSTORBENEN ERWACHSENEN

2. 1. 1. Dichte Beschreibung des Ritenzyklus

„La muerte toca, la muerte mata" – „La muerte no viene sola, siempre viene con algo que se diga: 'por la desnutrición', 'por el descuido' o 'por tal y tal enfermedad' ..."
Der Tod trifft, der Tod tötet – Der Tod kommt nie allein, er kommt immer so, daß man sagt, 'er starb an Unterernährung' oder 'er starb wegen mangelnder Fürsorge' oder 'wegen dieser oder jener Krankheit' ...

Der Tod, sei es in der plötzlichen Weise eines Unfalls oder absehbar nach langer Krankheit, wird als etwas Eigenständiges und nicht Aufzuhaltendes erachtet, allenfalls im Zusammenhang mit dem Schicksal („destino", s. 1.5.2., Anm. 16) oder mit Gott. Er läßt keine Unterschiede zu, nicht weil die betreffende Krankheit so schwer war, oder die entsprechende Medizin nicht zur Verfügung stand, sondern aufgrund einer als stärker angenommenen Eigenmächtigkeit[6].
Im Fall eines plötzlichen Todes ist die Spontaneität der Solidaritätsbekundungen einer Dorfgemeinschaft besonders deutlich, da nur gemeinsam alle notwendigen Vorbereitungen getroffen werden können, um noch vor Einbruch der Dunkelheit den Toten in das Dorf zu bringen und mit dem „velorio" (Totenwache) zu beginnen[7]. Im Fall eines sich durch schwere und lange Krankheit ankündigenden Todes verweisen schon zuvor Formen der Hilfeleistung und Zusammenarbeit auf Interpretationen des Todes: Solange bei einer Krankheit Aussicht auf Heilung aufrechterhalten wird, versucht man, diese durch eine Vielzahl von Mechanismen zu erwirken: Rezepte häuslicher Medizin werden ausgetauscht, entsprechende Heilpflanzen gesammelt und den Angehörigen zur Verfügung gestellt, bekannte Heiler engagiert. Während dieser Zeit erfährt der Haushalt des Kranken permanente konkrete Hilfeleistung durch die Nachbarn: sie teilen Grundnahrungsmittel und Tag und Nacht verweilen Nicht-Haushaltsangehörige im Haus und beteiligen sich an der Pflege (s. 1.4.3., Anm. 40). Sobald allerdings der Heiler, evtl. auch ein Arzt oder die Verwandten selbst zu wissen glauben, daß keine Heilung möglich ist, ändert sich ihre Haltung und die Weise der Anwesenheit: Hilfe und Unterstützung werden weiterhin gewährt, aber man bemüht sich nicht mehr um die Besserung des Kranken, sondern begleitet („acompañar") ihn zu seinem Tod, der für alle Beteiligten feststeht.

---

[6]Hinweise darauf finden sich zahlreich in der oralen Tradition, vgl. Hidalgo Alzamora, 1982: u. a. 211: „Siendo la muerte pa' todos / pa' mi no hay separación / la muerte no escoge a nadie / sino al que manda el Señor." Für „alabados" vgl. den angefügten Textteil M, ein ironisch gemeintes Gegenbeispiel, M1 – ein fatalistischer Zug ist hierbei nicht zu verleugnen.
Verschiedene afrikanische Völker suchen die Todesursache – mit Ausnahme des Todes sehr alter Menschen – im magisch-religiösen Bereich im Sinne einer Verursachung durch 'Hexerei', vgl. u. a. Häselbarth, 1972: 30 (Mamabolo, Südafrika); Goody, 1962: 103f (LoWili/LoDaga, Ghana).

[7]Vgl. 1.5.1. die Vorstellung vom Riviel: beim Tod durch Ertrinken ist das Auffinden des Verstorbenen besonders wichtig.

Die geduldige Erwartung des Todes eines Verwandten im weiten Sinn des Wortes speist sich noch aus anderen Quellen: die Seele des Kranken beginnt, sobald der Krankheitsverlauf sich auf den Tod zubewegt, die Orte aufzusuchen, an denen sie sich zu Lebzeiten aufgehalten hatte, „recogiendo sus pasos" – sie sammelt ihre Schritte ein, bündelt in gewisser Weise ihr Leben. Dabei erscheint sie Verwandten und Freunden, um sich von ihnen zu verabschieden. Diese wiederum deuten entsprechende Erscheinungen, die nicht nur in Träumen möglich sind, als Nachricht vom baldigen Tod.

Die Nähe des Todes bringt für die Anwesenden verschiedene Tabus mit sich: keiner darf sich an das Fußende des Bettes stellen oder setzen, denn Santa Isabel, eine personifizierte Vorstellung des Todes, bewirkt den endgültigen Tod, indem sie dreimal auf die Füße des Sterbenden schlägt[8]. S. Isabel wird nicht als böser Todesgeist, sondern als Gesandte Gottes verstanden. Die Konzepte überlagern sich: S. Isabel ist einerseits der Tod und bringt ihn andererseits. Wer ihr im Wege steht, also das Sterben verhindert, erfährt ihre bestimmende Gegenwart; in den Volkserzählungen heißt es: er fällt bewußtlos zu Boden. Aufgabe der Anwesenden in diesem Stadium ist es nicht mehr, den Tod hinauszuzögern und das Leben zu verlängern, sondern den Tod selbst zu unterstützen. Eine besondere Weise, dies zu tun, ist die „Hilfe zum guten Sterben" („ayuda al buen morir")[9]. Sie beinhaltet devotionale Gebete, die der Vorbeter des Dorfes dem Kranken vorliest, aber auch verschiedene „secretos" (Geheimsprüche und -vorgänge): Jemand, der zu Lebzeiten „große Gebete" („oraciones grandes") oder magisch wirksame Geheimsprüche kannte und anwandte, muß sich, um sterben zu können, von ihnen befreien, indem ein anderer ihm den betreffenden Text vorspricht. Die Kenntnis wirksamer Gebete verschafft sozial eine gewisse Machtposition, die abgegeben, d. h. auch übernommen werden muß, bevor die betreffende Person sterben kann. Jemand, an dem zu Lebzeiten magische, religiös negativ bewertete Praktiken vollzogen wurden[10] oder der selbst in Kontakt mit entsprechenden Kräften stand, bedarf spezieller Hilfe. Wenn der Segen eines Priesters oder die „Beichte beim Heiligen Antonius" nicht ausreichen, kommen gewichtigere „secretos" zur Anwendung, in besonders schwierigen Fällen wird der Sterbende nochmals getauft. Im Zusammenhang mit der Taufe erklärt sich auch, daß man ihm, als weitere Maßnahme noch vor einer wiederholten Taufe, die Nägel – in gewisser Weise Seelenträger – nach innen abschabt und ihm die Hornspäne mit Wasser zu trinken gibt[11]. Weiße Kleidung hilft ebenfalls zum baldigen Sterben, in keinem Fall aber darf er in rot (s. u.) gekleidet sein.

---

[8]In Variationen wird berichtet, wie sie den Kindern auf den Kopf, den Erwachsenen auf die Füße oder umgekehrt schlägt. Der Tod tritt durch die Schläge in den Körper ein und mit dem letzten Atemzug wieder aus, wobei er die Seele mitnimmt. Für afrokolumbianische Vorstellungen vgl. Price, 1955: 42, der noch weitere Namen anfügt. Möglicher andalusischer Hintergrund: 'San Pascual Bailón', vgl. Montoto, 1884: 90. Ein ähnliches Verbot, den Weg zu versperren, besteht in der letzten Nacht der Riten (s. u.), ein Verweis auf die Eigenmächtigkeit des Todes und des Toten.

[9]Vorstellungen vom 'guten und schlechten Sterben' sind weitverbreitet, das Bewertungskriterium ist afroesmeraldenisch der Zugang zur „Gloria" (s. Anm. 13). Ein 'schlechter' Tod trifft für Afroesmeraldener unerwartet und unvorbereitet, vgl. ihre Lebensphilosophie. Vgl. auch Velásquez, 1961, seine frühe Beschreibung afrokolumbianischer Totenriten ist dem esmeraldenischen Ablauf sehr ähnlich. Bzgl. westafrikanischer Parallelen, u. a.: Benda, 1979/80 (Ewe, Ghana).

[10]Z. B. „ombligar al niño", einem neugeborenen Kind Goldstaub oder Staub des Guayacanbaumes in den Nabel einzufügen, damit es reich oder stark wird, vgl. Ramírez, 1984: 258ff. Die Bewertung dieser Praktiken erfolgt im christlich bestimmten Spannungsverhältnis zum 'Teufel'. Bzgl. „oraciones grandes", vgl. Martín, 1983: 51–57; s. 1.5.1. zur afroesmeraldenischen Bedeutung des Wortes allgemein und zur Bedeutung des Gebetes als wirksame Gabe während der Riten, s. Anm. 19.

[11]S. 1.4.2., Anm. 37; s. u.: Vorbereitungen am Leichnam. Vgl. Price, 1955: 153 zur Verwendung der Haare des Toten zu Heilzwecken bei Neugeborenen, vgl. van Gennep, 1986: 161. „Beichte beim Hl. Antonius" heißt, man stellt dem Sterbenden eine Figur des Heiligen in die Nähe, die ihm auch das Beten, eine religiöse Verhaltensweise, die gemäß christlicher Mission als Zutrittsvoraussetzung zur Gloria gilt, lehrt. Der Hl. Antonius, ebenso wie die Jungfrau vom Carmen fehlen selten auf den Altären der Totenriten und an Allerseelen.

Schon im Vorfeld durchbricht der Tod den alltäglichen Rhythmus der Dorfgemeinschaft: menschliche Solidarität, soziale Verpflichtung zur Reziprozität, aber auch die Erwartung und Erfahrung des hereinbrechenden Todes – materialisiert in zahlreichen Erzählungen, die zu diesem Anlaß erinnert und ausgetauscht werden – versammeln die Dorfbewohner im Haus des Kranken und relativieren die Bedeutsamkeit anderer Tätigkeiten. Alle teilen hierbei das Bewußtsein, daß der Tod nicht verhindert werden kann, sondern als ein – wenn auch der abschließende – Teil des Lebens mit gemeinschaftlicher Unterstützung vollzogen werden muß, d. h. das ganze Dorf, nicht nur den Sterbenden und dessen Kernfamilie oder Haushalt betrifft.

Die Bereitschaft und relative Gelassenheit, mit der die afroesmeraldenische Gemeinschaft den Tod erwartet, scheint im Gegensatz zu den Reaktionen auf den eingetretenen Todesfall zu stehen, wenn man beides als Ausdruck von Gefühlen und psychischen Befindlichkeiten und nicht als kulturell standardisierte Ausdrucksformen (miß-)versteht[12]:
Frauen laufen, sobald der Tod eingetreten ist, laut schreiend und weinend durch das Dorf, einige fallen in Ohnmacht und erleiden Krämpfe (s. u.). Die Reaktionen der Männer sind verhaltener. Sie übernehmen es, die Kirchenglocken in einem bestimmten Rhythmus, dem „doble" (Doppelschlag), zu läuten, der allen den Todesfall kundtut[13] (M2). Der sich ständig wiederholende Doppelschlag gibt möglicherweise akustisch eine ordnende Kontinuität inmitten des durch den Tod hervorgerufenen Chaos an. Die Kirchenglocken manifestieren gleichzeitig eine positive, religiöse Kraft. Nach einer Weile werden auch die Reaktionen der Frauen ruhiger und sie widmen sich den ihnen vorbehaltenen Vorbereitungen: Ihre Aufgabe, jedoch nicht die der direkt Betroffenen, ist es, sich um den Leichnam zu kümmern; er wird gewaschen und weiß gekleidet oder in ein weißes Leintuch einbunden. Weiß gilt als Farbe der Toten, Trauernde kleiden sich dagegen in schwarz oder schwarz/ weiß, rot ist für den Bereich des Todes tabu[14]. Mit Watte oder Stoff werden sämtliche Öffnungen des Körpers verschlossen, um zu verhindern, daß Substanzen des Toten das Haus verunreinigen und somit gefährden[15]. Die Augenlider werden häufig mit Münzen beschwert, da der Tote die Fähigkeit besitzt, die Person, die er anschaut, mit sich zu nehmen. Dieselbe Schutzfunktion für die Hinterbliebenen wird dem Schließen des Mundes mit einem auf dem Oberkopf verknoteten Band zugeschrieben. Vermutlich sekundär und nicht überall erklärt man die Bedeutung der Münzen auf den Lidern auch damit, daß sie dem Toten, d. h. seiner Seele, als Zahlungsmittel auf seiner Reise („viaje" s. 2.1.2.1.) dienen. Abschließend kämmt und schneidet man ihm die Haare, die allerdings mit Sorgfalt mitbeerdigt werden, um nicht in magischen und in ihrer Intention negativ bewerteten Vollzügen Verwendung zu finden[16]. Die beiden großen Zehen werden zusammengebunden und erst kurz vor der Beerdigung wieder gelöst, so verwest der Leichnam angeblich weniger schnell. Zu diesem Zweck stellt man zu Beginn der Totenfeier auch eine Schüssel mit Wasser und Kerzen unter den Tisch, der als Bahre

---

[12]Vgl. Huntington/Metcalf, 1979: 24–43 zu psychologisierenden Interpretationen; Goody, 1962: 34f am Beispiel des „joking behaviour"; zu dieser Form der Umkehrung s. 2.1.2.1.

[13]S. 2.3.1.: der „doble" beruhigt gemäß den Informanten die Seelen, hilft ihnen und ist eine Form des Ehrerweises. Frauen dürfen traditionellerweise nicht die Glocken läuten, da sie so ihren Klang verlieren oder zerspringen könnten.

[14]Informanten gaben zur Farbsymbolik keine befriedigende Erklärung. Rot ist in anderem Zusammenhang Schutzfarbe für Kinder gegen den 'bösen Blick' („mal de ojo"), hat möglicherweise Kräfte, bestimmte Geister abzuwehren. Die Vorstellung, daß die Totenseele weiß sei, ist gleichfalls weit verbreitet, vgl. Price, 1955: 61 und nicht unabhängig von rassistischen Kriterien zu beurteilen. Die Farbtriade rot – schwarz – weiß taucht in den Riten verschiedenster Völker auf, vgl. Turner, 1973: 59–72; Huntington/ Metcalf, 1979: 45f; Wieschoff, 1973: 69 (postuliert einen islamischen Einfluß); Thiel, 1977: 120 (ordnet für die Bantuvölker rot den Lebenden und weiß den Ahnen zu). Einen interessanten Hinweis gibt Elbein dos Santos, s. Anm. 41.

[15]Vgl. Hertz, 1960: 33; Meyn, 1982: 505 (Nordnigeria, islamisch beeinflußt): soll den Toten vor dem Eindringen böser Geister schützen; Hertz, ebd. u. a.: zum Schutz der Lebenden; Häselbarth, 1972: 34: damit der Lebenshauch nicht zurückkehrt.

[16]S. Anm. 6; vgl. Meyn, 1982: 503; Huntington/Metcalf, 1979: 46: Haarschur als Zeichen der Trennung und Distanz.

dient. Im Fall eines gewaltsamen Todes kann der Mörder, sobald seinem verstorbenen Opfer die Zehen zusammengebunden wurden, nicht entkommen. Diese Arbeiten finden im Haus des Toten statt, ohne von speziellen Riten, Gebeten oder Gesängen, wohl aber von den Gesprächen und Kommentaren über die Art des Todes, damit verbundene Befürchtungen und Vermutungen begleitet zu werden.
Währenddessen verbreiten die Männer die Nachricht in den umliegenden Dörfern, wenn möglich fahren sie auch bis Borbón oder Limones, um für die Verwandten in Esmeraldas und Guayaquil eine Radiomeldung aufzugeben. Dort erledigen sie auch die Einkäufe: Bretter und Nägel für den Sarg (für den Leichnam), weiße Kleidung oder weißen Stoff, Kerzen, u. U. Weihwasser (ebenfalls für den Toten, näherhin für seine Seele) und Schnaps, Zigaretten, Kaffee, Zucker und Brot, manchmal auch andere Lebensmittel für ein nächtliches Mahl (für die Hinterbliebenen). Bei längerem Krankheitsverlauf sind viele dieser Utensilien schon bereitgestellt. Alle Vorbereitungsarbeiten verlaufen unter großer Beteiligung, die die nächsten Angehörigen weitgehend entlastet. Entscheidungsbefugnisse, v. a. im Zusammenhang mit finanziellen Fragen, bleiben jedoch ihnen vorbehalten. Sie, Eltern, erwachsene Kinder oder langjährige Lebensgefährten, sind die „dueños" (wörtlich: Besitzer) des Toten.
Während dieser Arbeiten nennt keiner den Namen des Toten, der ihm seit seiner Taufe (s. 1.4.2.) seine Identität verliehen hat, sondern man spricht über ihn als „finado" (Verstorbener). Ähnlich wie das ungetaufte Kind, „morito" genannt, keine eigene Identität zu haben scheint, und noch nicht eindeutig zugeordnet ist, ist es der Verstorbene, „finado", nicht mehr. Die um ihn Trauernden benennen ihn jedoch noch bis zur Beerdigung mit dem ihre soziale Beziehung kennzeichnenden Namen, wie Onkel, Vater etc. Nach der Beerdigung ist es üblich, sich z. B. mit „el finado, mi tío" (der Verstorbene, mein Onkel) oder „el finado N. N." auf ihn zu beziehen.

Ist der Leichnam in der beschriebenen Weise vorbereitet, legt man ihn auf einen mit einem weißem Tuch bedeckten Tisch in der „sala" (Eingangs-/Wohnzimmer) mit Blickrichtung auf die einzige Eingangstüre des Hauses[17]. Die hier gewählte Stelle bleibt dem Toten bzw. seiner Seele bis zum Abschluß der Riten nach neun Tagen vorbehalten. Die Wände um den Tisch herum werden so mit weißen Tüchern behängt, daß zusammen mit einem Baldachin eine Art Nische entsteht. Vier Kerzen werden entweder an den vier Ecken des Tisches oder in Kreuzform angebracht und, sobald die Vorbereitungen abgeschlossen sind, auch entzündet:

* * *

oder * *

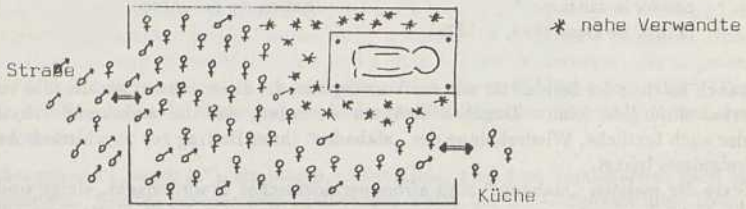
* * *

Alle weiteren Elemente der „capilla ardiente" (brennende Kapelle), wie der Ort genannt wird, an dem ein Toter aufgebahrt liegt, Kränze, Heiligenbilder, Kruzifixe und schwarzer Flor, sind fakultativ.
Diese Vorbereitungen sollen möglichst bis zum Einbruch der Dunkelheit abgeschlossen sein, wenn Verwandte im weitesten Sinn des Wortes (s. 1.4.1.) eintreffen und das „velorio" beginnt. Nachdem die Anwesenheit möglichst vieler nicht nur für das Prestige der Hinterbliebenen, sondern auch für den Toten und seine „viaje a la Gloria" (Reise in den Himmel)[18] wichtig ist, ist es oft nötig, das Haus zu vergrößern: Entweder baut man die Zwischenwände ab und

[17] Barrero, 1979: 32 nennt auch die Ausrichtung nach der Flußströmung, was in der vorliegenden Feldforschung nicht bestätigt werden konnte. Zur Frage des Namens, vgl. van Gennep, ebd.: 154.

[18] „Gloria" bezeichnet afroesmeraldenisch den Bereich, der Gott, den Heiligen, Engeln und in nicht näher präzisierter Weise auch den Totengeistern vorbehalten ist, s. 1.5.1.; 2.5. Anläßlich der Errichtung eines neuen Hauses hört man von Älteren häufig den Wunsch nach einem großen Haus, damit möglichst viele sich am „velorio/novenario" beteiligen können.

erhält so eine große „sala“ oder man errichtet ein provisorisches Dach vor der Türe, um die „sala“ nach außen zu verlängern.
Es gibt keinen eigentlich markierten Anfang der Totenwache; sie beginnt, sobald die letzten Vorbereitungen getroffen, die ersten Teilnehmer eingetroffen sind und um den Toten herum Platz genommen haben. Verwandte treten ein, nähern sich dem Aufgebahrten und bekunden je nach dem Grad ihrer Beziehung mit schon genannten heftigen Ausdrucksformen ihre Trauer. Alle bringen etwas mit, meist materielle Unterstützung für den Verlauf der Nacht, nahe Verwandte auch weiße Kleidung oder andere Utensilien für den Leichnam. Auch kleine Kinder sind mit ihren Müttern anwesend, bedürfen aber besonderer Schutzmechanismen gegen die Krankheit „mal aire“ (wörtlich: 'schlechte Luft', s. u.; 1.5.1.)[19]. Mit der Zeit füllt sich das Haus und es ergibt sich die im folgenden graphisch dargestellte Aufteilung der Beteiligten:



Wesentlich gemeinsam ist allen, unabhängig davon, wo sie sich aufhalten und womit sie sich beschäftigen, daß sie *anwesend* sind, um die Nacht des „velorio“ mit dem Toten und den direkten Hinterbliebenen zu verbringen, wozu sie sich aufgrund ihrer Beziehung zu beiden und im Blick auf ihren eigenen zu erwartenden Tod in vielschichtiger Weise verpflichtet wissen[20]. Anwesenheit an sich gilt als konkrete Form der Unterstützung. Sekundär ergeben sich verschiedene Formen solidarischer Präsenz: Wer sich mit dem Toten im Haus befindet, hat sich in bestimmter Weise „respektvoll“ zu verhalten, d. h. die allgemeinen Regeln gegenüber dem sakralen Bereich zu beachten. In der „sala“ betet man während der Nacht und singt „alabados“. Die zentralen Riten des „velorio“ (s. u.) finden ausnahmslos hier in einem spannungsreichen Verhältnis um die Nische des Toten herum statt. Wer draußen sitzt, kommt zu rituell besonders bedeutsamen Momenten zeitweise ins Haus. Zwischendurch kommentiert man Leben und Tod des Verstorbenen und spiegelt das Ereignis in entsprechenden Volkserzählungen und -gedichten. Draußen vor dem Haus bestehen weniger religiöse Verpflichtungen, man unterhält sich über verschiedene Themen, spielt Karten und Domino und knüpft – unter Jugendlichen v. a. zweigeschlechtliche – Beziehungen. Weil Anwesenheit und nicht eine bestimmte Form von Anwesenheit zählt, kann man während der Nacht auch vorübergehend einschlafen. Die eher gesellschaftlichen Aktivitäten vor dem Haus werden häufig als Mittel gegen die Müdigkeit legitimiert. Gefährlich würde es – nach den entsprechenden Kommentaren – nur, wenn alle einschliefen, der Tote alleine und die Versammlung ungeschützt wären.

Traditionellerweise ist die Atmosphäre des „velorio“ durch die „alabados“, eine Art Sprech-

[19] Neben den unten beschriebenen Heilmethoden (s. Anm. 29) werden kleine Kinder nach Abschluß des „velorio“ auch dreimal über den Leichnam von einer zur anderen Seite gereicht, während man dabei das Credo betet. Im afrikanischen Raum ist derselbe Usus bekannt, vgl. Häselbarth, 1972: 36; Schmidt, 1943: 130; 153 (Kamerun), wobei die Kinder als rein, weil sexuell noch inaktiv, eine positive rituelle Funktion übernehmen (s. 2.2.2.2.); vgl. auch die besondere Rolle der älteren Frau.

[20] Vgl. Mbiti, 1974: 192; Huntington/Metcalf, 1979: 35: wer fehlt, steht bei mehreren afrikanischen Völkern im Verdacht, den Tod mitverursacht zu haben. Afroamerikanisch vgl. Jaramillo M., 1961: 166; Velásquez, 1961; Kerns, 1983: 148–152.

gesänge, die im Wechsel zwischen Vorsänger und Gruppe ohne instrumentale Begleitung gesungen werden, geprägt. (s. Textbeispiele M)[21]. Man kennt sie auch anläßlich anderer religiöser Feste mit entsprechend gewandelter Thematik. Das Singen von „alabados" – wie überhaupt das Singen bei religiösen Anlässen – ist Aufgabe der Frauen; einige beherrschen viele und bedeutsame („alabados grandes") oder beliebte Texte und Melodien, grundsätzlich kann aber jede/-r einen „alabado" anstimmen. Dabei singt man zunächst den Kehrvers vor, den dann die Anwesenden wiederholen und damit ihre Akzeptanz bekunden. Daran schließen sich die einzelnen Strophen, immer wieder durch den Kehrvers unterbrochen, an. Das gemeinsame Singen, das Wiederholen des Kehrverses ist nicht nur Dienst am Toten:

„Cántenle, cántenle, cántenle pasión, porque a Jesucristo pasión le cantaron." (Playa de Oro, 1983, s. M7e)	Singt ihm, singt ihm, singt ihm Trauerlieder, denn auch Christus haben sie gesungen.

Es ist auch Zeichen der Solidarität mit der Vorsängerin, die diese, ebenso wie der/die Vorbeter/-in, verbal einfordern kann. Daneben steht zu vermuten, daß die andauernde rhythmische, teilweise auch textliche, Wiederholung der „alabados" ihren Beitrag zur psychischen Aneignung des Ereignisses leistet.
Die Texte der meisten „alabados" sind afroesmeraldenisches Traditionsgut, einige sind kirchlichen Liederbüchern entnommen. Letztere betonen die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Sünder und die moralischen Ansprüche an die Lebenden angesichts des jederzeit möglichen Todes (M5). Die „alabados" der oralen Tradition richten sich entweder direkt an den Toten, oder den Tod, behandeln im Vergleich den Tod Jesu Christi und beschreiben die rituellen Verpflichtungen der Hinterbliebenen, die sie z. T. dem Toten selbst zuschreiben (M3a, b; M7). Andere enthalten eher tröstende Elemente im Blick auf die „Gloria", die dem Toten als Ziel sicher ist (M8).
Viele „alabados" machen, parallel zu den rituellen Handlungen, den Toten sichtbar und hörbar tot, lösen ihn aus dem Kreis der Hinterbliebenen. Gegenläufig wirkt die Dialogform anderer „alabados", die noch bestehende Kommunikationsmöglichkeiten verdeutlicht, Zwiegespräche zwischen dem Toten und den Lebenden darstellt und so das Prozeßhafte des Trennungsvorgangs zum Ausdruck bringt. Voraussetzung dafür, daß im „velorio" ein Dialog möglich ist, ist allerdings die Annahme, daß die Seele des Verstorbenen dem Ritus beiwohnt, da sein Leichnam nicht zur Kommunikation in der Lage ist:

„Del otro mundo vengo todita llena de pena, sólo pa' venir a ver esta mi triste novena." (Telembí, 1984, s. auch M7c)	Ich komm' nun aus der ander'n Welt ganz und gar voller Schmerz, nur um anzuschauen meine letzte traurige Nacht.

„Alabados" werden zunehmend weniger gesungen, nicht nur in den Städten (s. 2.5.), sondern auch in den Dörfern des esmeraldenischen Nordwestens. Die im folgenden angeführten Elemente behält man sorgfältiger bei, sie partizipieren am Charakter der Notwendigkeit des gesamten

[21] Zu „alabado", auch „romance" oder „pasión" genannt vgl. Beutler, 1977; für das Caucatal und seine afrokolumbianische Bevölkerung wiesen Atencio / Castellanos, 1982: 105–121 und 1984 die Parallelen zum spanischen Traditionsgut nach. Die dort angeführten Textbeispiele sind auch in Esmeraldas bekannt, wie „San José pidió posada", „La Virgen se está peinando". Häufig wird ein Widerstand gegen das Singen von „alabados" spürbar, angeblich weil sie Traurigkeit verbreiten, die sie auch und direkt thematisieren, s. M4a/b.

Ritus, wie er in den zitierten Texten direkt formuliert wurde. Von ihnen hängt die erfolgreiche 'Reise' des Toten ab[22].
Die Nacht ist durch ein dreimaliges Rosenkranzgebet grob strukturiert. Daneben sind die direkten Hinterbliebenen bemüht, die Anwesenden mit Schnaps, Zigaretten, Bonbons und nach Mitternacht einmalig mit Kaffee und Brot, wenn möglich auch mit einer vollen Mahlzeit in den frühen Morgenstunden zu versorgen. Ihre Zuneigung zum Verstorbenen zeigt sich – sozial kontrollierbar – in ihrer materiellen Großzügigkeit. Die Bewirtung der Anwesenden ist Aufgabe der Männer.
Das Gebet wird von einem/-r Vorbeter/-in („rezandero") geleitet, der meist bezahlt wird, und folgt kirchenamtlich heute z. T. nicht mehr zugelassenen Texten älterer devotionaler katholischer Andachtsbücher[23]. Mit den devotionalen Texten wird allerdings nicht gleichzeitig ihre Funktion übernommen: afroesmeraldenisch wird dreimal in der Nacht gebetet, nicht um im katholischen Sinn Fürsprache bei Gott für den Verstorbenen einzulegen, sondern um dem Toten das Gebet als eine weitere Gabe, ebenso wie die Kerzen und die weiße Tracht mitzugeben[24]. Tote und Lebende können Gebete als 'starke Sprüche' gegen nicht natürlich zu erklärende Gefahren einsetzen. Kirchliche Überlagerung dieser Motivation findet man bei den Katecheten, die angeben, mit den Riten dem Toten das Beten lehren zu wollen, um so deren Probleme in „viaje" /Fegfeuer (ebenfalls sich überlagernde Konzepte) zu lindern. Die folgenden Elemente haben ebenfalls Gabencharakter:

Das Leichengewand („mortaja"), ein langes weißes Kleid, wird dem Verstorbenen nach Mitternacht angezogen. Hierbei verbalisierte Erklärungen zielen auf die Gleichheit aller Toten – ob arm oder reich – in dem Moment, in dem sie vor Gott treten, auf die angestrebte Reinheit der Seele und die Relativität zurückgelassener Besitztümer, wie es der folgende Vers zum Ausdruck bringt:

„Nada tengo, nada llevo,	Ich hab' und nehm' nichts mit,
todo les dejo aquí,	euch laß' ich alles da,
sólo llevo mi mortaja	nur mein Leichengewand
la que voy a consumir."	werd' ich noch verbrauchen.
(Playa de Oro, 1983)	

Zum Leichengewand gehört – in der Intention für die „viaje" der Seele, in der Durchführung aber für den Leichnam – der „cordón", eine weiße Schnur oder Gürtel mit fünf bis sieben Knoten. Die Zahl fünf wird sekundär mit den fünf Geheimnissen des Rosenkranzes erklärt, die Zahl sieben verweist auf die sieben Stufen des Altars in der letzten Nacht der Riten und zu Allerseelen und andere rituelle Vollzüge, die siebenmal wiederholt werden (s. u.). In der wohl ursprünglichsten Begründung dient der „cordón" als Peitsche, mit der sich die Seele gegen die Gefahren auf ihrem Weg zur Wehr setzt. Hierfür muß der mit Knoten versehene Teil des „cordón", der dem Toten im Morgengrauen als letzte Gabe dieser Feier umgebunden wird, rechts von der Taille bis zu

[22] In Volkserzählungen und Erfahrungsberichten reproduziert sich diese Verpflichtung, wenn berichtet wird, wie Tote vor Ablauf der 24-Stunden Frist sich im Sarg erheben oder wie „ánimas" zurückkehren und die Vollständigkeit ihrer Riten einfordern; für Westafrika, vgl. Goody, 1962: 123. Zu den verschiedenen Formen der oralen Tradition s. 1.4.1., Anm. 6.

[23] Bzgl. der bezahlten „rezanderos", vgl. Arbol Navarro, 1974: 87f, der in dieser auch in Spanien noch bestehenden Tradition ein außerhalb kirchlicher Strukturen tradiertes islamisches Überlebsel erkennt. In Dörfern, die religiöse Traditionen noch lebendiger erhalten, werden drei verschiedene Gebete zu den angegebenen Zeiten durchgeführt, als erstes Gebet, ansonsten dreimal wiederholt, s. M9.

[24] Price, 1955: 36 bestätigt für den afrokolumbianischen Raum: „As used by the Negro, the prayer becomes a supernatural medium of exchange, almost a tangible thing which has a power of its own."

den Füßen herunterhängen, also greifbar sein[25]. Im Zuge der 'Reinigung' der Totenriten sollte der „cordón" durch den Rosenkranz ersetzt werden, meist erhält ein Toter jetzt beide Gaben, die eigenständige Bedeutung des „cordón" gerät allerdings zunehmend in Vergessenheit.

Kerzen sind eine weitere Gabe, vier in genannter Weise aufgesteckt, mit permanenter Aufmerksamkeit erneuert, kurz bevor sie vollständig abbrennen – dies meist Aufgabe einer nahen weiblichen Verwandten. Ähnlich wie die für Heilige entzündete Kerzen gehören sie ganz dem Toten, d. h. die Hinterbliebenen dürfen sich nicht mit ihnen beleuchten, oder gar ihre Zigaretten an ihnen anzünden; für sie werden eigens Kerosinlampen des täglichen Gebrauchs im Raum aufgestellt. Die Bedeutung der Kerzen, die am Ritus und seiner nicht-natürlichen Qualität partizipieren, zeigt sich schließlich darin, daß Frauen die Kerzenreste aufbewahren, um nach Abschluß der Feier mit ihnen „mal aire" (s. o.) zu heilen [26]:

„Anoche me acompañaron mis hermanos y mis parientes, esta noche me acompañan cuatro velas solamente." (Playa de Oro, 1983)	Gestern abend geleiteten mich Brüder und Verwandte, heut' abend hab' ich lediglich vier Kerzen zum Geleit.

Meist stellt man dem Toten noch ein Glas Wasser auf den Tisch in der Nische, da angenommen wird, daß die anwesende Seele Durst hat. Ein Fläschchen Weihwasser, das sich manchmal auch dort befindet und mit ins Grab gegeben wird, setzte sich als sekundäre Verchristlichung parallel durch[27].

Die übrigen Elemente sind fakultativ, sie können das Ansehen der Hinterbliebenen erhöhen, haben aber keine direkte Bedeutung für den Toten selbst. Eine Ausnahme bildet dabei der Sarg, der – nicht schon immer üblich – sich aber seit der durch die Erinnerung der Alten abzudeckenden Zeit durchgesetzt hat. Während der ganzen Nacht wird der Sarg in einem Nachbarhaus gezimmert, eine Aufgabe der Männer, die sie freiwillig, unentgeltlich und mit großer Sorgfalt ausführen. Die Hobelspäne, die dabei abfallen, sind Teil dessen, was dem Toten gehört, man darf sie nicht betreten, wegwerfen oder verbrennen. Entweder sie bilden eine Art Unterlage im Sarg oder man wirft sie in die Mitte des Flusses, wo sie vom Wasser weitergetragen, nirgends verbleiben und von niemandem benutzt werden können[28].
Sobald der Sarg fertiggestellt und innen mit weißem Tuch ausgelegt ist, noch während der Nacht oder am nächsten Tag, bettet man den Toten, mit „mortaja" und „cordón", ebenso wie mit einem Rosenkranz, möglicherweise auch mit einem Kruzifix oder Heiligenbild ausgestattet, hinein. Den Frauen werden zum Schluß zusätzlich weiße Strümpfe und Handschuhe angezogen. Das „velorio" wird nicht unterbrochen, obwohl dieser Moment als weiterer Schritt der Trennung in besonderer Weise Emotionen hervorruft.
Auch nach Sonnenaufgang, wenn die meisten Leute nach Hause gegangen sind, verbleiben einige Nicht-Haushaltsangehörige in der „sala" mit dem Toten, um auf die Kerzen zu achten und ihn

[25] Manche Kommentare, wie: „Diese Schnur ist viel zu dünn, die tut ja nicht mehr weh" bestätigen die originäre Bedeutung. Zur Verwendung einer Schnur mit bedeutungsvollen, wenn auch anders interpretierten Knoten im spanischen Totenritual, vgl. Arbol Navarro, 1974: 62; zur Vorstellung der Gefahren auf der Reise der Seele aus dem afrikanischen Bereich, vgl. Häselbarth, 1972: 33f; Mbiti, 1974: 201 und zum rituell manifest werdenden Verhältnis zwischen Leichnam und Seele, vgl. Hertz, 1960.

[26] Arbol Navarro, 1974: 104 versteht für das spanische Brauchtum den Opfercharakter der Kerze als Ersatz für Tieropfer.

[27] Vgl. zu den spanischen Wurzeln dieses Brauchtums: Hoyos Sainz, 1945: 50.

[28] Ähnliche Vorsicht wird allen Elementen zuteil, die am Ritus partizipieren und dem Toten 'gehören', auf die er Anspruch erheben kann. In anderen magisch-religiösen Zusammenhängen ist die Mitte des Flusses der geeignete Ort für bestimmte Abfälle. Das Wasser, mit dem der Leichnam gereinigt wurde, schüttet man ohne besondere Vorsichtsmaßnahmen an einen abgelegenen Ort noch im Bereich des Dorfes.

nicht alleine zu lassen. Allerdings verlangt die Versorgung der von auswärts angekommenen Verwandten auch im Haus des Toten eine gewisse Rückkehr zur Normalität. Nur sehr wenige Männer des Dorfes gehen an diesem Tag zur Arbeit in den „monte", meist nur, um die zum Essen dringend benötigten Bananen nach Hause zu bringen. In kleinen Gruppen findet man sich immer wieder um und im Haus des Toten ein. Die Betonung der Beziehungen zwischen den Trauernden ist auffällig, sie sprechen sich mit dem die verbindende Beziehung kennzeichnenden Namen an: „primo", „compadre" etc. und beteiligen sich auffällig aktiv am praktischen und rituellen Tun. Manchmal handelt es sich um Personen, die mit dem Verstorbenen eine fiktive Verwandtschaftsbeziehung unterhielten, die Teil ihrer Überlebensstrategien war und die es nun gilt, mit den direkten Hinterbliebenen neu zu schaffen bzw. hierfür die eigene Bereitschaft zu bekunden.

24 Stunden müssen nach Eintritt des Todes verstreichen, bevor ein Toter beerdigt werden kann (s. Anm. 17). Da es nicht möglich ist, nachts auf den Friedhof zu gehen (s. 1.5.1.), kann sich aus dieser Kadenzzeit die Notwendigkeit ergeben, ein „velorio" über zwei Nächte auszudehnen. Dasselbe gilt dann, wenn wichtige und nahe Verwandte („dueños del muerto", s. o.) nicht rechtzeitig anreisen konnten. Die zweite Nacht ist mit der ersten strukturell identisch, die Beteiligung allerdings geringer und weniger aktiv.
Am Morgen der Beerdigung gehen einige, nur männliche Verwandte und Freunde des Verstorbenen nach vorheriger Absprache mit den direkt Hinterbliebenen zum Friedhof, um das Grab auszuheben. Der „animero" oder „panteonero" (der für den Friedhof Verantwortliche, s. 2.3.) hat ihnen hierfür den entsprechenden Platz zugewiesen, möglichst eine Stelle, an der in jüngster Zeit keine Beerdigung stattfand. Afroesmeraldenische Friedhöfe kennen wohl einen verstorbenen Kindern vorbehaltenen Platz (s. 2.2.), darüberhinaus aber keine Unterschiede. Zuweilen behaupten die „animeros", daß die Seele des Toten ihnen einen bestimmten Platz nannte, an dem sie, d. h. der zu ihr gehörige Leichnam, begraben sein möchte.
Die Nähe zu den Toten und der möglicherweise direkte Kontakt mit ihren Überresten macht das Ausheben des Grabes zu einer gefährlichen Arbeit, die Schutzmechanismen erfordert: Gebete, „secretos", Linksherumtragen der Kleidung, aber auch Möglichkeiten eröffnet; Fremden gegenüber meist geheimgehaltene Vollzüge mit aufgefundenen Knochen werden angedeutet[29]. Das ausgehobene Grab ist von einfacher rechteckiger Form, von oben wird dann der rautenförmig gearbeitete Sarg hinuntergelassen. Wichtig ist, das Grab in Ost-West Richtung, zuweilen auch in Richtung der Flußströmung, auszuheben (s. u.). Von Seiten des Haushalts wird diese Arbeit mit Essen und Schnaps entgolten.

Zum Zeitpunkt der Beerdigung versammeln sich die Leute zahlreich, ihre Beteiligung übersteigt die des „velorio". Die meisten sind schwarz/weiß gekleidet. Viele, v. a. die Männer, die den Sarg tragen wollen, haben ihre Hemden links herum angezogen. Informanten berichten, daß andere ihre Unterwäsche verkehrt herum anziehen, d. h. sich mit denselben Mechanismen zu schützen suchen, ohne daß man es ihnen ansieht.
Sobald sich der Beerdigungszug in Bewegung setzt, beginnt erneut das „doble" der Kirchenglocken und hält bis zum Ende der Bestattung an. So wie der Tote während des „velorio" mit Blickrichtung zur Tür aufgebahrt war, wird er die Füße voraus hinausgetragen, „damit er niemanden anschaut und mit sich nimmt". Auf dem gesamten Weg wird diese Blickrichtung zur Kirche und zum Friedhof beibehalten, d. h. der Tote soll sich auf seine künftige Stätte und nicht zurück in den Bereich der Lebenden ausrichten. Getragen wird der Sarg von vier Männern im sogenannten „abrazo de amigos" (Umarmung der Freunde), je zwei Männer legen sich gegenseitig die Arme auf die Schultern, darauf wird der Sarg gestellt. Unterwegs werden sie abgelöst,

[29] In der ekuadorianisch-indianischen Kultur im nördlichen Hochland von Cayambe wertet man das Finden von Menschenknochen als Zeichen des eigenen verfrühten Todes, vgl. Habenstein/Lamers, 1963: 634. In Esmeraldas haben Menschenknochen für bestimmte magische Vollzüge instrumentelle Bedeutung, s. 1.5.1., Anm. 3.

weil mehrere dem Toten diesen letzten Dienst erweisen und sich gegenüber den Hinterbliebenen als Freunde erweisen wollen.
Zunächst führt der Weg zur Kirche. Dort wird der Sarg vor dem Altar erneut abgestellt, aufgedeckt und mit vier Kerzen wie im „velorio" versehen. Der Vorbeter liest aus devotionalen, alten Büchern einige Gebete vor, besprengt den Leichnam mit Weihwasser und stimmt als besonders bedeutsam erachtete, den kirchlichen Büchern entnommene „alabados" an. Nahe Verwandte nutzen die Gelegenheit, sich vom Verstorbenen zu verabschieden, indem sie an den offenen Sarg treten und ihr letztes Zwiegespräch in Anwesenheit des Leichnams halten. Die Männer, die den Sarg gebaut haben, verschließen ihn nun definitiv mit Nägeln, während einige weitersingen, sich aber auch die immer lauter werdenden Klagen mehren. Während der Tote mit Blickrichtung nach innen – aus „Respekt vor den Heiligen" – in die Kirche hineingetragen wurde, wird er nun mit umgekehrter Blickrichtung hinausgetragen.
Nur alte Dorfsiedlungen oder in jüngster Zeit zu Gemeinden ernannte Dörfer verfügen über einen Friedhof. Aus den übrigen Orten wird der Tote, entweder nach dem Gebet in der dorfeigenen Kapelle oder direkt von seinem Haus aus in Kanus zum Friedhof gebracht, wobei er im Kanu in Stromrichtung blickend ruht. So viele wie möglich, abhängig von der Anzahl der zur Verfügung stehenden Außenbordmotoren und großen Kanus, schiffen sich mit ein, um den Zug zu begleiten. Auf dem Fußweg zum Friedhof geht in einigen Dörfern dem Sarg ein spezielles Kruzifix voran, häufig von einem der ältesten Männer getragen; „alabado" -Texte verweisen darauf (M7b) und geben ihm eine in Kommentaren nicht klar zu eruierende Bedeutung:

„Que venga la cruz por mi que aquí no puedo quedar más." (Telembí, 1984)	Das Kreuz nun soll mir kommen, kann länger hier nicht bleiben.
„La cruz ya te fue adelante, el cuerpo va más atrás, yo soy la cruz de la Iglesia y aquí no puedo estar más." (Playa de Oro, 1983)	Schon ging dir das Kreuz voran, der Körper nun hinterher, ich bin das Kreuz der Kirche, kann länger hier nicht bleiben.

Siebenmal wird Gang und Gesang unterbrochen: der Zug bleibt stehen, gemeinsam betet man ein Vater Unser und Ave Maria, wie es in dieser siebenmaligen Wiederholung, jeweils unterbrochen von einem Kehrvers, schon während des „velorio" üblich war. Dabei wird darauf geachtet, daß jeder, der dem Toten besonders verbunden war, einmal das Gebet vorspricht. In vielen Dörfern wählt man den Weg zum Grab nicht direkt, sondern umschreitet die Kreuze auf dem Platz vor der Kirche, und am Eingang des Friedhofs, sowie das ausgehobene Grab je siebenmal[30]. Diese Details werden genau beachtet, diskutiert und kommentiert. Aus Erfahrungsberichten und Volkserzählungen, die Konsequenzen ihrer Mißachtung thematisieren, ergeben sich zwei Arten von Erklärungen: zum einen stellt der Weg zum Friedhof einen ersten Teil der Reise der Seele dar, die durch die genannten christlich-religiösen Symbole unterstützt wird, zum anderen soll dieselbe Seele durch das Umschreiten der Kreuze, die Beachtung der Richtungsvorgabe etc. so verwirrt werden, daß sie den Weg zurück ins Dorf nicht mehr findet (s. 2.1.2.1.).

Je mehr sich der Zug dem Grab nähert, desto sicht- und hörbarer werden erneut die Ausdrucksformen der Trauer. Vermischt mit Weinen und Klagen hört man weitere „alabados" oder

[30]Die Zahl sieben taucht auch in anderen sakralen Kontex ten auf (Stufen, Wiederholung von Gebeten, Anzahl von Kerzen, s. 2.3.1.; 2.4.1.) Ihre Übernahme aus der jüdisch-christlichen Tradition ist anzunehmen und keine eigene afroesmeraldenische Bedeutung zu unterstellen. Als besondere oder heilige Zahl gibt sie die Vollständigkeit des entsprechenden Vollzugs an. Goody, 1962: 144 nennt für Westafrika die drei als symbolische Zahl des Mannes und die vier als die der Frau.

jemanden, der eine „décima“ vorträgt, während die Männer, die den Sarg getragen und das Grab ausgehoben haben, diesen nun an Seilen hinunterlassen. Oftmals findet sich auf dem Grund des Grabes ein Kreuz aus Holzstäben, das verhindern soll, daß der Sarg und damit der Tote direkt die Erde berührt[31]. Begraben wird der erwachsene Verstorbene mit Blickrichtung entweder nach Westen oder auf die Flußmündung, beides Symbole für den Tod[32]; in manchen Orten auch auf den Wald als Gegensatz zum belebten Dorf (s. 1.5.1.).
Aufgabe aller ist, das Grab wieder zuzuschaufeln, zunächst mit einer Handvoll Erde[33], die jeder dem Toten schuldet, dann mit Schaufeln, wobei man darauf achtet, daß die Erde nicht hart auf den Sarg fällt und „den Toten schlägt oder schmerzt“. Die gesamte Erde muß, ohne festgedrückt zu werden, auf dem Grab Platz finden. Sie ist, wie andere genannte Elemente, eine Gabe, die durch den Kontakt mit dem Toten ganz ihm zugehörig scheint und die Qualität einer Grabbeigabe erhält. Informanten erklären, daß nur geizige Menschen nicht ihre gesamte Erde 'mitnehmen' können, sich also in diesem Moment der Charakter des Toten und sein Verhältnis zur Gemeinschaft nochmals zeigt.

Der Heimweg vom Friedhof führt zunächst zum Fluß, wo man sich gemeinsam die Hände wäscht. Die Hauhaltsmitglieder und nahen Verwandten des Toten werden anschließend begleitet; sie sollen nicht allein zuhause sein, wenn die Seele des Verstorbenen zurückkehrt. Während der folgenden neun Tage und neun Nächte bis zum Abschluß der Riten halten sich Freunde und Verwandte im Haus des Verstorbenen auf.
Frauen mit kleinen Kindern, aber auch andere, vollziehen nach der Heimkehr vom Friedhof, oft auch schon nach der Rückkehr vom „velorio“, eine prophylaktische Heilung von „mal aire“, der Krankheit, die durch ausgedehnten oder ungeschützten Kontakt mit dem Bereich des Todes ausgelöst wird. V. a. kleine Kinder sind durch diese Krankheit gefährdet (s. o.). Am wirkungsvollsten ist es, eine Reihe von Kräutern zu verbrennen und sich deren Rauch auszusetzen; einige dieser Kräuter sollen einen Geruch erzeugen, der die „animas“ (Totenseelen) vertreibt[34].
In der Nacht, die auf die Beerdigung folgt, beginnt die Novene, d. h. von dieser Nacht an berechnet man 9 Nächte bis zur letzten der sogenannten „última noche“, dem endgültigen Abschluß der Totenriten (s. u.). Meist jedoch findet in dieser ersten Nacht der Novene noch kein gemeinschaftliches Gebet statt, man sitzt zusammen im Haus der Hinterbliebenen, unterhält sich, versucht, sie abzulenken, und holt den Schlaf der durchwachten Nächte nach. Wenn allerdings die Angehörigen nach der Rückkehr vom Friedhof den Tisch, auf dem der Tote

---

[31] Arbol Navarro, 1974: 64 begründet die südeuropäische Entwicklung zum Einsargen mit der Sorge, den Leichnam bis zur Auferstehung zu bewahren; zu einer möglichen afroesmeraldenischen Interpretation, s. 2.1.2.1.

[32] Die Positionen des verstorbenen Kindes sind umgekehrt. Ein Kranker wird zu seiner Heilung nur in Blickrichtung auf die Lebenssymbole transportiert. Für die Ost-West-Richtung der Gräber lehnt Arbol Navarro, 1974: 42 entsprechende islamische Tradition als Erklärung ab. Vgl. Ittmann, 1956: 382 für die Kosi/Kamerun animiert der Blick nach Osten die Toten zum Aufstehen und Weitergehen.

[33] Vgl. Velásquez, 1961: 48: wer an der Beerdigung nicht teilnehmen kann, sucht sich für die abschließende Handvoll Erde einen Repräsentanten; bzgl. des europäischen Brauches, vgl. Hoyos Sainz, 1945: 39; des afrikanischen, vgl. Häselbarth, 1972: 41. Für den afrokaribischen Raum gibt Kerns, 1983: 53 an, daß die Handvoll Erde die Rückkehr der Seele verhindert. Auch wenn der Tote nicht in der Erde geglaubt wird, scheint es in diesem Zusammenhang interessant, daß traditionellerweise jeder Afroesmeraldener, nachdem er zum ersten Mal morgens sein Haus verlassen hat, die Erde berührt und sich bekreuzigt. Verbale Erklärungen der Informanten bezogen sich ausschließlich auf die Schutzfunktion des Kreuzzeichens.

[34] Folgende Beigaben werden verwendet: chivo, gallinazo, flor amarilla, Sta. María, palo santo (afroesmeraldenische Klassifikation), Teile von damahagua (zu Tuch verarbeitete Baumrinde) und Kokosfasern. Andere einfachere Heilmethoden: den Körper mit den chivo- Zweigen abklopfen, die Blätter welken, d. h. sie haben „mal aire“ aufgenommen. Aus Teilen der genannten Kräuter werden auch Aufgüsse hergestellt, die man entweder trinkt oder mit denen man sich den Körper von oben nach unten/ innen nach außen abreibt oder darin badet. Eine Zusammenstellung üblicher Methoden vgl. Barrero, 1979: 36–38. In sehr hartnäckigen Fällen greift man zu Romero, einer Pflanze, deren Rauch beim Verbrennen die Seelen nach „Romería“, einem unbekannten Ort jenseits des alltäglichen Lebensraums und der Gloria schickt. Die in Spanien übliche Wortbedeutung ist unbekannt, vgl. Real Academia, 1984 und Foster, 1960: 163.

aufgebahrt lag und auf dem noch die Kerzen und Heiligenbilder stehen, gänzlich abräumen und die Nische abbauen, bedeutet dies, daß keine Novene stattfinden wird. Die Riten gelten dann mit der Beerdigung als abgeschlossen, für den neunten Tag nach der Beerdigung wird eine Hl. Messe bezahlt und die Präsenz der Seele wird nicht als an ihrem Platz, der Nische des aufgebahrten Leichnams, materilalisiert berücksichtigt, auch wenn sie noch Befürchtungen und Ängste hervorruft[35].

Die acht, bzw. sieben ersten Nächte der Novene sind sozial gesehen von geringer Bedeutung. Im Haus des „velorio" versammeln sich nur wenige zum abendlichen Rosenkranzgebet. Dabei wird darauf geachtet, daß die Nische für die Seele des Toten freibleibt, die an jedem Abend zurückkommt, um das für sie bestimmte Gebet in Empfang zu nehmen. Dieses elfmalige (8 und 3) Rosenkranzgebet ist eine weitere für die „viaje" der Seele als notwendig erachtete Gabe. Sofern es einer Familie nicht möglich war, die Abende der Novene durchzuführen oder einen Vorbeter zu finden, können und sollen alle Gebete in der letzten Nacht nachgeholt werden.

Höhe- und Schlußpunkt der Novene und der gesamten Totenriten ist die „última noche", repräsentierter Abschied von der Seele des Verstorbenen und offizielle Beendigung der durch den Todesfall geprägten Zeit.
Am neunten Tag nach der Beerdigung errichten einige verwandte Männer an der Stelle, an der der Tote aufgebahrt war, eine Art 'Altar', d. h. einen Aufbau mit sieben Stufen, bedeckt mit weißen Tüchern und schwarzem Flor (s. 2.3.1.). Auf jeder Stufe stehen zwei Kerzen und fakultativ Heiligenbilder oder Kruzifixe, an der ebenfalls mit weißem Stoff bespannten Wand hängen für das Grab bestimmte Kränze. Vor die unterste Stufe legt man eine Attrappe des Sarges, den „cuerpo presente" (anwesenden Körper), eingebunden in ein schwarzes Tuch mit weißem Kreuz. In manchen Dörfern ist es üblich, ihm einen Totenschädel beizufügen. Die Präsenz der Seele wird an diesem letzten Abend als verdichtet und im dargestellten Körper des Verstorbenen materialisiert angenommen.
Nach Einbruch der Dunkelheit füllt sich der Raum, die Anwesenheit ist nicht in gleicher Weise sozial verpflichtend wie im „velorio", weitaus verpflichtender aber als während der acht Nächte. Der erste Teil der Nacht verläuft ähnlich wie im „velorio": man singt „alabados", beschäftigt sich über Volkserzählungen und Kommentare mit der sicheren Anwesenheit des Toten, aber auch dem ebenso sicher zu erwartenden Aufbruch zu seiner Reise am Ende des Ritus. Dreimal erfolgt ein Rosenkranzgebet, etwa um acht und um elf Uhr, sowie vor Abschluß der Feier. Für den Abschluß, der Gegenstand angespannter Erwartungen ist, gibt es verschiedene zeitliche Vorstellungen, die sich zwischen Mitternacht und fünf Uhr morgens bewegen.
Zur festgesetzten Zeit (s. u.) werden alle Lichter mit Ausnahme der 14 (2 mal 7) Kerzen auf dem Altar gelöscht, die Frauen beginnen, verstärkt zu weinen und zu klagen, der Vorbeter betet vor dieser sich steigernden Geräuschkulisse den letzten Rosenkranz. Während der sieben Vater Unser und Ave Maria löschen zwei Männer, nicht direkt Hinterbliebene, aber in bedeutsamer Beziehung mit dem Verstorbenen verbundene, rechts und links vom Altar stehend je eine Kerze. Mit wachsender Dunkelheit nehmen Spannung und Klagen zu. Zu diesem Zeitpunkt ereignen sich verstärkt „privaciones", wie sie schon im „velorio" vorkamen: Frauen fallen nach langem und intensivem Klagen in eine Art Ohnmacht mit krampfartigen Zuckungen. Meist ist eine gemeinschaftlich durchgeführte Behandlung notwendig, „um ihre alma (Seele) wieder

---

[35] Als christliche Tradition ist die Novene seit dem 17. Jahrhundert zur Festvorbereitung bekannt.
Afroesmeraldener nehmen an, daß die Hl. Messe als Ersatz der Novene, verfrüht, „den Toten den Mund verschließt", ein Widerspruch gegenüber den auch nach der „última noche" aufrechterhaltenen Kontakten ist nicht aufzulösen und legt die Vermutung nahe, daß es sich hier v. a. um eine Rechtfertigung des eigenen Ritus handelt, s. M7a; 7c.
Für sehr bekannte und beliebte, meist in hohem Alter Verstorbene können an verschiedenen Orten auch zwei Novenen mit zwei Abschlußnächten stattfinden, um die Teilnahme zu erleichtern. Es wird angenommen, daß die Seele sich dann 'ihren' Ritus aussucht, s. Mobilität, 2.3.2. Vgl. die Unterscheidung in „confirmatory" und „instrumental rites" in Huntington/Metcalf, 1979: 80f.

zurückzuholen": man hält die Frau fest, damit sie sich nicht selbst verletzt, massiert ihr Herz, wärmt ihre Füße, bläst ihr den Rauch der Kerzen des Altars oder des verbrannten Kerzenpapiers in die Nase. Während zu diesem Zeitpunkt der Ritus der „última noche", ungehindert von den „privaciones" fortgesetzt wird, d. h. sich nicht aufhalten läßt, unterbricht man im „velorio" das Singen der „alabados", denn „wenn sie zu sich kommt und die traurigen Lieder hört, wird sie gleich wieder bewußtlos"[36].
Nachdem die letzten beiden Kerzen gelöscht sind, werden in vollständiger Dunkelheit durch einen Korridor, den die Anwesenden zwischen dem Altar und der Türe bilden, alle Einzelteile des Altars hinausgetragen. Das ist der Moment des endgültigen Abschieds, die Seele geht, dargestellt im Abbau des Altars und des „cuerpo presente" und tritt nun, ausgestattet mit allen notwendigen Gaben, ihre Reise an. Es ist der Moment äußerster Spannung und eines undurchdringlichen Gemischs aus gemurmelten Gebeten, Liedern, Weinen, Klagen und Raunen. Manche meinen, die Seele als kleines rundes Licht zu sehen oder sie als kalten Wind zu verspüren. Alle sind sich darin einig, daß Dunkelheit die notwendige Voraussetzung für ihren Abgang ist, denn als Totenseele gehört sie der Nacht an (s. 1.5.2.) und möchte von niemandem gesehen werden. Gleichzeitig ist es zu diesem Zeitpunkt nicht mehr möglich, sie aufzuhalten: wer sich ihr in den Weg stellt, der als Korridor klar markiert ist, fällt – so die Informanten – bewußtlos oder tot zu Boden (s. o.)[37].
Die Bedürfnisse der Seele und die Notwendigkeiten des Antritts ihrer Reise sind es auch, die den Zeitpunkt festlegen, an dem der Altar abzubauen ist: Einige gehen davon aus, daß die Seele um Mitternacht, par excellence die Stunde der Totengeister, mit und ohne entsprechend durchgeführten Abschiedsritus die Feier definitiv verläßt, also jede Verlängerung unnötig ist. Andere versuchen, die Trennung noch um ein paar Stunden hinauszuzögern und auf eine beliebige Stunde vor dem ersten Hahnenschrei, dem Beginn des Tages, zu verlegen; zuweilen wird hierbei noch der Weg berücksichtigt, den die „ánima" bis zum Friedhof zurücklegen muß, von wo aus sie endgültig aufbricht.
Wenn der Altar vollständig abgebaut ist, Zeichen dessen, daß die Seele ihre Reise angetreten hat, werden die Kerzen, jetzt für die Heiligen(-figuren) auf dem ansonsten abgeräumten Tisch, und die Lampen für die Versammlung wieder angezündet – die Stimmung im Saal hat sich vollständig verändert. Schreie und Klagen haben aufgehört, ebenso wie die gemurmelten Gebete und vermischten Gesänge, Ruhe und Alltäglichkeit sind zurückgekehrt. Man unterhält sich, man scherzt und hört Volkserzählungen und „décimas" – allerdings völlig anderen Inhalts – zu. In wenigen Dörfern, wie z. B. Colón, Río Onzole, wird erneut gesungen, nicht mehr für den Toten, sondern für die anwesenden Heiligen, wobei die „alabados" andere Themen behandeln und von leicht veränderten Rhythmen bestimmt sind.

Die Totenfeier findet in dieser letzten Nacht ihren Abschluß: der Körper ist beerdigt worden, und die Seele hat sich auf ihre Reise begeben, ebenfalls den Bereich der Lebenden verlassen, nachdem sie in den nun abgeschlossenen Riten alles hierfür Notwendige erhielt. Ein Abstand ist eingetreten, der in der gewandelten Atmosphäre nach dem Abbau des Altars ebenso seinen Ausdruck findet wie in der Tatsache, daß die Verwandten am nächsten Morgen Kränze am Grab niederlegen und danach das alltägliche Leben mit seinen Arbeits- und Sozialabläufen wieder aufnehmen. Selbst im Haus des Verstorbenen kehrt die Alltäglichkeit zurück, der Platz, der der Seele reserviert war, verliert seine besondere Bedeutung, die Habseligkeiten des Verstorbenen werden in anderer Weise angeordnet, angeblich um zu verhindern, daß sich die Seele bei ihrer möglichen Rückkehr zurechtfindet, d. h. seine Zuständigkeit und soziale Funktion im Haus und im Zusammenhang mit den Arbeitsprozessen wird deutlich negiert. Während der neun Tage

[36] Erklärung aus Borbón, anläßlich eines „velorio", 1984. Zum Vergleich ähnliche Rückholversuche in afrobrasilianischen Heilungen: Figge, 1980. „Privaciones" sind keine Trance, die betreffende Person vermittelt keine Botschaften, wird nicht zum Träger oder Medium.

[37] Vgl. Barrero, 1979; Whitten 1974b: 131: das hier beschriebene Spalier von Männern auf der einen Seite und Frauen auf der anderen konnte ich in meinem Forschungsaufenthalt nicht beobachten.

der Totenfeier war es verboten, das Haus so zu fegen, daß der Schmutz nach außen befördert würde, alles in der „sala“ gehörte dem Toten und mußte zu seiner Verfügung bleiben. Fegen als Reinigung ist erst nach Abschluß der „última noche“ möglich und sinnvoll, ebenso wie das gründliche Waschen aller im Verlauf der Feier verwandten Stoffe. Einen gewissen Vorgriff auf diese Reinigung stellt nur das gemeinsame Händewaschen nach der Beerdigung im Fluß dar. Die Kleider des Verstorbenen werden mit „chivo“ - und Orangenblättern gewaschen, um „mal aire“ zu verhindern, andere verbrennen sie. In den als Reinigungsriten anzusprechenden Vorgängen herrscht keine Einheitlichkeit: einige baden sich jetzt erstmalig nach Beginn des „velorio“, andere beachten keine Beschränkungen.
Regeln zur Vererbung oder Übernahme von Funktionen des Verstorbenen sind unter Afroesmeraldenern nicht ausgearbeitet. Die Verfügung über Land und Werkzeuge fällt an den Haushalt oder an nahe Verwandte zurück, ebenso wie die wenigen Besitztümer. Bestimmte Aufgaben oder Funktionen, die er zu Lebzeiten innehatte, wie z. B. Vorbeter oder Friedhofsverantwortlicher, hat er entweder selbst vor seinem Tod an einen von ihm ausgewählten Nachfolger weitergegeben, oder seine Mitarbeiter bemühen sich selbständig um einen entsprechenden Ersatz; Verwandtschaftsgrade sind hierbei nicht Bedeutung. Die sozialen Beziehungen, in denen er stand, wurden, sofern von den Hinterbliebenen als bedeutungsvoll eingeschätzt, während der neuntägigen Feier erneuert und bestätigt.

Afroesmeraldener nehmen an, daß die Reise in die „Gloria“, wo der Tote einen bestimmten, nämlich *seinen* Platz („su lugar“) einnehmen wird, 40 Tage dauert[38], so daß dieser Zeitraum nach der Novene noch eine, wenn auch nicht näher definierte besondere Qualität besitzt. Haben dem Toten bestimmte rituelle Elemente gefehlt, so erscheint er in dieser Zeit besonders häufig, um sie einzufordern, da er an seiner Reise gehindert ist. Die Vernachlässigung des Rituals wird zur Gefährdung der Gemeinschaft. Im allgemeinen sind die Vorstellungen über den Ablauf der Reise wenig eindeutig: man weiß von einem Grenzfluß, den die Seele überqueren muß, von Angriffen, gegen die sie sich mit dem „cordón“ zur Wehr setzen kann, aber bei näherem Befragen überlagern sich die Konzepte: „Gloria“ – Fegfeuer – Aufbewahrungsort bis zum Jüngsten Tag („depósito“) – Himmel (s. 2.1.2.1.; 2.5.).
Schon die 40 Tage der Reise sind für die Hinterbliebenen ohne rituelle Verpflichtungen mit einer größeren Erwartung verbunden, daß die Seele mit ihnen in Kontakt tritt. Kontakt und Kommunikation ist auch nach diesem vorgestellten Endpunkt der Reise möglich – ob in unterschiedener Weise, war von den Informanten nicht eindeutig zu erfahren.
Detaillierte Trauervorschriften kennen die ländlichen Dorfgemeinschaften nicht, vehemente Gefühlsbekundungen haben mit dem Abschluß der „última noche“ ihr Ende gefunden. Nahe Verwandte legen sich von ihnen erwartete Restriktionen auf, wie z. B. nicht zu tanzen oder sich nicht an fröhlichen Festen zu beteiligen. Die „mayores“ erinnern sich, daß der vollständige Vollzug der Trauer, wie er früher üblich war, auch sexuelle Abstinenz beinhaltete, jetzt aber nicht mehr durchgehalten wird (s. 1.4.2.)[39].

Die rituelle Verabschiedung der „ánima“ ermöglicht die Wiederaufnahme alltäglicher Lebensvollzüge, sowie gelegentliche Kontakte mit ihr selbst. Ein nochmaliger Abschluß, der auch das Ende einer möglichen Trauerverpflichtung markiert, ist der erste Jahrestag des Todes („cabo de año“). Nur noch selten wird er in traditioneller Weise mit einem erneuten „velorio“ begangen – der hierfür immer wieder genannte Grund: die Kosten sind zu hoch[40].

---

[38]S. Anm. 25, auch hier handelt es sich um eine jüdisch-christliche Zahlensymbolik. Afrikanische Riten kennen ausgeprägter die Beendigung der Trauerzeit, die zusammenfällt mit dem Übergang von „ghost“ zu „ancestor“.

[39]Zum afrikanischen Verbot sexuellen Kontakts v. a. für die Witwe, s. Anm. 65. Zur weiteren Diskussion, s. 2.1.2.2. und 2.2.2.2.; afrokolumbianisch, vgl. Velásquez, 1961: 34.

[40]Während meines zweijährigen Forschungsaufenthalts konnte ich keinem „velorio“ zum Jahrestag des Todes beiwohnen.

Man beschränkt man sich darauf, für eine Hl. Messe zu zahlen, im kleinem Kreis zum Friedhof zu gehen und ein meist einfaches Holzkreuz aufzustellen, ohne daß hierbei bestimmte Gebete oder Riten zu beachten wären. Das Grab – schon seit der Beerdigung mit einem Holzstock markiert – wird mit Weihwasser besprengt und das Kreuz am Fußende angebracht, „damit sich der Tote bei der Auferstehung nicht den Kopf anschlägt" (Playa de Oro, 1984). Der kirchliche Brauch, zu diesem Gedenktag eine Hl. Messe lesen zu lassen, hat sich unter Afroesmeraldenern durchgesetzt; wo sie vor Ort gefeiert werden kann, ist sie aufgrund einer dem „velorio/novenario" ähnlichen sozialen Verpflichtung ungewöhnlich stark besucht.
Auch wenn das Sterbedatum nicht in Vergessenheit gerät, sind alle rituellen Verpflichtungen mit dem „cabo de año" abgeschlossen; die Kontakte mit dem Verstorbenen werden im Sinne der Reziprozität weiter unterhalten, sowohl auf Initiative der Lebenden als auch der „ánimas"; besonders dichten Ausdruck finden sie anläßlich des Allerseelenfestes (s. 2.3.).

2. 1. 2. Verdichtung der Übergänge[41]

Was sagen die dargelegten Toten- und Begräbnisriten im Kontext afroesmeraldenisch strukturierten Lebens, wie es im ersten Teil dargestellt wurde, aus? Manche Interpreten vergleichbarer Riten verweisen bei näherer Betrachtung der einzelnen Elemente auf vielfache Parallelen, nicht nur im afroamerikanischen, sondern auch im indigenen und allgemein hispanoamerikanischen Raum, auf einen spanisch-christlichen Hintergrund, sowie auf einzelne afrikanische Traditionen[42]. Doch diese Vergleiche sind eher Analogien, die vielleicht naheliegen, aber alleine keine Interpretationsfortschritte ermöglichen. Deshalb sollen im folgenden die Riten nicht vorrangig auf ihre Parallelen, gar ihre Wurzeln hin betrachtet werden, sondern dem nachgegangen werden, was, vermittelt durch sie, mit Seele, Leichnam und Hinterbliebenen im Sinne vielschichtiger Übergänge geschieht. Nur davon wissen und berichten die Informanten, nicht aber von dem, was in weit zurückliegender Zeit oder in fernen Gegenden Brauch war oder ist. Für Afroesmeraldener ist der Funktionswert und damit der Sinn dieser Riten zunächst nur bei ihnen gültig. Entsprechend soll die Deutung 'regional' im Sinne von Clifford Geertz bleiben, nicht religionsvergleichend ausufern.

2. 1. 2. 1. Interpretation 1: Der Verstorbene wird zur ánima.

Obwohl keine Unsicherheit über den Eintritt des Todes besteht, die sehr deutlichen emotionalen Reaktionen ihn bestätigen und als Nachricht verbreiten, beruft man sich auf das sekundär rationalisierende Argument eines möglichen Scheintodes, das eine Frist von 24 Stunden bis zur Beerdigung verlangt, die ihrerseits, obwohl deutliche Trennung, noch nicht den Abschluß der Totenriten darstellt.
Tot ist ein Mensch dann, wenn er sich nicht mehr bewegt – „iré por hombros ajenos" (ich gehe auf fremden Schultern) legen die „alabados" den Toten, mit Verweis auf den „abrazo de amigos" (s. 2.1.1.), in den Mund, (M7b)[43] –, wenn sein Blut stockt und nicht wie beim Krankheitsbild des „susto" (Erschrecken) wieder in Bewegung gebracht werden kann, da die Seele („alma") nicht nur vorübergehend den Körper verläßt und in Heilungsriten zurückgeholt werden kann, sondern definitiv mit dem letzten Atemzug aus dem Körper weicht und sich verselbständigt. Bewirkt

[41] Der Begriff „Übergang" in rituellen Vollzügen ist van Gennep, 1986 entnommen; sein formales Modell der Rites de passage: Trennung – Übergang – Angliederung wird hier aufgenommen, vgl. auch Turner, 1973: v. a. 93–111; Hertz, 1960.

[42] Die Diskussion um die Wurzeln der aufgeführten Vorstellungen wird nur gestreift. Beispiele für Parallelen müssen – wie schon in 2.1.1. – sehr lückenhaft bleiben: afroamerikanisch: Kerns, 1983; Escalante, 1964; Velásquez, 1961; Mc Cauley, 1981: 21–25; allg. iberoamerikanisch: Domínguez, 1970; G. M. Foster, 1960; Montolo, 1884; Gómez Tabanera, 1968 und indigen: Metraux, 1946.

[43] Bzgl. Leben – Bewegung – Tod – Ruhe, s. 2.3.2.

wird das von außen: Santa Isabel, das Schicksal oder Gott selbst („cuando *Dios* nos quiere matar" – „wenn Gott uns töten will", (M7b) sind die möglichen Akteure. Immer dann, wenn ein Todesfall vom Innern der Gemeinschaft aus begründet ist, Hexerei oder Mord zu vermuten steht, verlangt er als „schlechter Tod" zur Unzeit nach besonderen rituell-sozialen Maßnahmen. Im anderen Fall ist es ein „guter Tod", vom Schicksal von jeher zu dieser Zeit vorgesehen, der ein gelebtes Leben abschließt[44].

Was bleibt nach Eintritt des Todes, ist der Leichnam – kein Mensch mehr, weil ohne Seele, ohne Bewegung, d. h. Leben, aber auch noch keine Repräsentation einer „ánima" (Totenseele), sondern „betwixt and between"[45]: Gegenstand der Angst, zwischen den Welten, zwischen den Ordnungen und sie selbst durcheinanderbringend. Keiner möchte näher mit ihm umgehen, aber soziale Bindungen verpflichten dazu. Neben ihrer hygienisch begründeten Notwendigkeit machen die Handlungen am Leichnam den eingetretenen Tod manifest und eindeutig, verdeutlichen, d. h. schaffen Abstand und Trennung zu den Lebenden. Alle Körperöffnungen werden geschlossen, nichts vom Toten soll im Bereich der Lebenden, im Haus zurückbleiben, alles soll er mit sich fortnehmen, hier ist es fremd und gefährlich, aber – im Sinne von Grabbeigaben – für die Reise des Toten nötig. So verschlossen kann seine Seele, die gegenwärtig ist, sich nicht mehr mit ihm verbinden, ist der Rückweg zum Leben, das nur mit Leib *und* Seele vorgestellt wird, abgeschnitten. In dieselbe Richtung der Trennung weisen die abgeschnittenen Haare und die Bekleidung in weiß, später dann in eine immer gleiche „mortaja„. In weiß sieht der Tote nicht nur anders aus als die Lebenden, die ihrerseits häufig standardisiert in schwarz/weiß gekleidet sind, sondern er sieht aus wie alle Toten, verliert zunehmend seine Individualität und wird ein Toter[46]. Dasselbe Ziel verfolgen die Aufbahrung und die vier Kerzen:

„En esta cama estuve	In diesem Bett lag ich,
tan triste y acongojado.	ganz traurig und bedrückt,
Yo de esta cama me fui,	von hier ging ich weg,
me sacaron a la sala,	verbracht in's Wohnzimmer,
me sacaron a la sala,	verbracht in's Wohnzimmer,
me sacaron a una tumba."	verbracht in ein Grab.
(Colón, Onzole, 1985, s. M3b)	

Das Bett ist der Ort, an dem man lebendig, wenn auch teilweise unbeweglich liegt, allerdings steht das Bett im afroesmeraldenischen Haus nie in der "sala" (s. 1.3.1.), sondern in einem Zimmer. Die „sala" als Öffnung des Hauses nach draußen ist für den Toten ein Zwischenort zwischen dem Bett der Lebenden und dem Grab, dem engsten und definitiven Raum der Toten. Das Aufgebahrtsein in der „sala" verweist auf die 'Zwischen'-Position, in der sich der Verstorbene befindet.
Mit der Errichtung der „capilla ardiente" wird ein weiterer Versuch unternommen, einen Raum für den Toten auszugrenzen: mit weißen Tüchern schafft man eine Nische, die auf dem Tisch entzündeten Kerzen (s. 1.5.1.) verdeutlichen die Barriere zwischen dem so entstehenden 'Außen' und 'Innen'. Die verschiedenen Vorbereitungsriten sind erforderlich, weil sie der Trennung dienen. Der eingetretene Tod hat die Klarheit der Verhältnisse zwischen Diesseits und Jenseits und

[44]Afrikanische Totenriten behandeln diese Unterscheidung detaillierter und reagieren auf hinter jedem Todesfall vermutete magische Ursachen und Verursacher, s. Anm. 1.

[45]Turner, 1973: 93–111.

[46]Vgl. für den afrobrasilianischen Kontext (Nâgó): Elbein dos Santos, 1976: 223–230: der immaterielle Teil des Toten gliedert sich dem ihm entsprechenden Kollektiv (Geister), gleichzeitig Ursprung neuer, aber nicht individuell verstandener Wiedergeburten, an, wofür seine Individualität aufgelöst wird. Parallelen sind Initiation und Verwesung des Körpers, der zu Wasser, Erde und Asche wird, dargestellt in den Farben weiß – rot – schwarz. Sundermeier, 1975: 164 bestätigt: die Grundfarben afrikanischer Symbolbildung sind die des menschlichen Körpers und seiner Ausscheidungen: weiß, rot, schwarz.

die Wirksamkeit der Abwehr- oder Kommunikationsmechanismen beeinträchtigt. Der physisch gegenwärtige Tote gehört nicht mehr zur Gemeinschaft der Lebenden, hat aber noch keinen Ort außerhalb. Die Riten, „alabados" und Symbolhandlungen ziehen Grenzen, machen den Leichnam als Toten manifest, unwiderbringlich deutlich, bis hin zur Beerdigung, dem Heraustragen in einen anderen , eben den Toten vorbehaltenen Bereich, unsichtbar, unter der Erde. Der Leichnam, gekennzeichnet durch seine Unbeweglichkeit, kann nur durch die Überlebenden in dieses Außerhalb gebracht werden. Dasselbe läßt sich zur „alma/ánima" sagen, obwohl sie über einen erweiterten Bewegungsspielraum verfügt: Auch sie bedarf, um sich auf die Reise zu ihrem definitiven und neuen Ort („su lugar") zu begeben, der Überlebenden und deren Riten. Solange die Gegenwärtigkeit konkret vorherrscht, legen die Riten den Hauptakzent auf die Trennung, materialisiert am Leichnam, intendiert aber für die Seele[47].

Einen ersten und vorläufigen Abschluß findet die Trennungsphase[48] mit der Beerdigung: der Leichnam wird an seinen definitiven Ort im Friedhof gebracht, der als solcher aus dem Bereich des Dorfes ausgegrenzt ist. Doch im Grab auf dem Friedhof ist der Tote noch nicht an seinen endgültigen Ort gelangt. Die Fortsetzung der Riten und die Reservierung des Ortes, an dem der Leichnam aufgebahrt lag, auch die zumindest in der Nacht als anwesend angenommene Seele, bis hin zum materialisierten „cuerpo presente" in der letzten Nacht zeigen: eine erste Trennung ist vollzogen, aber die definitive Angliederung des Toten an seinen neuen Ort („*su* lugar") in der „Gloria", sowie der Überlebenden an eine neu strukturierte Gemeinschaft stehen noch aus. Die Verabschiedung der Seele in der „última noche" läßt sich einerseits als Bestätigung der ersten in der Beerdigung vollzogenen Trennung, andererseits aber noch nicht als gelungene Angliederung verstehen. Dennoch werden hiermit die Totenriten im wesentlichen abgeschlossen; der als geglückt angenommene Angliederungsprozeß nach 40 Tagen oder einem Jahr, der damit vollzogene Eintritt in die Gemeinschaft der „mayores" oder „ánimas", hat im rituellen Begehen heute jedenfalls stark an Bedeutung verloren.
Dem ersten Schritt der Trennung, dem Begräbnis kommt eine beachtliche Bedeutung zu. Der Tote wird nicht nur aus dem Bereich der Lebenden herausgestellt, sondern in einen Bereich hineingetragen, der ihn seinem Ziel näher bringt: der Friedhof ist aus dem Dorf ausgegrenzt und als Ort der Totengeister und „mayores" bekannt (s. 1.5.1.; 2.3.). Der Weg bis zu diesem Punkt der Trennung, ebenso wie bis zum nächsten, der „última noche" verläuft in Einzelschritten, in Etappen, deren deutlichste Symbole – neben den Vorbereitungen – die 'stop-and-goes' auf dem Weg zum Friedhof sind. Zu ihnen zählt auch der kurze Aufenthalt in der Kirche oder Kapelle, wobei der Leichnam nochmals mit den religiös eindeutigen Insignien ausgestattet wird: Gebet, Weihwasser, Anwesenheit der Heiligen etc. Als Grund für das etappenweise Vorgehen, die Umkehrungen, sowie die genaue Befolgung der Regeln wird von den Informanten immer wieder der Schutz der eigenen Gemeinschaft der Lebenden vor der Rückkehr der Totenseelen genannt. Der Tote, d. h. seine Seele, deren Symbol der zu beerdigende Leichnam ist, soll verwirrt werden, so daß er nicht mehr den Weg zurück zu Dorf und Haus findet, zu dem Bereich, dem er nicht mehr angehört[49].
Häselbarth[50] verweist zum Thema Umkehrungen in afrikanischen Totenriten kritisch darauf, wie häufig das Motiv des Schutzes der Lebenden durch Täuschung der Geister in der Literatur

---

[47]In letzter Konsequenz dieser Überlagerung: Leichnam – Seele findet sich die sekundäre Bestattung, vgl. Hertz, 1960, der verdeutlicht wie die Vorgänge am Leichnam bis hin zum Bleichen der Knochen (Reinheit) Vollzüge mit der Seele und den Hinterbliebenen repräsentieren. Vgl. Biasio Münzer, 1980: 154 (allg. afr.). Die Novene läßt sich u. U. als symbolische sekundäre Bestattung deuten, auch gegen Hertz Bzgl. des Tragens als Schwellenritus, vgl. van Gennep, 1986: 177.

[48]Vgl. van Gennep, a. a. O. Hier ist es nicht möglich, eindeutige Grenzen zwischen den Phasen zu markieren.

[49]Eine gewisse Widersprüchlichkeit ist nicht zu übersehen, da die weiteren Riten die Präsenz der Seele voraussetzen und wünschen. Zu den Umkehrungen s. auch das Abdecken der Bilder in 2.4.1.

[50]Vgl. Häselbarth, 1976: 37–41; in dieser Diskussion geht der Autor unter Berufung auf eine unveröffentlichte Arbeit von A. I. Berglund über die von ihm untersuchten südafrikanischen Gruppen hinaus.

aufgeführt wird, und hält dem eine – zumindest ergänzende – Interpretation entgegen, die mehr den Toten als die Gemeinschaft der Überlebenden im Blick hat:

Umkehrungen sind „eschatologisch motiviert" ... „weil nach den Jenseitsvorstellungen etwa der Zulu, aber auch bei den Basotho, das Leben im Reich der Toten zwar analog dem diesseitigen ist, jedoch in jeder Hinsicht umgekehrt verläuft."[51].

Die symbolische Vorwegnahme des angestrebten Ziels dient folglich sowohl der Trennung als auch der Angliederung, erstere kann sich ohne letztere nicht definitv vollziehen und die Wiederherstellung der Ordnung im überschaubaren Bereich des Dorfes, der zweite Aspekt der Angliederung, gilt als Erweis für beide.
Die Nicht-linearität und Widersprüchlichkeit dieses Vorgangs verdeutlicht sich erneut im Moment der Beerdigung: Der Tote (Leichnam), der durch die verschiedenen Vollzüge schon seine Individualität zu verlieren begann und sich in eine größere Ordnung hineinbegibt (Ost-West-Richtung; Blickrichtung), wird von seinen Verwandten in diesem letzten Moment nochmals ganz persönlich erfahren, wenn einige versuchen, sich in das Grab nachzuwerfen.

Das Kreuz aus Holzbalken, das auf den Grund des Grabes gelegt wird, macht einen weiteren Aspekt deutlich: Der Tote kehrt nicht zur *Erde* zurück, da die Holzbalken eben diesen direkten Kontakt verhindern sollen, er verbindet sich nicht mit der Natur[52], auch nicht mit einer sakral gedeuteten Örtlichkeit, sondern er gliedert sich der Gemeinschaft der Totengeister und „mayores" an. Die Beerdigung auf dem Friedhof, der aufgrund der Präsenz der „ánimas" ausgegrenzt ist, gewinnt so an Bedeutung. Bestätigt findet sich dies nochmals, wenn die Seele nach der letzten Nacht ihre Reise ausgehend vom Friedhof beginnt.
Afroesmeraldenisch führt der Übergang – 2.3. zeigt seinen nicht-absoluten Charakter –, der in den Riten vollzogen wird, von einer Gemeinschaft zur anderen: Von der in Sozialbeziehungen strukturierten Gemeinschaft (s. 1.4.), als deren Lebensraum und symbolisch-manifester Ort Haus und Dorf nach einem eingetretenen Todesfall der Wiederherstellung der Ordnung bedürfen (s. 2.1.2.2.), zur Gemeinschaft der „ánimas" und „mayores", die örtlich über Kapelle und Friedhof, sozial über dyadische Beziehungen in den Bereich des Dorfes hineinragt, sich ihm gleichzeitig entzieht und an keinen Ort gebunden werden kann. Die einzige örtliche Bestimmung ist „su lugar en la Gloria" (sein Ort im Himmel), *außerhalb* selbst von Friedhof und Kapelle, auch wenn Riten, Gebete und Kommunikation hinüber- und herüberreichen.

Neun Nächte lang bleibt die Seele des Verstorbenen anwesend, empfängt ihr Gebet/ihren Ritus („recibe su rezo/su rito") und sammelt ihr Leben („recoge sus pasos") – gemäß der Kommentare notwendige Voraussetzungen für die Reise an ihren Ort – gleichermaßen auch eine Zeit, in der besondere Kontakte mit den Toten möglich sind und der Grenz- und Gefahrencharakter der Situation für die eigenen – meist sozialen und auf das Überleben zielenden – Interessen genutzt werden kann.

„The structural invisibility of liminal *personae* has a twofold character. They are at once no longer classified and not yet classified."[53],

könnte man mit Turner interpretieren.
Aufgrund dieser Ambiguität wird dem Toten traditionellerweise nicht umgehend nach der Beerdigung eine Hl. Messe gelesen, bleibt sein Platz in der „sala" reserviert, werden aber auch die direkt Hinterbliebenen, v. a. nachts, nicht alleine gelassen. Das alltägliche Leben der gesamten

---

[51]Ebda: 39 Der Nachweis über afroesmeraldenische Jenseitsvorstellungen läßt sich nicht absolut erbringen, s. 2.5., reicht aber dafür aus, diese ergänzende Erklärung zuzulassen.

[52]Vgl. die Vorstellungen zahlreicher afrikanischer Völker: die Ahnen gewähren auf diese Weise die Fruchtbarkeit; die Erde ist Bindeglied zwischen den jetzt Lebenden und den Ahnen: Thiel, 1977: 144; 174f; Goody, 1962: 148; s. Anm. 28 und 41.

[53]Turner, 1973: 96.

Dorfgemeinschaft kann erst nach der „última noche“ wieder aufgenommen werden. Die Dorfgemeinschaft selbst hat die Fähigkeit, es durch den vollständigen und gemeinschaftlichen Vollzug der Riten wieder herzustellen. Diese Riten sind die adäquate Form, in der auf den Einbruch der Jenseitigkeit effektiv reagiert werden kann.
Der Abschluß der Trennung fällt für die Hinterbliebenen mit der erfolgreich beendeten sozialen Neuordnung zusammen, nicht aber mit der Eingliederung des Toten in seine neue Gemeinschaft: der Rückkehr zur Alltäglichkeit nach der „última noche“ entspricht erst der Beginn der Reise, die 40 Tage dauern soll. Wenn auch die 40 Tage konkret abgezählt werden, verweisen sie in der Hauptsache auf die Vollständigkeit einer Etappe, wobei Dauer, Allmählichkeit und Nicht-Unmittelbarkeit des Ankommens in die Vorstellung miteingehen[54].
Die Überlagerung verschiedener Konzepte unterschiedlicher Kosmovisionen hat dazu geführt, daß die Vorstellungen sowohl über die Reise als auch über die erfolgreiche Eingliederung unklar sind und kaum rituell repräsentiert werden[55]. Die „Gloria“ als eigentlicher Endpunkt entspricht den christlichen Vorstellungen des Himmels, überschneidet sich aber mit „depósito“, einem Ort, an dem die Toten auf den Jüngsten Tag warten, und dem Fegfeuer, beides Konzepte, die sich nicht mit einer individuell vollzogenen definitiven Eingliederung harmonisieren lassen. Vereinzelt tauchen in afroesmeraldenischen Vorstellungen Bilder einer Stadt, eines großen Hauses, aber keine eindeutigen Kennzeichnungen auf. Als Örtlichkeit wird die „Gloria“ nur vage charakterisiert: Licht und Ruhe, Musik und absolutes Fehlen von Überlebensproblemen, Elemente, die v. a. in den Riten des Chigualo (s. 2.2.) dargestellt werden.
Gefährdungen während dieser Reise – sekundär mit dem Teufel in Zusammenhang gebracht – haben eher einen mythischen Charakter: ein Fluß, d. h. eine eindeutige Grenze, wird überschritten, gegen Kontrahenten wehrt sich die Seele mit Hilfe des „cordón“. Ihnen wirkten die vollständigen Riten ausreichend entgegen. Damit sind sowohl die Möglichkeiten als auch die Verpflichtungen der Überlebenden erschöpft. Alles weitere, wie das periodische Entzünden von Kerzen, Sprechen von Gebeten und Bezahlen von Messen – ausschließlich christliche Formen – gehört in den Bereich reziproker Hilfeleistung und setzt in gewisser Weise die gelungene Reise schon voraus[56].
Die „alma“ (Seele des Lebenden oder gerade erst Verstorbenen) wird zur „ánima“ (Totenseele), zu einem Teil des Kollektivs der „ánimas“ und nur als solche kann sie denen behilflich sein, mit denen sie in Reziprozitätsbeziehungen steht, was seinerseits voraussetzt, daß sie beim Eingang in das Kollektiv der „ánimas“ ihre Individualität nicht gänzlich aufgegeben hat.
Im Gegensatz dazu führt das Nicht-Gelingen der Angliederung, sei es aufgrund fehlender Riten oder eines magisch-religiösen Paktes des Verstorbenen mit negativ bewerteten Kräften zur Perpetuierung des Reisens, zum ständigen Unterwegssein („andar“) als Einzelvision (s. 1.5.1.), d. h. der Verstorbene erreicht weder Ruhe noch Gemeinschaft, was auch die Hinterbliebenen in ihrem Bemühen um die Wiederherstellung der Alltäglichkeit und Ordnung beeinträchtigt.

Detaillierte afroesmeraldenische Vorstellungen von Seele lassen sich kaum eruieren: beim eintretenden Tod gilt sie als unsichtbar, in der „última noche“ wird sie als kalter Wind spürbar[57]. Mehrseelenkonzepte (s. 1.5.1., Anm. 1) können für Esmeraldas nicht unbedingt angenommen

[54]Zur Zahlensymbolik s. Anm. 30. Interessant ist, daß für Afroesmeraldener die Zahl 40 außer in kirchlich vorgegebenem Kontext (Osterzyklus) auch bei der Geburt eine wichtige Rolle spielt, s. 1.4.1./2. 40 könnte katholische „quotidiana“ sein, d. h. Messe am 9. bzw. 40. Tag nach Hinsscheiden, vgl. RGG, [3]1965, V: 1636f.

[55]In afrikanischen Totenriten werden sowohl über den Verlauf der Reise als auch den Ankunftsort mehr Details repräsentiert, vgl. Häselbarth, 1972: 33–35; 75–77 Mbiti, 1974: 203; Goody, 1962: 371ff; Mac Cormack, 1985: 121–124 („carry her to ancestorhood“ – Sierra Leone). Ortiz, 1926 weist im afrokaribischen Raum auf spezifische Grabbeigaben hin, die die Repatriation der Seele in Afrika ermöglichen.

[56]Widersprüchlichkeiten ergeben sich hier mit der 'Armen-Seelen-Frömmigkeit', die afroesmeraldenische Vorstellungen mitgeprägt hat. Dabei liegt ein völlig anderes, nämlich moralisches Konzept als Zugangskriterium zugrunde; s. 2.2.2.2.

[57]Afroesmeraldener, ebenso wie verschiedene indigene Gruppen des Andenraums, kennen eine Klassifizierung von Pflanzen, Riten, Gegenständen, Krankheiten etc. in heiße und kalte, die den Umgang mit ihnen strukturiert; für südafrikanische Kulturen, vgl. Häselbarth, 1972: 56.

werden, auch wenn für die Seele des Lebenden von „alma“ und „sombra“ gesprochen wird; für den Toten kennt man nur den Übergang von „alma“ zu „ánima“[58]. Begegnungen mit „ánimas“ oder „visiones“ außerhalb der Riten sind meist rein akustisch: man hört etwas Ungewohntes und interpretiert es als Warnung oder Stören („molestia“), egal ob vor oder nach Abschluß der 40 Tage oder des ersten Jahres. Wenn Seelen aber sichtbar erscheinen, sind sie mit der „mortaja“ bekleidet[59], d. h. nicht individuell und körperlich erkennbar, geben sich aber durch Gesten oder Worte zu erkennen. Die Spannung zwischen Individualität als Person und Unterschiedslosigkeit als Teil der Gesamtheit der „ánimas“ ist nicht gänzlich aufgehoben. Ebensowenig ist die Loslösung vom Körper absolut vollzogen.

Ziel des Übergangs ist die Einnahme des für jeden vorgesehenen Ortes in der „Gloria“, einer Kategorie des 'Außerhalb', die sich einer in binären Begriffen strukturierenden Denkweise entzieht, da sie einerseits von Haus und Dorf des alltäglichen Lebens, andererseits aber vom „andar“ der mißglückten Reise abzugrenzen ist – und zwar so, daß Möglichkeiten von Kommunikation und Beziehungen weiterbestehen. Das Wissen um die Präsenz von Verwandten in der „Gloria“ macht die Gloria erreichbar und menschlich zugänglich[60]. Daran ändert auch der normative Charakter der sie gleichfalls prägenden „mayores“ nichts. Ein konzeptuell klar faßbarer Unterschied zwischen „mayores“ und „ánimas“ ist kaum festzustellen; der Begriff der „mayores“, sofern er sich auf individuell erinnerte Personen bzw. „ánimas“ bezieht, zielt vorrangig auf eine zu Lebzeiten erwiesene soziale Funktion. Wichtiger scheint mir aber, daß „mayores“ immer im Plural genannt werden, nicht die Auszeichnung einer individuellen Persönlichkeit, sondern eine spezifische Gemeinschaft als Autorität zentral ist.
Der Hinweis auf „mayores“, die die „Gloria“ ebenso wie den Friedhof kennzeichnen, soll nicht dazu führen, afrikanische Ahnenvorstellungen für Esmeraldas zu unterstellen. Zum einen ist der Begriff der Ahnen für afrikanische Religionen nicht eindeutig geklärt[61], zum anderen bedürfen die aufgeführten Vorstellungen keiner neuen Begrifflichkeit. Die Überlagerung mit christlichen Konzepten hebt die Pole von Distanz und Bezogenheit – von religiöser Verehrung kann nicht gesprochen werden – zwischen den Lebenden und den „ánimas“ nicht auf, gibt letzteren aber eine, von den Lebenden unabhängige Existenz[62]. Andererseits bedarf eine nur lose organisierte Gesellschaft ohne eigene und ausgearbeitete Strukturen von Autorität oder Besitz keiner mit dem Todesfall verbundenen Regelung von Sukzession (Ämter- und Erbfolge) durch Rückgriff auf die normativ gesetzte Figur eines Ahnen[63].

---

[58]S. 1.5.1., Anm. 1; vgl. Pollak-Eltz, 1972; Mbiti, 1974: 204; Parrinder, [3]1974: 134ff; Oddon, 1953 (Haiti); Denis, 1956; Makinde, 1984: 200 hält die Frage nach der Zusammensetzung der Persönlichkeit in afrikanischen Kulturen für nicht beantwortbar. Fragen nach der „sombra“ der Verstorbenen stoßen bei Afroesmeraldenern auf Unverständnis.

[59]Erscheinungen sind ein häufig erzählter Topos, auch weil sie Anlaß entsprechender Heilungsrituale („mal aire“) sind, dabei wird der individuelle Bericht einer Vision von den strukturierenden Elementen entsprechender Volkserzählungen mitgeprägt, s. Anm. 62.

[60]Vgl. Zahan, 1970: 338ff.

[61]Vgl. Repräsentanten der Diskussion: Kopytoff, 1971; 1973; Meyer Fortes, 1965; Thiel, 1977, die sich über einige Nummern der Zeitschrift Africa ab 1971 hinzieht, vgl. auch Man, 1980 (15); 1981 (16); Idowu, 1973: 189; Gluckman, 1937: 125ff.

[62]In der Vorstellung zahlreicher afrikanischer Völker, hört der Ahne auf zu existieren, wenn niemand seiner gedenkt; von daher die Bedeutung der Kinder, die ein Mann für seinen verstorbenen Bruder zeugen kann, und eine gewisse Aufwertung der Frau (s. 1.4.1., Anm. 16). Bedeutungsabnahme im Lauf der Zeit zieht in Esmeraldas nicht dieselben Konsequenzen nach sich.

[63]Vgl. Thiel, 1977: 112.

2. 1. 2. 2. Interpretation 2: Familie und Gemeinschaft organisieren sich neu.

Gleichzeitig mit dem Transformationsprozeß, in dem der Tote zu den „ánimas" oder „mayores" überführt wird, vollzieht sich ein zweiter, in dem sich die vom Tod betroffene Haus- und Dorfgemeinschaft neu organisiert. Die Gemeinschaftlichkeit wird angesichts des Einbruchs, den der Tod in die Alltäglichkeit darstellt, manifest und bekräftigt, und die Lücke, die der Verstorbene in den Sozialbeziehungen hinterlassen hat, geschlossen. Sowohl der Vollzug der Trennungs- und Übergangsriten, ihre Rollen- und Aufgabenverteilung, soziale Interaktionen in den neun Tagen als auch Trauerbräuche können über diesen Prozeß Auskunft geben.
Hingewiesen wurde mehrfach auf die deutlichen Versuche, bestehende oder über den Verstorbenen vermittelte, dyadische Kontakte verbal und durch Hilfeleistungen zu reaktivieren oder neu aufzubauen, wobei der Verstorbene als soziales Zwischenglied ersetzt werden soll. Das Netz dyadischer Beziehungen, das das Überleben der Familien, Haushalte und der Dorfgemeinschaft garantiert, muß überall dort, wo durch den Weggang des Verstorbenen eine Lücke entstanden ist, neu geknüpft werden. Der Ort, den der Verstorbene in der Vernetzung innehatte, muß von anderen besetzt und übernommen werden, ein Prozeß, der in Entsprechung dazu verläuft, daß der Tote selbst seinen neuen Ort einnimmt. Die soziale Persönlichkeit des Toten, die sich im Entindividualisierungsprozeß zunehmend auflöst, wird hinsichtlich ihrer Funktionen von anderen übernommen[64]. Dieser Prozeß ist umso abhängiger von einzelnen sozialen Interaktionen, individuellen Interessensbekundungen und verwandtschaftlichen Bindungen, als es sich nicht nur um die Bestätigung einer allgemeinen Gemeinschaftlichkeit, sondern um ein in dyadischen Beziehungen bestehendes Netz handelt (s. 1.4.3.). Die erneute Vervollständigung dieses Netzes entspricht den sozialen und ökonomischen Interessen aller beteiligten Haushalte am Fortbestand aller. Fortbestand, d. h. Kontinuität der vom Todesfall betroffenen Gemeinschaft ist nur möglich, wenn der Tote zur „ánima" wird, den von ihm sozial besetzten Ort verläßt, der in effektiver Weise von den Lebenden übernommen wird, und seinen neuen Platz einnimmt, von dem aus er in anderen Formen der Hilfeleistung seine sozialen Bindungen weiterunterhält. Für beide Formen des Übergangs und der Einnahme neuer Positionen bieten die Totenriten institutionalisierte und öffentlich manifeste Formen an.
In diesem Kontext sind die Erzählungen interessant, die davon berichten, daß Tote nach der letzten Nacht abermals zurückkehren, um bestimmte Arbeiten fertigzustellen, die sie vor ihrem Tod begonnen hatten. Dabei provozieren sie nur Angst und Schrecken und erreichen kein ökonomisch bedeutungsvolles Ergebnis.
Die doppelte und sich gegenseitig bedingende Übergabe von Positionen verweist noch auf einen anderen, zumindest indirekt sozial bedeutsamen Aspekt: die Totenriten erneuern für die Beteiligten die Beziehung zu den „mayores" und jenseitigen Kräften, von deren Aktivierbarkeit Überleben und Kontinuität gleichfalls abhängen: Während der Riten erinnert man gemeinsam frühere Totenfeiern, Eingreifen und Erscheinen von „ánimas" und setzt anläßlich der Diskussionen um die *richtige* rituelle Ausführung präsentisch auf die Autorität schon verstorbener „mayores". Formen der Reinkarnation kennt man afroesmeraldenisch nicht. Christlich geprägte Bilder der „Gloria" bedürfen, anders als afrikanische Vorstellungen jenseitigen Lebens, die Kontinuität immer im Diesseits fortsetzen, dessen nicht[65].
Bezogen auf die Reorganisation der Gemeinschaft heißt das: nicht nur synchron und horizontal werden mit Hilfe des Verstorbenen und seiner sozialen Vernetzung Beziehungen neu geknüpft

[64] In afrikanischen Totenriten ist dieser Aspekt im Sinne der Sukzession (Besitz und Autorität) ausgeprägter, vgl. Goody, 1962: 183–207; Bradbury, 1966: 127f. Die in 2.1.1. beschriebenen Gefühlsäußerungen lassen sich im Sinne Durkheims, auch als Mittel sozialer Vernetzung verstehen, vgl. die Diskussion in Huntington/Metcalf, 1979: 27–44. Meyer-Fortes/Dieterlen, 1965: 20 klären die Bedingungen dieser Riten: „...ancestor worship is specifically referable only to that segment of the social life in which descent and succession play the organizing part." Diese organisierende Funktion obliegt in afroesmeraldenischen Gesellschaften den Reziprozitätsstrukturen.

[65] Vgl. Bloch, 1982; Parrinder, 1974: 138f.

und bekräftigt, sondern auch diachron und aus dem Horizontalen hinausverweisend kommt dem Toten aufgrund seiner Zwischenstellung eine beziehungsfördernde Funktion zu. In beiden Richtungen vollzieht sich dies schrittweise in den Riten.
Betrachtet man die Aufgaben- und Rollenverteilung während der Riten näher, so scheint unter dem Aspekt intensiver und dauernder Beteiligung den Frauen und den direkt Hinterbliebenen eine herausragende Rolle zuzukommen. Dieser Wertung widersprechen die idealtypisch orientierten Kommentare: „früher beteiligten sich alle am Gebet" oder „früher tranken die Männer bei der Totenwache nicht so viel", und die punktuelle Übernahme von Aufgaben durch vorzugsweise nicht nah Verwandte oder dem Haushalt zugehörende Personen, wie das Ausheben des Grabes und das Tragen des Sarges (Männer) sowie die Vorbereitung des Leichnams (Frauen). Rollen- und Aufgabenverteilung lassen keine weitreichenden Schlußfolgerungen zu, solange das Bewußtsein der gleichwertigen Anwesenheit aller vorherrscht. Mit dem Rückgang solidarischer Teilnahme, wie im Prozeß kultureller Transformation (s. 1.3.2.; 2.5.) sichtbar, bleiben jedoch die „dueños del muerto" als Träger und Ausführende der Riten, weil primär Betroffene, zunehmend allein zurück[66].
Deutliches Zeichen allgemeiner Betroffenheit und gemeinsamer Reaktion ist der Abschluß der Begräbnisriten, wenn jeder dazu verpflichtet ist, eine Handvoll Erde auf das Grab des Toten zu werfen und anwesend zu bleiben, bis das Grab zugeschüttet ist. Möglichkeiten zur sozialen Kontrolle bietet das gemeinsame Waschen der Hände im Fluß im Anschluß an die Bestattung: gemeinsam ist man dafür verantwortlich, daß der Tote erhält, was ihm zusteht und gehört und gemeinsam reinigt man sich auch von der im engen Kontakt beinhalteten Gefährdung.
Zur Rolle der Frauen in den Totenriten lohnt sich eine weitere Überlegung: Einerseits bilden sie, betrachtet man den aktuellen Verlauf der nächtlichen Feiern, den Kern der den Ritus tragenden Gruppe, andererseits sind gerade sie unter bestimmten Bedingungen von Teilen desselben ausgeschlossen bzw. bedürfen besonderer Schutzmechanismen. Weder schwangere noch menstruierende Frauen dürfen den Friedhof, in manchen Orten ebensowenig die Kapelle, betreten: „el cementerio la seca" (der Friedhof trocknet sie aus, d. h. macht sie unfruchtbar) und – v. a. stillende – Mütter von kleinen Kindern bedürfen in besonderer Weise der genannten Reinigungen gegen „mal aire". Andererseits ist aus den Erzählungen über Visionen bekannt, daß der Hinweis auf Geschlechtsverkehr, in besonderer Weise als Manifestation des Lebens interpretiert, die „visiones" oder „ánimas", deren Belästigungen man sich anders nicht erwehren kann, wirkungsvoll vertreibt[67]. Die besondere Position der Frau steht in Zusammenhang mit ihrer Funktion als Trägerin, Übermittlerin und Garantin des gegenwärtigen Lebens, d. h. als Gegenspielerin des Todes[68]. Die Annahme ihrer Sonderposition im Zyklus des „velorio/novenario" wird aber begrenzt durch den Vergleich des Verhältnisses der Geschlechter anläßlich anderer religiöser Feste. Mit Whitten[69] ist darauf zu verweisen, daß der hier beschriebene religiöse Kontext die

---

[66]Eine vergleichbare Reduktion im Fall der Vorbeter: in traditionellen Dörfern wird diese Aufgabe von mehreren und unentgeltlich übernommen, in anderen Dörfern und im städtischen Bereich sind es zunehmend bezahlte Frauen.

[67]So berichtete detailliert Eugenio Ayoví, Playa de Oro, 1985: In Gestalt eines kleinen Mädchens begegnete ihm eine ihm bekannte Verstorbene auf dem nächtlichen Weg zu seinem Haus. Er konnte sich ihrer nur entledigen, indem er wiederholt sagte: 'Jetzt gehe ich nach Hause und schlafe mit meiner Frau.'. Vgl. die freiwillige und aus Furcht eingehaltene sexuelle Abstinenz in der Nacht vom 1. zum 2. November, s. 2.3; vgl. Velasquez, 1961: 64f.

[68]Sozialwissenschaftliche Arbeiten über die Rolle der Frau in verschiedenen lateinamerikanischen Kulturen verweisen in jüngster Zeit verstärkt auf die in dreifacher Hinsicht bedeutungsvolle Aufgabe der Frau in der Reproduktion: biologisch – ökonomisch – kulturell, vgl. Pöschel, 1985 und die dort angegebene Literatur. Bzgl. der Trance in afrikanischen und afroamerikanischen Religionen führt Bourgouignon, 1973: 429–436 verschiedene Autoren an und diskutiert deren Begründungen für die überall anzutreffende Vorrangstellung der Frau; als Diskussionsergebnis stellt sie neben dem psychologischen einen strukturell notwendigen Ausgleich begründend vor. Vgl. afroamerikanisch Kerns, 1983: 183ff; Cossard-Binon, 1974: v. a. 75–96; afrikanisch Zahan, 1970: 76.

[69]Whitten, 1974a.

unter Männern und Frauen ausgeglichenste Rollenverteilung aufweist, die sich aus der Bedrohung durch den Tod erklärt. Männer und Frauen beteiligen sich gleichberechtigt am Ritus und durchbrechen damit in gewisser Weise alltägliche Schemata.
Im Zusammenhang mit der Rolle der Frau ist auch das Tabu sexueller Aktivitäten für nahe Angehörige während der Riten sowie die Erinnerung der Alten daran, daß tatsächlich eingehaltene Trauer Abstinenz von Sexualbeziehungen beinhaltete, erwähnenswert. Diese Verbote lassen sich im Falle von Frauen sozial besser kontrollieren, wenn sie sich auch nicht ausschließlich an sie richten. Die unterschiedlichen Erklärungen, die für dieses Tabu in eher geschlossenen afrikanischen Kulturen mit ausgeprägten Symbolstrukturen gegeben werden, sind auf Esmeraldas nicht übertragbar[70].
Das Verbot sexueller Beziehungen während der Novene oder in enger räumlicher Beziehung zum Haus der Riten, verbal mit dem Verweis auf den *Respekt* (s. 1.4.3.) vor dem Toten und dem mit ihm eröffneten Zugang zum Jenseits erklärt, scheint seine im afroesmeraldenischen Kontext erschöpfende Begründung in der notwendigen Trennung der Bereiche (Diesseits und Jenseits, Leben und Tod) zu finden; Einfluß christlich-dualistischen Denkens ist in das Verbot ebenfalls eingegangen, kann es aber nicht ausreichend erklären. Sexualität (s. 2.1.2.1. zur Frage der Körperlichkeit) gehört dem Bereich der Lebenden an und schafft, ohne Rekreation und Prokreation wertend zu trennen, zwar nur instabile und konfliktreiche soziale Bindungen[71], aber den für die gesamte Gemeinschaft wichtigen Schritt zur nächsten Generation. Zeitlich gefaßt: Mit den Totenriten vollzieht sich eine Orientierung in die Vergangenheit, den für die präsentische Gemeinschaft konstitutiven Zeitraum, die erst zu einem Abschluß gebracht werden muß, ehe erneut die Orientierung in die nahe Zukunft manifest werden kann.
Die Tatsache, daß die Riten der Totenwache, ebenso wie andere sozio-religiöse Ereignisse, für junge Leute Anlaß sind, untereinander zweigeschlechtliche Beziehungen aufzunehmen, steht damit in keinem Gegensatz, wenn sie nicht zum Kreis der eng Betroffenen gehören und sich gegebenenfalls aus dem für die Riten ausgegrenzten Bereich bestimmter Häuser zurückziehen.
Die Wiederherstellung der sozialen Ordnung und Alltäglichkeit findet ihren Abschluß mit der letzten Nacht: Der Tote hat den Bereich der Lebenden verlassen, sein Platz ist von anderen übernommen worden. Beide Übergänge sind nicht exakt parallel, aber entsprechen einander.
Reinigungsriten, wie das gemeinsame Händewaschen nach der Bestattung, das Fegen des Hauses nach der Novene, sowie die individuelle Prophylaxe gegen „mal aire" sind zunächst noch nötig, um den Lebensraum als nicht mehr vom Tod, sondern vom Leben besetzt und geprägt zu bestätigen. Alles, was mit dem Toten in nicht nur konkret physisch zu verstehende Berührung gekommen ist, trägt etwas von ihm mit sich. Dahinter steht nicht in erster Linie die Vorstellung von Unreinheit, sondern vielmehr ein Ordnungsdenken, wonach Diesseits und Jenseits getrennt sein müssen, eine Trennung, die die Reinigung vor der Rückkehr zur Alltäglichkeit deutlich markiert. Nach einer entsprechenden Reinigung können dann aber alle Gegenstände, die dem

---

[70] In afrikanischen Riten sind alle Trauernden davon betroffen, vgl. Buxton, 1973: 149; M. Jackson, 1973: 290 (Prokreation ist im Einflußbereich des Todes nicht möglich); Huntington/Metcalf, 1979: 77–80; Häselbarth, 1972: 163; Huber, 1951: 471ff (Verfügungsrecht des noch nicht zum Ahnen gewordenen verstorbenen Ehemannes über die Witwe); Goody, 1962: 59; Buxton, 1973: 115; van Gennep, 1986: 163 (Sexualität beinhaltet etwas Schmutziges, erschwert den Eintritt in den sakralen Bereich); Goody, 1962: 163 (Trauernder überträgt negative Substanz des Toten beim Geschlechtsverkehr); Thiel, 1977: 77 (die Situation des Toten symbolisch teilen, um sie nicht tatsächlich teilen zu müssen). Bloch, 1982: 19–24; 226f zeigt – gegen Huntington/ Metcalf und über die von ihm erforschten Totenriten von Madagaskar hinausgehend – eine symbolisch tiefergehende Interpretation auf, in der er individuellen Tod und individuelle Geburt, d. h. natürliche Sexualität der Frau gleich und der immer gleichzubleibenden Ordnung der Gesellschaft entgegensetzt. In der durch die Tabus erwirkten Überwindung der weiblichen Sexualität erfolgt eine symbolische Überwindung des Todes, die geordnete Wiedergeburt und Lebenskraft ermöglicht. Als Hintergrund oder Gegenpol dieser Deutung Bassein, 1984, bspw.: „As a result of the Christian effort to externalise the soul – body dichotomy, women *became* flesh ..." (S. 20); s. Anm. 34.

[71] Zur doppelten, prokreativen und rekreativen, aber soziale Bindung zerstörenden Bedeutung von Sexualität in afrikanischen Kulturen, vgl. M. Jackson, 1977: 290.

Verstorbenen gehörten oder im Ritual verwandt wurden, wieder benutzt werden. Je nach der Intensität des Kontaktes ist eine mehr oder weniger intensive individuelle oder gemeinschaftliche Behandlung von „mal aire" erforderlich, die die betreffende Person aus dem Bereich des Todes lösen kann. Krankheitsbild, Diagnose und Heilung von „mal aire" bieten den Trauernden die psychologisch bedeutungsvolle Möglichkeit, mit ihrer Trauer umzugehen und entsprechende Beachtung durch die Dorfgemeinschaft zu finden. Die Gefährlichkeit der sich entwickelnden Krankheit, die zum Tode führen kann, macht eine Heilung, d. h. eine erneute Bestätigung des Lebens und eine Trennung der Bereiche notwendig. Der Kranke wird in den Bereich der Lebenden, die sich bei entsprechendem Krankheitsverlauf zahlreich zur Heilung im Haus des Kranken versammeln, zurückgeholt, der Tod gleichzeitig in den seinen verbannt[72]. Was die Riten schon intendierten, kann so anhand dieser Heilungen beliebig wiederholt werden, da auch Träume etc. „mal aire" hervorrufen können. Die Möglichkeit der Wiederholung basiert nicht auf der Ineffektivität der abgeschlossenen Riten, denn Erscheinungen aller Art bestätigen die Durchlässigkeit des immer wieder zu sichernden, gleichzeitig aber auch auf diese angewiesenen Lebensbereiches.

2. 1. 2. 3. Die Bedeutung der gelungenen Übergänge

Die Bedeutung des doppelten, nicht exakt parallelen, aber sich wechselseitig bedingenden Übergangs läßt sich am klarsten in Abhebung von seinem Scheitern verdeutlichen (s. 2.1.2.1.): Kommentare, Volkserzählungen, „décimas", ebenso wie „alabados", die man während der Nächte des „velorio/ novenario" hört, bestätigen reiterierend Bedeutsamkeit, Effektivität und Richtigkeit des rituellen Tuns, indem sie Konsequenzen seines Fehlens vor Augen führen: Der Tote wird auf seiner 'Reise' behindert, d. h. er bleibt stecken, kommt nicht zum Ort seiner Bestimmung („*su* lugar"), kann aber, wie seine Versuche zeigen, auch nicht zurück zu den Lebenden, die sich vor ihm ängstigen und mit entsprechenden, magisch-religiösen Abwehrpraktiken schützen[73]. Die zwischen Trennung und Angliederung liegende Phase des „betwixt and between" wird perpetuiert.
Dem festen Platz der Lebenden in ihrer Gemeinschaft von Haus und Dorf und den Toten an ihrem, räumlich bestimmten, wenn auch nicht fixierbaren Ort in der „Gloria" steht das „andar" (gehen) gegenüber, die permanente Ruhe- und Ausrichtungslosigkeit, sowie fehlende Zugehörigkeit. Das „andar" dreht sich im Kreise und kommt zu keinem Ziel[74].
Im Zusammenhang damit steht ein bestimmtes Menschenbild, das Leben nur in Gemeinschaft und einer räumlichen Zugewiesenheit vorstellt. Das gilt dies- wie jenseitig, was wiederum das Jenseits als menschlich, d. h. afroesmeraldenisch strukturiert ausweist. Erfahrungen mit Visionen bestätigen die Existenz des sozial und räumlich nicht-bestimmbaren Bereichs des „andar", sie erzeugen Angst und ermöglichen den Zugang zu im religiösen Kontext negativ bewerteten Kräften. Gelungener Übergang dagegen heißt: der Verstorbene hinterläßt einen von der Gemeinschaft neu besetzten Platz und tritt einen neuen in einer anderen Gemeinschaft an. Wichtig – und individual-psychologisch betrachtet auch tröstlich – ist dabei die Tatsache, daß die zu verlassende Gemeinschaft ein Teil der neuen ist, bekannt und über zahlreiche Beziehungen mit ihr verknüpft. D. h. der Tod bedeutet keine absolute Unterbrechung. Die Gemeinschaft der Lebenden ist nicht nur in der Lage, den doppelten Übergang zu bewirken und sieht sich bestätigt, wenn der Tote nach Abschluß der Riten nicht wieder zurückkehrt. Sie reorganisiert nicht nur einzelne Vernetzungen und erfährt sich in gemeinsam durchwachten Nächten als

---

[72] Vgl. Rösing, 1986, die auf diesen Aspekt ihre Interpretation der Totenriten der Callawayas, Bolivien aufbaut.

[73] Zu Heilungskonzepten, s. Anm. 29; entsprechende Gebete und Texte aus dem afrokolumbianischen Kontext, vgl. Escobar Uribe, [2]1967.

[74] Für die dahinterstehende historische Erfahrung von Versklavung, Flucht etc., s. 1.2.1. Moralischen Kriterien und Bewertungen der Lebensweise kommt für das Gelingen des Übergangs keine Bedeutung zu, s. 2.2.2.2.

real, sondern erfährt ebenso eine grundlegende Affirmation ihrer eigenen Organisation, die sich in der umfassenden Ordnung der „Gloria" spiegelt.
Wenn man im Sinne Turners[75] nach einem dominanten Symbol fragt, so läßt sich zwar aufgrund der vielschichtigen kulturell-religiösen Überlagerungen kein einzelnes als dominant ausmachen, sein ideologischer Pol ist aber mit der Gemeinschaft, die sich in reziprok strukturierten Sozialbeziehungen organisiert, abzudecken. Teilweise bietet sich das Haus als symbolisch-greifbarer Ausdruck dafür an.
Der Tote gehörte zu einem Haus, hatte als Lebender von diesem Haus ausgehend seinen festen Platz in der sozialen Vernetzung, den er verläßt, um einen anderen, gleichfalls vernetzten einzunehmen. Räumlich stellt sich das während der Riten so dar: Das Dorf kommt in das Haus, wo der Tote entsprechend ausgegrenzt liegt, sucht ihn gemäß der bestehenden Beziehungen auf. Vom Haus aus trägt man den Toten durch das Dorf – in größeren Städten legt man besonderen Wert darauf, den Sarg durch die Hauptstraße zu tragen, – in das bedingte 'Außerhalb' von Kirche und Friedhof hinein, von wo aus sich dann der Weg der Seele nach der letzten Nacht zum neuen Ort hin fortsetzt.
Die Diskontinuität des einzelnen menschlichen Lebens, die v. a. in der hier kaum behandelten persönlichen Trauer erfahrbar wird, angesichts der Lebensbedingungen (s. 1.3.2.) und häufigen Todesfälle ihres Schreckens relativ beraubt, hat zu einer präsentisch orientierten Lebensauffassung beigetragen, wie sie auch den ökonomischen Bedingungen entspricht. Diese Diskontinuität wird nicht übergangen, sondern ständig thematisiert und ist eingebettet in die Kontinuität der sich reorganisierenden Haus- und Dorfgemeinschaft und in die sich in den Riten bestätigende diachrone Kontinuität mit „mayores" und „ánimas". Um Kontinuität aufrecht und erfahrbar zu halten, muß der Tod nicht geleugnet werden, sondern ist geradezu Anlaß ihrer wiederholten Bekräftigung[76].
Der Tod bietet nicht nur eine Gelegenheit, das Leben in öffentlich-dramatisierter Weise in seiner gemeinschaftsbezogenen Struktur zu bestätigen. Er ermöglicht, sofern er in den beschriebenen Riten begangen und damit akzeptiert wird, einen Rückbezug auf jenes 'Außerhalb', gemeint ist der geordnete Kosmos, im verweisenden Charakter des Zusammenhalts der betroffenen Gemeinschaft. Die gemeinte und bejahte Ordnung wird im Vollzug der Totenriten reproduziert. Die Aktualisierung dieser Eingebundenheit ihrerseits bestätigt das Leben im Hier und Jetzt. Was Thomas für afrikanische Religionen formuliert, ergibt sich als zentrale Aussage auch aus der Interpretation afroesmeraldenischer Totenriten:

„En bref ce qui émerge en tout cela, c'est l'extrême valorisation de la vie et le désir constant non de nier la mort, mais de la mettre à sa place, ..."[77]

2. 2. CHIGUALO – EIN KIND WIRD ZUM ENGEL

2. 2. 1. Dichte Beschreibung des Chigualo

Unter den Bedingungen esmeraldenisch-ruralen Lebens ist der nahe Tod eines Kindes meist vorauszusehen. Die häufigsten Todesursachen sind, nachdem der nachgeburtliche Tetanus („mal de siete días" – Übel der sieben Tage) durch intensive Schulung der Hebammen fast ausgeschaltet werden konnte, Mangelernährung und Infektionskrankheiten. Am stärksten betroffen davon sind Kinder unter zwei Jahren. Von daher erklärt sich teilweise die im folgenden häufig benannte Sonderstellung der Mutter: für Kinder dieses Alters und in der afroesmeraldenischen

[75] Turner, 1973: 19–111.

[76] Vgl. die Interpretation im Kontext afrikanischen Umgangs mit dem Tod: Thomas, 1975: 459–461; Häselbarth, 1972: 161: „die Sippe als das eigentlich Kontinuierliche ... feiert sich selbst, erlebt sich selbst und erneuert sich selbst.".

[77] Thomas, 1975: 461.

Rollenverteilung ist die Mutter Hauptbezugsperson. Noch weniger als im Fall des schwerkranken Erwachsenen provoziert der als letztes Stadium angenommene Gesundheitszustand eines Kindes verstärkte Bemühungen um seine Genesung. Die Mutter sucht ihre Verwandten auf, um mit dem *sterbenden* Kind nicht alleine zu sein[1]. Immer halten sich Frauen mit ihr und dem Kind im Haus auf. Männer und Väter sind davon weniger betroffen. Möglicherweise beginnen sie bereits zu diesem Zeitpunkt mit Vorbereitungen und Einkäufen für den Chigualo.
In dem Moment, in dem das Kind stirbt und die Mutter laut zu weinen und zu klagen beginnt, singen die Umstehenden einen festlich-fröhlichen „alabado", mit dem der Tod des Kindes der Dorfbevölkerung bekannt wird. Der Glockenschlag des „doble", der den Tod eines Erwachsenen ankündigt, entfällt.
Vom Moment seines Todes an spricht niemand mehr den Namen des Kindes aus, sondern nennt es „angelito" (kleiner Engel). Mit dieser Anrede – ebenso wie mit dem erwähnten „alabado" – kommt der angenommene sofortige Übergang der Seele des Kindes in die „Gloria" zum Ausdruck[2]. Den Eltern, v. a. der Mutter gesteht man den öffentlichen Ausdruck von Trauer zu, für die übrigen Beteiligten aber ist der sich in der Nacht anschließende Chigualo ein eher fröhliches Fest[3].
Die Vorbereitungen werden vorrangig von verwandten Frauen übernommen, eine zentrale Rolle spielt dabei die Patin. Die Paten müssen für die Bekleidung des „angelito", den Sarg und die Grabbeigaben aufkommen, denn sie haben einen direkten Bezug zu seinem Aufstieg in die „Gloria", der erst durch die von ihnen vollzogene Taufe ermöglicht wurde[4]. Ist das verstorbene Kind noch ungetauft, was umgehend zu prüfen ist, vollzieht man auch am toten Kind den dargelegten Taufritus, weil ungetauften Kindern nur der „limbo" (Vorhimmel) vorbehalten ist (s. 1.4.2.).
Der Vater, so anwesend auch der Pate, besorgen Bretter, Nägel und Stoff für den Sarg, weiße Kleidung für den „angelito" und Lebensmittel für das gemeinsame nächtliche Mahl. Für einen Chigualo müssen nicht viele Leute benachrichtigt werden, wichtig ist die Anwesenheit von Eltern und Paten. Es ist eine eher haushaltsinterne Feier, der sich die Dorfbewohner aus Solidarität mit den Eltern und eigenem Interesse an einem fröhlichen sozialen Ereignis anschließen[5]. Das Kind, im Gegensatz zum Erwachsenen, der in einem vielschichtigen Beziehungsnetz stand, unterhielt erst wenige Beziehungen zu seiner engsten Familie, die nach seinem Tod trauert. Außerhalb

---

[1] Am Ufer des Río Cayapa, wo Familien häufig außerhalb von Dorfgemeinschaften verstreut leben, siedelt die Mutter mit ihren Kindern vorübergehend in ihr Dorf zurück.

[2] Diese Überzeugung, der ideologische Hintergrund des charakteristischen Festablaufs und zahlreicher seiner symbolischen Ausdrucksformen: Musik, Tanz, bunte Farben, „corona" und „palma" weist Schlechter, 1983: 1–11 in der Diskussion um die Herkunft nicht nur als iberoamerikanisches, vgl. auch Habenstein/Lamers, 1963: 630–635, sondern spanisches Kulturgut aus – bis zurück in das Andalusien des 15. Jahrhunderts, vgl. Roig de Leuchtenring, 1927: 47; Foster, 1960: 145ff.

[3] Die terminologische Unterscheidung in Hidalgo Alzamora, 1982: 41: „chigualo" für ein sehr kleines, „arrullo" für ein mindestens einjähriges Kind, kann aus meiner Feldforschung nicht bestätigt werden. Der Begriff „chigualo" scheint auf die afroamerikanischen Feiern zum Tod eines Kindes begrenzt zu sein, indianisch-mestizisch kennt man: „velorio de angel(-ito)". Zur parallelen Verwendung der Begriffe für verschiedene Liedformen, s. Anm. 12. Im folgenden gilt Chigualo (großgeschrieben und ohne Anführungszeichen) als Bezeichnung des Ritus und „chigualo" (kleingeschrieben und mit Anführungszeichen) als Bezeichnung der Lieder.

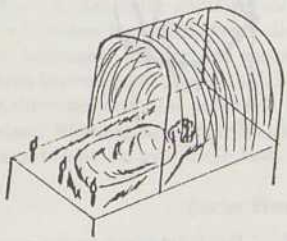
[4] Vgl. Habenstein/Lamers, 1963: 630f, die für das ekuadorianische Hochland eine ähnlich zentrale Rolle für die Großmutter angeben; weitere Parallelen: mit Musik und Tanz zum Friedhof, S. 635. Ein Verleihen oder Verkaufen des „angelito" an finanzkräftige Familien, die die Totenfeier ausrichten, um der magisch-religiösen Vorzüge teihaftig zu werden, vgl. Bemelmans, 1941: 97f in Schlechter, 1983: 11 (ekuad. Hochland). Domínguez, 1955: 13 (Venezuela) kennt man in Esmeraldas nicht, unter Rückgriff auf Reziprozitätsstrukturen wird das Fest gemeinsam vorbereitet und durchgeführt.

[5] Vgl. für die kolumbianische Pazifikküste, Velásquez, 1961: 39f, der intensiv auf die nicht-religiöse Motivation eingeht.

dieses engen Kreises wurde ihm nur bedingt Bedeutung beigemessen (s. 1.4.1.)[6].
Eine z. Z. nicht überall leichte Aufgabe der Männer ist es, die Musikinstrumente bereitzustellen, die die Gesänge der Nacht im Gegensatz zum „velorio/novenario" begleiten. Gestimmt werden sie dann am Abend von den Männern, die sie spielen.
Wie auch den erwachsenen Toten, waschen die Frauen den kleinen Leichnam, schließen ihm die Körperöffnungen und kleiden ihn weiß ein. Meist wird ihm der Mund mit einer roten Blume verschlossen. Den Tisch, auf dem der Kinderleichnam aufgebahrt wird, schmückt man mit buntem Papier und Blumen und zündet abschliessend drei oder sechs Kerzen an, die bis zum nächsten Morgen ständig erneuert werden:

+	+	oder:		oder:	+	+
					+	+
+			+ + +		+	+

Zuweilen errichtet man auch einen Altar, wie er bei Heiligenfesten üblich ist: aus Bambusrinde („caña guadúa") werden Bogen über dem Tisch konstruiert, mit weißem Stoff behängt, wie beschrieben geschmückt und darunter das tote Kind gebettet:



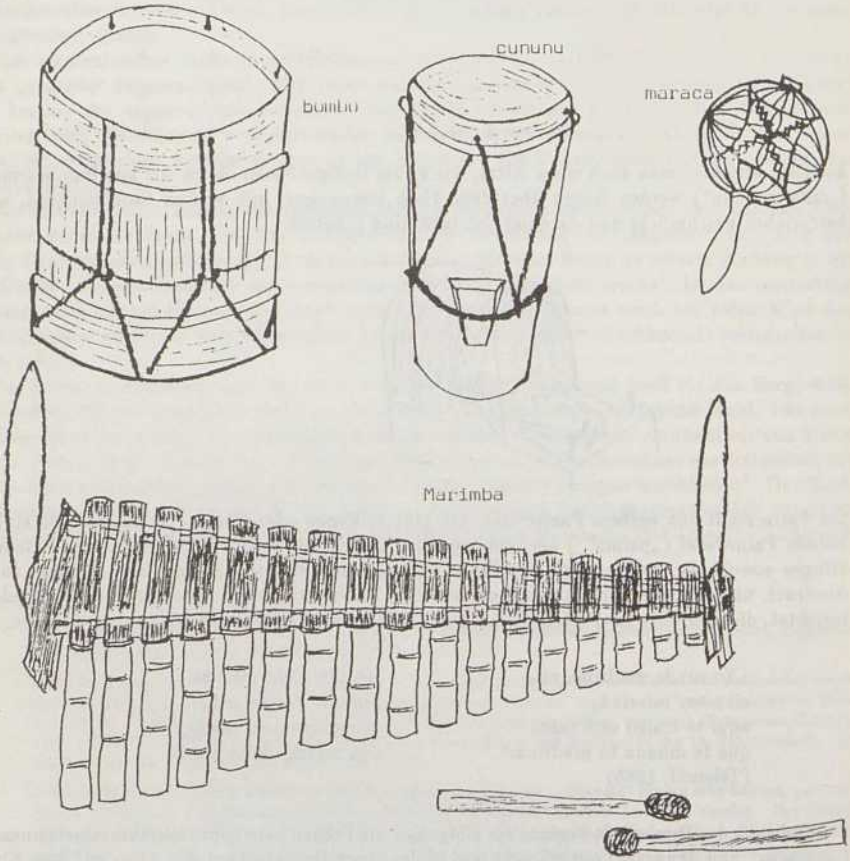
Die Patin stellt aus weißem Papier eine Art Mütze, Krone oder Kranz („corona"), und einen kleinen Palmwedel („palma") her, den sie dem Kind in die rechte Hand gibt. Beide Gaben bringen sowohl die Anwesenheit der Paten als auch den direkten Zugang zur „Gloria" zum Ausdruck und sind im Sinn afroesmeraldenischer Riten notwendig. Es wird von Chigualos berichtet, die sich über zwei Nächte hinzogen, um die Paten oder ihre Vertreter abzuwarten:

„Yo soy la madrina, no, sino soy interina, aquí te traigo este ramo que te manda tu madrina." (Telembí, 1985)	Ich bin nicht die Patin, bin nur Vertreterin, bring dir einen Zweig, den schickt deine Patin.

Bei Einbruch der Dunkelheit beginnt der Chigualo: die Frauen haben ihre Rhythmusinstrumente („maracas" und „guazás") mitgebracht und bilden einen Halbkreis um den Altar mit dem Kinderleichnam. Die Männer, u. U. mit Ausnahme des Vaters, Großvaters und/oder Paten bleiben vorrangig vor dem Haus, unterhalten sich, spielen Karten oder Domino und wechseln sich im Haus an den Instrumenten ab: ein oder zwei „cununus" und „bombos" (zwei unterschiedliche

[6]Für afrikanische Gesellschaften, vgl. Goody, 1962: 147–152; Mbiti, 1974: 32; Ittmann, 1956: 224; Meyer Fortes/ Dieterlen, 1965: 16; Buxton, 1973: 146; Thomas, 1975: 369.

autochthone Trommeln) und dort, wo es noch kundige Spieler gibt, auch eine Marimba (Xylophon aus Holz und Bambus)[7]. Whitten[8] begründet die Verwendung des „bombo" im Chigualo damit, die Tunda, die für den „angelito" noch eine Gefahr darstelle, zu vertreiben; das kann für Esmeraldas nicht bestätigt werden. „Bombos" werden wohl gegen die Tunda eingesetzt, um ein von ihr entführtes Kind zurückzuerlangen (s. 1.5.1.), haben aber im Chigualo eine primär, wenn nicht ausschließlich musikalisch-festive Funktion.



[7]Zu den Instrumenten, vgl. Speiser, 1985; Coba Andrade, 1980, seine Auskünfte über Totenfeiern, S. 226 aber beruhen auf groben Mißverständnissen; Whitten/Fuentes, 1966. Dieselben Instrumente verwendet man bei Heiligenfesten, Weihnachten und zur Feier der Auferstehung an Ostern (s. 2.4.1.).

[8]Whitten, 1974a: 138; Schlechter, 1983: 10 greift diese auf Esmeraldas nicht zutreffende Bemerkung Whittens auf und setzt sie zu ekuadorianisch-andinen Vorstellungen des Teufels parallel.

Das Singen von „arrullos", das die Nacht des Chigualo ebenso wie die Heiligenfeste prägt, verdient nähere Beachtung.
Eine Frau stimmt einen „arrullo", hier Kehrvers an, der thematisch oft in keinerlei Zusammenhang mit dem Anlaß steht. Trommeln und Marimba fallen ein und spielen entsprechend dem von der Vorsängerin angegebenen Rhythmus, die übrigen Frauen wiederholen, unterstützt durch ihre Rhythmusinstrumente, den Kehrvers. Die Frau, die den „arrullo" anstimmte, fügt nach jeder Kehrverswiederholung eine weitere Strophe an. Die Anzahl der Strophen hängt davon ab, wieviele Verse die Vorsängerin oder eine andere Frau, die während des Gesangs ihre Rolle übernehmen kann, kennt und singt und wie lange der Chor der Frauen und die Musiker entsprechend mitwirken[9]. Das Ende eines „arrullo" ist dadurch gekennzeichnet, daß die Vorsängerin keine weitere Strophe mehr anfügt oder mehrfach selbst den Kehrvers wiederholt, ohne daß eine andere Frau sie mit neuen Versen ablöst. Nach einer kurzen Pause setzt dann eine neue Vorsängerin mit „ihrem arrullo" ein.
Mit der Zeit „erwärmt sich der arrullo" („se calienta"), die Frauen stehen auf, bewegen sich im Rhythmus der Musik, beginnen untereinander – in keinem Fall paarweise mit Männern – zu tanzen. Die Patin, manchmal auch eine andere nahe Verwandte, nimmt den „angelito" auf den Arm und tanzt so mit ihm[10]. Es ist der Ehrgeiz jeder Frau, „ihren arrullo" möglichst lange, fröhlich und „caliente" (wörtlich: warm, d. h. angeregt) zu singen. Sowohl seine alternierende Struktur, als auch seine Rhythmen bieten dafür günstige Voraussetzungen. Ein gut gesungener „arrullo" kann sich bis zu zwei Stunden hinziehen, wenn alle, Sängerinnen, Musiker und Vorsängerin (-nen), ihren Teil dazu beitragen. Je länger er gesungen wird, desto mehr Frauen schließen sich ihm an, greifen zu ihren Instrumenten, stehen auf, bewegen sich zur Musik, beteiligen sich an der Wiederholung des Kehrverses und sind potentiell bereit, die Vorsängerin mit neuen Strophen abzulösen. Ein gewisser Wettstreit mit den Musikern, aber auch unter den Frauen selbst ist nicht zu übersehen und belebt das nächtliche Fest. Einige Strophen thematisieren ihn eigens:

(unter Frauen)

„Echen versos, echen versos, ayuden a responder, porque si no hay quien responde yo misma responderé." (Playa de Oro)	Stimmt Verse an, stimmt Verse an, helft mit und antwortet, doch wenn gar keiner antwortet, singe ich selbst den Vers.

(zwischen Frauen und Musikern)

„Delen duro a este bombo y si no lo saben tocar que me dieran el poder (permiso) para irselo a repicar (a quitar)." (Playa de Oro, s. M1c)	Schlagt fest auf die Trommel, und wenn ihr das nicht könnt, gebt mir die Vollmacht (Erlaubnis), sie für euch zu spielen (sie euch wegzunehmen).

Den Texten des „arrullo" kommt eine untergeordnete Bedeutung zu: sie werden im Moment des Singens erfunden, thematisieren die Vorgänge, denen alle beiwohnen oder bestehen aus allgemein bekannten Versen des Traditionsgutes. Häufig ist es schwierig, ihnen Sinn und/oder Zusammenhang mit dem Anlaß abzugewinnen, wie z. B. bei:

---

[9]Vgl. Patiño, 1953/54, der die Struktur der vierzeiligen Verse für afrokolumbianische Verse, die auch in Esmeraldas zum großen Teil bekannt sind, ausführlich darlegte, s. 1.1.1., Anm. 11; 1.5.1., Anm. 13.

[10]Verhaltensweisen und Aktuationen sind in den Heiligenfesten die gleichen, vgl. Speiser, 1986a. Viele Verse eignen sich zum mehrfachen Gebrauch. Im Gegensatz zu Venezuela, vgl. Domínguez, 1955: 30f, trifft für Esmeraldas nicht zu, daß die Paten den Tanz eröffnen und daß die Mutter, um ihr Kind glücklich in der Gloria zu wissen, mit ihm tanzen muß.

„Del cielo cayó una rosa, el angelito la apañó, (N. N. , el Santo etc.) se la puso en la cabeza, qué bonito le quedó!“	Vom Himmel eine Rose fiel, das Engelchen (N. N. der Heilige etc.) sie aufhob und steckte sich's ins Haar sodann, wie gut sie ihm doch stand!

Einige „arrullos“ befassen sich jedoch direkt oder indirekt mit dem Tod des kleinen Engels und der Trauer der Mutter:

„Ay! Madre, a dónde vas viendo que tu hijo ha muerto? Ay! Madre, aquí te lo traigo en una sábana envuelto.“ (Telembí, 1984)	Ach, Mutter, wohin gehst du, jetzt, wo dein Sohn gestorben ist? Ach, Mutter, hier bring' ich ihn dir in ein Leinen eingebunden.
„Dónde te duele, madre? Ay, hijo! Qué dolor! Y dónde te duele madre? Ahí en el corazón.“ (Telembí, 1984)	Wo tut es dir weh, Mutter? Ach, Sohn, welch ein Schmerz! Und wo spürst du Schmerz, Mutter? Hier in meinem Herz.

An einen solch traurigen Kehrvers können sich verschiedene, auch fröhliche Strophen anschließen bzw. umgekehrt. Das Auswahlkriterium für Verse eines „arrullo“ ist zum einen ein musikalisches: bestimmte Texte passen sich bestimmten Melodien nicht an. Zum anderen ist es durch das momentane Erinnerungsvermögen der jeweiligen Sängerin bestimmt (für weitere Textbeispiele, s. M1)[11].

In Dörfern, die kulturelle Traditionen noch relativ intakt bewahren, wechselt der Gesang nach Mitternacht vom „arrullo“ zum „chigualo“, in den übrigen setzt sich der „arrullo“ , ähnlich wie bei Heiligenfesten, bis zum Morgen gleichbleibend fort[12].

„Chigualos“ sind, ebenso wie „arrullos“ und Strophen kurze, meist zwei- bis vierzeilige Verse mit einer vom „arrullo“ unterschiedenen Melodie. Sie übernehmen die Funktion von Kehrversen; passend zur jeweiligen Melodie schließen sich die im „arrullo“ verwandten Verse an. Während man „chigualos“ singt, tanzen die Anwesenden, auch Männer und Personen, die bislang nur beobachtend im Raum saßen und sich unterhielten, eine Art Reigen mit theatralischer Darstellung, auch „juego“ (Spiel) genannt:

„Dónde vas gallinacito con tu cabeza pelada? No me digas, sí Señora de montera colorada.“ (Telembí, weitere Beispiele, s. auch M2)	Wohin gehst du, Aasgeierchen mit deiner Glatze? Sag nicht zu mir, Ja, meine Frau mit dem roten Rock.

Bei diesem „chigualo“ hängt sich ein/-e Teilnehmer/-in ein Leintuch um und stellt durch Bewegungen einen fliegenden Vogel, den Aasgeier, dar.

Außer spielerischen Liedern werden, meist in den frühen Morgenstunden, auch tatsächliche Spiele durchgeführt, von denen v. a. zwei verbreitet sind:

---

[11] Die thematische Konzentration ist nicht Voraussetzung für die Auswahl von „arrullos“ und Versen, wie Domínguez, 1955 und Coluccio, 1952 für Venezuela behaupten.

[12] „chigualos“ in dieser Bedeutung konnte ich persönlich nur in Telembí, Río Cayapa, 1984 beobachten, in einigen Dorfgemeinschaften wurden sie mir verbal bestätigt, Totenfeiern für ein Kind in Borbón dagegen verlaufen nur mit „arrullos“, in Esmeraldas oft ohne Musik (s. 2.6.2.). Auf Spiele verweist auch Schlechter, 1983: 11f für das ekuadorianische Hochland.

„König und Königin", bei dem ein afroesmeraldenisches Begrüßungsfest mit Musik und Tanz dargestellt wird, dessen Lärm die Königin beim Gebären hindert, das aber so fröhlich ist, daß alle königlichen Boten und schließlich der König selbst sich ihm anschließen[13].
Von einem anderen Spiel kann vermutet werden, daß es sich in symbolischer Weise mit dem Tod des „angelito" und der Trennung auseinandersetzt: Die Spieler setzen sich in einen Kreis auf den Boden und verteilen untereinander die Rollen von Eltern und Paten. Diese vier unterhalten sich bis einer von ihnen anfängt zu singen:

„La luluta está en mi mano,	Die Murmel ist in meiner Hand,
(El florón ...)	(Die Blume ...)
de mi mano se me fue,	aus meiner Hand ging sie fort,
se fue la luluta, ticuandé,	fort ging sie, die Murmel, ticuandé,
se fue la luluta, ticuandé."	fort ging sie, die Murmel, ticuandé.
(Telembí, 1984)	

Dabei wird eine kleine Kugel von einem zum anderen weitergereicht, während alle Beteiligten im Rhythmus des Liedes die Bewegung des Weitergebens vollziehen und ein Spieler in der Mitte des Kreises zu erraten versucht, in wessen Hand sich die Kugel gerade befindet[14].

Befragt nach den Gründen für die Spiele, haben Informanten v. a. in Telembí nicht nur auf den fröhlich zu feiernden Anlaß verwiesen, auf die Tatsache, daß ein Engel zur „Gloria" aufsteigt, ohne im Leben Schuld auf sich zu laden, die dann wieder die Mühen der „viaje" mit sich bringt, sondern auch darauf, daß Kinder gerne spielen, so daß es dem „angelito" Freude macht, dem Spiel beizuwohnen. Nicht nur seine Gegenwart, sondern seine Teilnahme wird vorausgesetzt. Diese Begründungen überschneiden sich mit denen, die allgemein für den fröhlichen Charakter des Chigualo gegeben werden: „Ein Engelchen muß fröhlich sterben, so wie es auch geboren wird."
Die Geburt eines Kindes wird zur Zeit nicht mehr mit einem Fest begangen, für nicht genau zu fixierende frühere Zeiten verweisen Informanten auf solche Feste. Was bleibt, sind einige Flaschen Schnaps, mit denen der Vater und seine männlichen Freunde und Verwandten die Geburt feiern, und Salutschüsse (drei für einen Sohn, einen für eine Tochter). Die Frauen dagegen begleiten die Wöchnerin, unterstützen sie mit Ratschlägen, Rezepten der traditionellen Medizin und mit konkreter Hilfe.

Die Eltern des verstorbenen Kindes sind in spezifischer Weise im Chigualo gegenwärtig: der Vater bewirtet die Gäste und beaufsichtigt die Arbeiten am Sarg in einem der Nachbarhäuser, die Mutter hält sich meist im Hintergrund oder in der Küche auf, wo andere Frauen ein Essen vorbereiten, das zu einem beliebigen Zeitpunkt nach Mitternacht verteilt wird. Beide beteiligen sich nicht an Spiel, Musik und Tanz. Jedem der Beteiligten ist es möglich, während der Nacht auch individuell einen Beitrag in Form einer „décima", eines Gedichts oder Solomusikstücks darzubieten. Die Feier des Chigualo ist daneben durch eine Vielzahl sozialer Aktivitäten geprägt: Kontakte werden aufgenommen, wiederum unter Jugendlichen v. a. zweigeschlechtliche, beliebige Themen des täglichen Lebens in Gesprächen weitergeführt, Erzählungen und Gedichte zum Besten gegeben.

---

[13] Auch wenn sich das Spiel nicht mit dem angelito beschäftigt, gibt es Auskunft über die Bedeutung von Festen, Tanz und Musik, wie sie sich im Chigualo darstellen. Gleichzeitig weisen die Kommentare auf die Interpretation von Geburt: „Wenn die Königin nicht gebären kann, dann muß sie warten, bis ihre Stunde kommt."; und dem Verhältnis zur Autorität: „Die sind in ihrem Haus und wir in unserem.".

[14] Die Spiele sind nicht deshalb ausführlich beschrieben worden, weil ein autochthoner Ursprung postuliert werden soll, im Gegenteil, vieles deutet darauf hin, daß sie spanischem Kulturgut entnommen sind, interessant ist die Einfügung in den Ritus, bzw. symbolische Aneignung („apropiación symbólica"), vgl. Leiris, 1985: 141.

Gegen Morgen, wenn der Kindersarg fertiggestellt und außen und innen mit weißem Stoff versehen ist, wird der kleine Engel hineingebettet und – dies auch, falls der Sarg noch nicht fertig ist, – eine „iluminaria", d. h. zahlreiche Kerzen auf dem Tisch des Leichnams, entzündet. Das gibt dem Chigualo einen neuen Aufschwung und den schon ermüdeten Frauen neuen Elan zum Singen. Bis zum Tagesanbruch, oft auch bis zur Beerdigung, setzen sie das gemeinsame Singen – nun wieder von „arrullos" fort. Häufig sind es die jüngeren (14 bis 18jährigen) Mädchen und Frauen, die jetzt, nachdem sie die ganze Nacht unter der Regie der älteren gesungen haben, den „arrullo" selbständig weiterführen, dasselbe gilt für die Jungen, die nun Gelegenheit haben, sich an den Trommeln zu üben[15].
Einen eindeutigen Gegensatz zum „velorio/novenario" markiert die Tatsache, daß während des Chigualo kein Gebet gesprochen wird. Einzig wichtige „Gabe" ist die Taufe, die in Palmwedel und Kranz der Patin symbolischen Ausdruck findet. Neben sozialen Aktivitäten, Gesprächen und Spielen prägen allein „arrullos" und „chigualos" die nächtliche Feier. Der Chigualo versteht sich nicht als Voraussetzung, sondern als Darstellung des gelungenen Eintritts in die „Gloria".

Die Paten setzen ihre besondere Rolle bei der Beerdigung, die meist nach einem in den einzelnen Häusern eingenommenen Frühstück stattfindet, fort. Der Pate hat zuvor mit Unterstützung des Vaters oder anderer männlicher Verwandter das Grab ausgehoben. Auch im Fall eines „angelito" weist der „panteonero" (Verantwortlicher für den Friedhof, s. 2.3.1.) hierfür eine bestimmte Stelle in dem für Kindergräber vorgesehenen Bereich zu. Auf dem Weg zu Kirche und Friedhof trägt entweder der Pate den Sarg auf der Schulter oder beide Paten tragen ihn in einem Tuch, dessen Enden je einer von ihnen hält. Die Eltern, in jedem Fall aber die Mutter, beteiligen sich nicht an der Beerdigung. Die Paten, nicht die Eltern bringen das Kind sowohl zur Taufe als auch zur Beerdigung, bewirken bzw. manifestieren jeweils den Übergang (s. 1.4.2.).
Zum Abschied singt man noch einen letzten „arrullo" im Haus, dann setzt sich der Zug, begleitet von der Musik der Trommler und den Versen der Frauen in Richtung Kirche in Bewegung. In der Kirche wird der Sarg erneut aufgedeckt, die Paten oder andere nahestehende Personen besprengen das Kind mit Weihwasser, eine Geste des Segnens und Abschiednehmens, die sich auf dem Friedhof wiederholt und die vollzogene Taufe bestätigt.
Kommentare über nicht getaufte „niños botados" (wörtlich: weggeworfene Kinder, d. h. Fehlgeburten und Abtreibungen), die man nachts weinen hört, bestätigen die Bedeutung der Taufe. Wer sie hört, sollte sich dem Ort des Weinens nähern, die Stelle mit Weihwasser besprengen und das Kind mit den Worten: „Juan o Juana, Dios te bautiza en el nombre del padre ..." (Johann oder Johanna, Gott taufe dich im Namen des Vaters ..., s. 1.4.2.) taufen, womit das nächtliche Weinen für immer verstummt[16]. Auch Kinder, die tot geboren werden, erhalten umgehend die Taufe, für sie ist der Chigualo fakultativ, es ist auch möglich, sie direkt nach der Taufe zu beerdigen oder eine Nacht lang ohne Gesang aufzubahren.
Wie bei der Beerdigung des Erwachsenen liest der Vorbeter in der Kapelle einige Gebete aus devotionalen Büchern vor, man stimmt einen kirchlichen „alabado" an und setzt dann den Weg zum Friedhof fort. Auch für den kleinen Engel gilt, daß er mit Blickrichtung nach vorne getragen werden soll, allerdings kommt diesen Details in seinem Fall geringere Bedeutung zu, da ihre Mißachtung weder die Gemeinschaft noch den „angelito" gefährdet. Es handelt sich eben um einen kleinen *Engel*, der schon in der „Gloria" geglaubt wird und von daher niemandem schaden kann. Seine Position im Grab ist direkter Ausdruck dieser neuen Zuordnung: er schaut in Richtung Osten (Sonnenaufgang), Flußquelle oder Dorf (Ort des Lebens). Dieser Überzeugung widerspricht in gewisser Weise der Abschieds-„arrullo", den die Umstehenden auf dem Weg zum Friedhof und so lange bis das Grab zugeschaufelt ist, singen:

---

[15]Dasselbe Verhalten der jüngeren Teilnehmer zeigt sich bei anderen Festen. Im Gegensatz zu Metraux, 1947: 11 und Schlechter, 1983: 11 (beide bzgl. indianischen Kontexts) ist es nicht gefährlich, im Chigualo einzuschlafen.

[16]Die zentrale Bedeutung der Taufe bestätigt Price, 1955: 47 für den afrokolumbianischen Bereich.

„Adiós, buen viaje, adiós se embarca y se va, adiós." (Telembí, 1984 s. M3)	Adios, gute Reise, adios, er schifft sich ein, adios und fährt los.

Auch das Engelchen scheint noch eine Reise vor sich zu haben. Ähnlich verweisen auch Kommentare wie: „Nagelt nicht so fest, sonst kommt der Engel nicht mehr raus!", wenn im Friedhof der Sarg des Kindes definitv zugenagelt wird, auf Vorstellungen von Mobilität und jenseitigem Weiterleben; Vorstellungen, die Körper und Seele nicht trennen und sich nicht bruchlos einfügen lassen in zeitliche Abläufe von vorher und nachher.
Nach der Beerdigung verweilen Freunde, „compadres" oder Verwandte noch im Haus der Eltern, auch wenn keine weiteren rituellen Verpflichtungen anstehen; Chigualo und Beerdigung haben den Aufstieg in die Gloria ausreichend bekräftigt und symbolisch vollzogen, dennoch bleibt die Trauer der Mutter, die deshalb der Aufmerksamkeit und Ablenkung bedarf. Während des Chigualo hatte sie das Recht, ihren Gefühlen freien Ausdruck zu verleihen, nach dessen Abschluß aber sollte sie möglichst nicht mehr weinen, denn – so die Kommentare – ihre Tränen lassen den Fluß anschwellen und machen es dem „angelito" unmöglich, das andere Ufer zu erreichen[17], auch dies setzt die Vorstellung einer Reise des Engels voraus.
Trauervorschriften kennt man im Fall verstorbener Kinder nicht, der Mutter gesteht man zu, sich in der Folgezeit von fröhlichen Anlässen fernzuhalten, fordert es aber nicht von ihr. Im ersten Jahr bringt man den „angelitos" am Allerseelentag Kränze auf ihre Gräber, selten setzt man ihnen ein Kreuz zum Jahrestag ihres Todes, später scheint das Datum keine Bedeutung mehr zu haben, wird individuell erinnert, aber nicht mehr begangen.

Jugendlichen (ab 10 Jahren), die noch keine sexuell-affektive Beziehung eingegangen sind, aber sich aktiv für das Überleben des Haushalts engagierten, wird bei ihrem Tod weder ein Chigualo noch ein „velorio/novenario" gefeiert. Ihre Position ist nicht klar definiert: Sie sind noch nicht erwachsen und keine Kinder mehr, d. h. sie sind weder schuldig noch unschuldig, können scheinbar nicht ebenso direkt wie die „angelitos" in die „Gloria" eingehen, brauchen aber andererseits auch keine 40-tägige Reise mit den entsprechenden Gefahren. Man spricht von ihnen als „ánima sola", auch wenn dieser Begriff der Eindeutigkeit entbehrt[18]. In diesem Alter haben Jugendliche im allgemeinen schon außerhalb des Haushalts Beziehungen unterhalten, d. h. ihr Tod hinterläßt zahlreiche Lücken. Sie werden wie Erwachsene während einer Nacht aufgebahrt, man betet einen Rosenkranz und singt, wenn überhaupt, unter Begleitung von Trommeln einige wenige „alabados". Auch in ihrem Fall sind die rituellen Verpflichtungen mit der Beerdigung am nächsten Tag abgeschlossen.

2. 2. 2. Keine Angst vor und um kleine Engel

Es erübrigt sich, die Unterschiede zwischen „velorio/ novenario" und Chigualo im einzelnen aufzuführen, zu eindeutig erweisen sie sich in den jeweiligen Beschreibungen. Die folgenden Interpretationen versuchen, anhand dieser Unterschiede afroesmeraldenische Vorstellungen über Rolle und Gewichtung sowie religiöse Bewertung menschlichen Lebens in seinen Etappen aufzudecken, d. h. die Fragen zu eruieren, auf die sich der Chigualo als passende Antwort erweist.

---

[17] Vergleichbare Erzählungen: Domínguez, 1955: 35; Coluccio, 1952 Schlechter, 1983: 4; 52.

[18] Zum Begriff „ánima sola", vgl. Ortiz, 1982: 26 (afrikanische Wurzeln); Martín, 1983: 35: „...alma protectora colectiva, llamada *ánima sola* y detrás de la cual podemos concluir un culto a los *ancestros lejanos* desconocidos, desprovistos de personalidad ...". S. auch 2.4. den Karfreitagsritus und die „alma santa". Insgesamt scheint das Konzept afroesmeraldenisch unausgearbeitet, was sich vielleicht damit erklärt, daß relativ wenige Jugendliche in diesem Lebensabschnitt sterben. Escobar Uribe, 1967: 113; Anm. 18 weist die Vorstellung als katholisch-spanischen Ursprungs aus; man wendet sich mit entsprechenden magisch wirksamen Texten an die „ánima sola", meist um über sie mit Toten in Kontakt zu treten. Mbiti, 1974: 191 verweist für unverheirateteVerstorbene ebenfalls auf einen verkürzten Ritus.

2. 2. 2. 1. Interpretation 1: Ein fröhliches Fest für ein totes Kind?

Was Mitteleuropäern im ausgehenden 20. Jahrhundert unverständlich erscheint, den Tod eines Kindes mit einem fröhlichen Fest mit Musik und Tanz zu begehen, ist keinesfalls eine spezifisch afroesmeraldenische Eigenart. In spanisch-katholischer und in der Folge lateinamerikanisch-mestizischer Tradition ist diese Form der Totenwache für ein Kind verbreitet und läßt sich für den gesamten hispanoamerikanischen Subkontinent vom 16. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts nachweisen[19]. Die Mehrheit der Arbeiten zum Thema beschränken sich – neben der Deskription – auf eine funktionalistische Perspektive: Der meist „velorio de un angel(-ito)" genannte Ritus verfolgt das Ziel, die Trauer der Mutter oder Eltern zu kanalisieren und ihnen im Fest eine Ablenkung zu bieten. Ohne auf diesen psychologischen Aspekt näher einzugehen, sucht die folgende Diskussion nach darüber hinaus gehenden Erklärungen für den Chigualo als religiöses Ritual.

Greift man auf die Informanten zurück, so erklärt sich der Festcharakter des Chigualo dadurch, daß der „angelito" gleich nach seinem Tod in die „Gloria" aufgestiegen ist und dort seinen Platz eingenommen hat. In zweifacher Hinsicht unterscheidet sich dieser Vorgang von der „ánima" -Werdung des erwachsenen Verstorbenen: 1. Der „angelito" braucht keine Reise, d. h. auch keine besonderen Grabbeigaben oder Riten, *um* in die „Gloria" zu gelangen. 2. Die Gemeinschaft muß sich vor ihm nicht fürchten: Er hat seine neue Zugehörigkeit bereits vollzogen, schwebt nicht zwischen zwei Bereichen, stellt keine Forderungen mehr; als Engel ist er grundsätzlich harmlos. Die schwierige und gefährliche Schwellenphase des van Gennep'schen Übergangsmodells fehlt fast völlig. Dies wiederum steht in einem erklärenden Zusammenhang mit der Vorrangstellung der primär für Kinder und für den Bereich des Religiösen zuständigen Frauen während der Feier. D. h. alltägliches Rollenverhalten wird nicht wie im „velorio/novenario" durchbrochen, sondern weitgehend aufrechterhalten[20].

Bestimmte Kommentare, wie „el angelito tiene que morirse alegre" (der Engel muß fröhlich sterben), die Vorstellung, daß die Tränen der Mutter nach Abschluß des Ritus dem Engelchen das Überqueren des Flusses erschweren, sowie der bei der Beerdigung wiederholte Wunsch einer guten Reise (M3) erweisen sich andererseits als gegenläufig und deuten auf eine liminale Phase hin. Übergang wird im Chigualo nicht wie im „velorio/novenario" rituell geschaffen und etappenweise vollzogen, wohl aber symbolisch dargestellt und erfahrbar gemacht. Zentrale Elemente des Ritus: Licht, Farben, Musik und Tanz lassen sich als Ausweis dessen verstehen, was die „Gloria" charakterisiert, über die ansonsten keine eindeutigen Aussagen möglich sind. In diesen Elementen wird „Gloria" nicht nur dargestellt, sondern präsent gesetzt. Ein Vergleich mit der Beschreibung des „limbo" (Vorhimmel) als Ort der Schatten, ohne Musik, ohne Freude bestätigt dies.

Übergang ist hier nicht als eindimensionaler bzw. ausschließlich in eine Richtung verlaufender Vorgang zu deuten; darüber geben die Parallelen zwischen Chigualo und den Heiligenfesten („velorio de un Santo") Auskunft. Dieselben symbolischen Elemente, der Aufbau eines mit Blumen und buntem Papier geschmückten Altars, die Rhythmen und der Tanz der „arrullos", die den „angelito" bzw. die Heiligenfigur konkret miteinbeziehen, kommen zum Tragen. Die Musik der Trommeln und die „arrullos" der Frauen holen den Heiligen herunter, lassen ihn Besitz ergreifen von dem für ihn errichteten Altar, der als ausgegrenzter und geschmückter Raum die „Gloria" repräsentiert, erhalten ihn gegenwärtig und begleiten ihn, anläßlich des Abbaus des Altars, meist nach einer Oktave (acht Tage), zurück in die „Gloria". „Arrullos" sind

[19]Schlechter, 1983 gibt einen ausführlichen Überblick über die Quellen, s. Anm. 1. Parallelen aus der afrikanischen Kultur sind weniger ausgeprägt, da dort Kindern eine geringere außerhaushaltliche Bedeutung zuzukommen scheint; auf sie kann im Folgenden nur punktuell verwiesen werden. Neben den in Anm. 6 genannten Verweisen, vgl. Ittamnn, 1956: 381; Habenstein/Lamers, 1963: 224; Zahan, 1970: 82; Morton-Williams, 1960: 34.

[20]Vgl. Turner, 1980: 445; zur Ungefährlichkeit von verstorbenen Kindern, vgl. Price, 1955: 96, der sich hierfür nach Rattray, 1927 auf die Ashanti bezieht; s. 2.1., Anm. 14.

responsorisch, nicht nur unter den Frauen, die sie im Wechsel singen, und zwischen Sängerinnen und Musikern, sondern auch grenzüberschreitend. Auch der „angelito" oder der Heilige freuen sich mit und reagieren auf sie. So setzen die „arrullos" die Funktion afrikanischer Musik als Kommunikation fort[21].
In diesem Sinn ist die Präsenz des „angelito", ohne die der Schmuck des Kinderleichnams, der Tanz mit ihm und die in den „arrullos" erfolgenden Zwiegespräche an Bedeutung verlören, auch im Chigualo anzunehmen, und zwar als Präsenz eines Teils der „Gloria" mit gesichertem Rückbezug. Es vollzieht sich ein Übergang, symbolisch manifest in den rituellen Elementen, aber ohne die Gefahr möglichen Scheiterns.

So wie afroesmeraldenische Friedhöfe einen eigenen Bereich für verstorbene Kinder reservieren, wird für „angelitos" ein eigener, nicht lokal, sondern beziehungsmäßig bestimmter Bereich in der „Gloria" vorgestellt. Ihr Aufstieg in die „Gloria" stellt sich nicht als Rückkehr zu „ánimas" oder „mayores" dar und impliziert nicht die Möglichkeit, Beziehungen mit früher Verstorbenen zu reaktivieren. „Arrullos" stellen den „angelito" unter Engeln und Heiligen und in direkter Nähe zu Gott vor (M1b). Es handelt sich einerseits um einen religiös eindeutig und positiv bestimmten Raum, andererseits aber kann der Engel keinen Beitrag zur in 2.1.2.3. dargelegten Kontinuität leisten. Ein „angelito" wird nicht zum Bindeglied zwischen schon Verstorbenen und noch Lebenden, er unterhält keine Beziehungen in beide Bereiche hinein. In afrikanischen Kulturen heißt dieser Zusammenhang: Kinder werden nicht zu Ahnen, denn sie hatten kein langes Leben und hinterlassen keine Nachkommenschaft[22]. Der „angelito" hilft zwar den Paten bei ihrem Übergang (M3) und hat für die Eltern eine positive, mit dem Begriff des Segnens beschriebene Funktion, die aber nicht von dauerhafter Bedeutung ist. Die Feier des Chigualo setzt ihren Akzent nicht auf Kontinuität, Wiederaufbau und Bekräftigung von dia- und synchronen Beziehungen, sondern vielmehr auf Rhythmen, Freude, Feier und die darin erfahrbare Zusammengehörigkeit. Für die Hinterbliebenen erfüllt der Engel ebensowenig mit der „ánima" vergleichbare Funktionen, wie er als Kind sozial und familiär unersetzbar ist. Dennoch hat die Trauer der Mutter inmitten des Festes ihren berechtigten Platz[23].
Der Eigenwert des festlich-fröhlichen Charakters des Chigualo, d. h. die Berechtigung und Stimmigkeit gemeinsamen Feierns bestätigt sich von einem anderen religiösen Fest her: Anläßlich des Epiphaniefestes, das sich in ländlichen Gemeinden über drei Tage (jeweils dem weißen, indianischen und schwarzen König gewidmet) hinzieht, wird der gemeinsame Tanz am Abend des schwarzen Königs, und damit der Abschluß des Festes, durch einen in Form eines kurzen Theaterstücks dargestellten Chigualo eingeleitet: Beim Festumzug („parranda") trat u. a. eine als schwanger dargestellte Frau („barrigona"– Dickbauchige) auf. In einer eigens aus Blättern errichteten Hütte bringt sie ihr Kind zur Welt, das gleich darauf stirbt. Die Hebamme tritt mit dem Kind, einer Puppe, vor die Tür, gibt seine Geburt und seinen Tod bekannt, sucht nach Paten, die das Kind taufen und mit den Umstehenden einen Chigualo beginnen. Singend und tanzend ziehen sie durch das Dorf zum Tanz-„salon". Viele schließen sich ihnen auf diesem Weg an, um das Spiel dann in einem gemeinsamen nächtlichen Tanz ausklingen zu lassen [24].

---

[21]Vgl. Putschägel, 1984: 262ff: „African music is functional by the very nature of traditional African society ... establishes the communication between man and God" (263); „... their call and response scheme strongly helped to maintain a constant dialogue between the individual and the community." (264). Zur Bedeutung der Frauen für die Präsenz der Heiligen, vgl. Bueno, 1980: 329; Auch die Inbesitznahme in Trance ist formal dasselbe Phänomen.

[22]Vgl. Zahan, 1970: 82.

[23]Vgl. die hohe Geburtenrate und die geringe Bedeutung der Kinder für das Überleben des Haushalts. Mütter vergessen ihre verstorbenen Kinder nicht und auf die Frage nach der Anzahl ihrer Kinder, antworten sie immer, X tote und Y lebende.

[24]Die kurze Beschreibung bezieht sich auf Epiphanie in Playa de Oro, 1984, wo das Fest allerdings nicht vollständig durchgeführt wurde, Hauptträger waren junge Mädchen, die abschließend nicht in der Lage waren, die Bevölkerung zum Tanz zu animieren. Der nächtliche Tanz schloß sich nicht mit Chigualomusik, sondern Salsa (Schallplatten) zu späterer Stunde an.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der „angelito", dessen Eintritt in die „Gloria" im Chigualo gefeiert und symbolisch manifest wurde, sowohl sozial als auch religiös keine individuell festzumachende Bedeutung hat. Als Teil der Familie wird er unschwer durch weitere Kinder ersetzt, als Teil der „Gloria" geht er in dieser auf. Im Gegensatz zu den Heiligen und „ánimas" verfügt er nach Abschluß des Chigualo über keine Mobilität zwischen Dies- und Jenseits. Formal bestätigt sich das darin, daß der Chigualo sich in besonderer Weise als abgeschlossen darstellt, er findet, von der genannten Anspielung im Rahmen des Epiphaniefestes abgesehen, keine Fortsetzung oder Wiederholung. An Allerseelen bringt man wohl Kränze zu den Kindergräbern, im übrigen Festverlauf kommt aber den „angelitos" keine Bedeutung zu – sie scheinen nicht Teil der gefürchteten und ersehnten Masse der „ánimas" zu sein (s. 2.3.).

2. 2. 2. 2. Interpretation 2: Kinder haben keine Schuld – Engel keine Reise.

Befragt danach, warum „angelitos" keine mühevolle Reise zur Gloria hinter sich bringen müssen, d. h. warum der Chigualo so fröhlich gefeiert werden kann, verweisen Informanten auf ihre Schuldlosigkeit. Gewisse Abstufungen sind bekannt, allerdings ohne eigene Konsequenzen: Neugeborene haben überhaupt keine Schuld, Kinder, die schon an der Brust ihrer Mutter getrunken haben, ein wenig; größere Kinder mit eigenen Aktivitäten ein wenig mehr. Das eindeutige Ende der relativen Schuldlosigkeit und damit des einfachen Aufstiegs in die „Gloria" wird bei Mädchen bzw. Frauen mit ihrer ersten Schwangerschaft, bei Jungen bzw. Männern mit ersten sexuellen Erfahrungen gleichgesetzt. Von da an bestehen, von besonderen Verstößen abgesehen (s. 1.5.1.; 2.1.1.), keine Abstufungen mehr[25]: Jeder hat bei seinem Tod eine 40-tägige Reise zu bestehen, bedarf dieser Übergangsphase, anders gesagt, jeder ist schuldig geworden.
Die Begrifflichkeit ist durch christliche Mission eingeführt: „pecado" (Sünde) und „culpa" (Schuld). Was aber bedeuten diese Termini in afroesmeraldenischer Interpretation?

In der afroesmeraldenischen Kultur haben sich die im afrikanischen Kontext wichtigen und ausgearbeiteten Initiationsrituale[26] nicht durchgehalten. Man kennt keinen durch Riten markierten Einschnitt, der den Übergang vom Kind zum Erwachsenen darstellt. Totenriten und die sie erklärenden Kommentare binden diesen Einschnitt an sexuelle Erfahrungen und Mutterschaft. Die unterschiedliche Wertung der Sexualität bei Frauen und Männern wird im Kontext kulturell strukturierter Sozialbeziehungen verständlich (s. 1.4.1.). Sexualität und Prokreation haben, wenn auch im individuellen Vollzug und ohne rituellen Ausdruck die Funktion der Initiation übernommen. Durch ihren Vollzug und die entsprechende Erfahrung wird der Jugendliche, der, wie die Vorstellungen und Riten bzgl. der „ánima sola" zeigen (s. 2.2.1.), schwer einzuordnen ist, zum Erwachsenen, nimmt einen gleichberechtigten Status innerhalb der Gemeinschaft ein. Er hat neben der Erfahrung eines unbedingt und untrennbar menschlichen Vollzugs auch potentiell seinen Beitrag zur Kontinuität in die Zukunft hinein geleistet[27].
Damit ist jedoch der Zusammenhang zwischen Schuld und Sexualität noch nicht geklärt: in afroesmeraldenischer Sicht ist Sexualität nicht negativ bewertet, auch nicht durch moralische Kriterien eingeschränkt, sie gilt als – auch für das Überleben der eigenen Gesellschaft unerläßlicher – Teil des Lebens, allerdings des individuellen Lebens, denn Sexualität und ihr Vollzug ist keine ausreichende Grundlage sozialer Vernetzung, ja kann diese gefährden (s. 1.4.1.). In gewisser Weise scheint sie ambivalent und von latenter Gefahr; ein von Sexualität unabhängig

[25]Goody, 1962: 149 weist für westafrikanisches Verständnis auf Abstufungen innerhalb des Kindesalters hin: das Kriterium für größere Selbständigkeit ist sprechen und laufen, s. 1.4.2., Anm. 37; vgl. Habenstein/Lamers, 1963: 224. Die Vorstellung einer Übertragung von Sünde durch die Muttermilch ist spanischen Ursprungs mit jüdischen und afrikanischen Wurzeln, vgl. Caro Baroja, 1978: 490–494.

[26]Vgl. exemplarisch Turner, 1973: 19–111.

[27]Vgl. afrikanische Vorstellungen: ohne Nachwuchs wird man nicht zum Ahnen, s. 2.1.2.1., Anm. 57; vgl. Meyer-Fortes/Dieterlen, 1965: 16.

funktionierendes Beziehungsgefüge steht ihr sozial als Gegengewicht gegenüber[28]. Zu vermuten steht, daß sekundär die Einführung christlicher Individualmoral zur terminologischen Identifikation von Sexualität, v. a. in ihren weniger reglemenierten Formen, mit Schuldhaftigkeit führte; als tertium comparationis bot sich hierfür die allgemeine Bedingung des Menschseins an, christlich identifiziert mit unausweichlichem Schuldigwerden, afroesmeraldenisch mit Sexualität und Prokreation, in jedem Fall ebenfalls mit dem Tod. Für denselben Zusammenhang verweist Zahan auf afrikanische Mythen über den Ursprung des Todes und die mit ihm gegebene Notwendigkeit einer Transformation zwischen irdischer und himmlischer Welt: In ihren unterschiedlichen Bildern zur Erklärung des Todes heben westafrikanische Mythen auf die Konstitution des Menschseins ab. Einzelmythen bringen hierfür Beispiele wie Schlaf, Essen von mittlerweile als Grundnahrungsmittel geltenden Produkten, Prokreation, u. a. m. Die Mythen erzählen von Menschen, die zwischen diesen Aspekten menschlichen Lebens und der Unsterblichkeit wählen mußten, bzw. sich in entsprechenden Alternativsituationen zu entscheiden hatten. Sie votierten jeweils für eines dieser Güter und gegen Unsterblichkeit. Menschsein ist nicht ungebrochen und unsterblich, schafft sich wohl über Prokreation eine Verlängerung, aber schließt dabei den Tod mit ein:

„Il en résulte que l'homme „opte" pour la mortalité parce qu'elle est conforme à sa condition; en aucune manière, il ne pourrait „opter" pour l'immortalité sans rejeter automatiquement sa manière d'être."[29]

Im Gebrauch seiner Sexualität wird der Jugendliche zum Erwachsenen, zum vollen Mitglied seiner Gesellschaft mit entsprechender Verantwortung für deren Kontinuität. Er ist eine Bindung neuer Qualität eingegangen, die einen Transformationsprozeß bei seinem Tod notwendig macht, denn er partizipiert als Mensch an einer von der himmlischen grundlegend unterschiedenen Realität. Afroesmeraldenisch findet dieser Zusammenhang auch darin seinen Ausdruck, daß Kleinkinder, die an der Brust ihrer Mütter trinken, schon etwas von dieser unweigerlich menschlichen 'Substanz' in sich aufnehmen.
Kinder sind noch a-sexuell, d. h. sie sind kein voller Bestandteil der Gemeinschaft. Solange sie gestillt werden, sind sie nahezu Teil ihrer Mutter, später reichen sie – mit Ausnahme der Beziehung zu den Paten – nicht über den Bezugsrahmen des Haushalts und der engsten Familie hinaus. Eine erste Form der Initiation haben sie in der Taufe erfahren (s. 1.4.2.), durch die sie ein in gewisser Weise natürlich-geburtliches Stadium überschritten haben und potentiell zu Menschen wurden, am deutlichsten gekennzeichnet durch die Namensgebung. Vor der Taufe nannte man sie „morito" (kleiner Heide), erst seit der Taufe sind sie als eigene Persönlichkeiten mit Namen greifbar, bei ihrem Tod entziehen sie sich dann wieder als „angelito". Sowohl „morito" als auch „angelito" bezeichnet im Gegensatz zur lebenden, namhaften Person oder wirksamen „ánima" eine Unterschiedlosigkeit und fehlende Individualität. Trotz des Namens aber fehlt Kindern noch der vollständige Vollzug menschlichen Lebens. Afrikanisch heißt die entsprechende Vorstellung: verstorbene Kinder kehren einfach dahin zurück, wo sie herkamen[30]. Richtiger Mensch, zugehörig zu seiner Welt in der Vielschichtigkeit, wie sie im sozialen Beziehungsgefüge anklingt, ist nur der Erwachsene, der deshalb auch der Transformation bedarf, bevor er sich der jenseitigen Welt angliedern kann.
Angesichts des Anpassungsdrucks durch christliche Mission und der eigenen kulturell-religiösen Uneinheitlichkeit übernahm man für die genannten Zusammenhänge die Terminologie von Schuld und Sünde, nicht aber ihre individual-moralische Bedeutung; die richtige Durchführung des

[28]Vgl. Whitten, 1974b: 125ff, der diesen Aspekt deutlich herausarbeitet; s. 1.4.2. und 1.5.1. Sexualitätstabus für Compadres und nahe Blutsverwandte.

[29]Zahan, 1970: 72; vgl. ders.: 62–86 und Abrahamsson, 1941.

[30]Z. T. wird diese Vostellung weiter detailliert: die Ahnen haben sich bei der Zuweisung eines Kindes an eine Familie geirrt; nach mehrfachem Kindestod fügt man dem verstorbenen Kind ein Zeichen an, so daß man es wiedererkennt, wenn es zurückkommt, um seine Eltern zum Narren zu halten, vgl. Ittmann, 1956: 381. Ein Hinweis ganz anderer Art ergibt sich aus der neueren Forschung über die pränatale Phase, die Geburt erfahrungsmäßig mit dem Tod parallel setzt.

Ritus reicht beispielsweise aus, um Erwachsenen den Zugang zur Gloria zu garantieren. Selbst individuelle Verfehlungen wie das Zusammenleben von „compadres" lassen sich schlüssiger als gemeinschaftsfeindliche Verhaltensweisen erklären, die als Konsequenz, nicht als Strafe, den Ausschluß aus der Gemeinschaft nach sich ziehen[31].

Zusammenfassend zeigen die beiden unterschiedlichen Totenriten: Menschsein vollzieht sich untrennbar von Sexualität und Prokreation und somit der Öffnung und Ermöglichung einer Zukunft; Menschsein vollzieht sich aber ebenso untrennbar vom Horizont des Todes, beides ist keiner negativen Wertung ausgesetzt. Menschsein macht Transformationen vom Kind zum Erwachsenen und vom verstorbenen Erwachsenen zur „ánima" nötig. „Viaje" und „ánima" -Werdung ist Folge, Konsequenz der ersten Transformation, in christlich-moralischer Terminologie wird daraus die Sequenz Sünde – Strafe. Kinder befinden sich noch vor der ersten Transformation, bedürfen folglich auch nicht der zweiten. Ihre Existenz ist nicht in gleicher Weise verankert, ihr Loslösungsprozeß betrifft nur die Eltern, die allerdings erfahren ihn als problematisch und traurig.
Dennoch lassen sich auch Beispiele für inhaltlich prägenden christlichen Einfluß anführen. Neben der verbreiteten 'Armen-Seelen-Frömmigkeit', die ein individual-moralisches Sünden- und entsprechendes Strafkonzept impliziert, ist die enge Verbindung zwischen Taufe und „Gloria", die letztere zumindest *auch* zu einem im Sinne des christlichen Wertesystems determinierten Ort macht, zu nennen. Konsequent werden ungetaufte Kinder davon ausgeschlossen. Phänomene wie „el llanto del moro" (das Weinen des Heidenkindes, s. o.) verweisen auch hier nochmals auf eigene afroesmeraldenische Lösungen.
Als weiterer Beleg läßt sich die positive Bewertung des Kindstodes im fröhlich-festlichen Chigualo anfügen. Afroesmeraldenisch kennt man keine Vorstellung des 'Jammertals', die das diesseitige Leben im Vergleich zum jenseitigen abwertet. Leben, das sich erneuert und immer wieder das von den „mayores" hinterlassene Erbe belebt, ist grundsätzlich positiv, andererseits kennt man sehr wohl die Erfahrung der Schwere des Überlebens, der Mühe des Lebens – und dies nicht erst, seit sich die Kontinuität von den „mayores" her nicht mehr ungebrochen durchhalten läßt (s. 1.6.2.). Leben, diesseitiges, in den eigenen Formen verlaufendes ist, wie im „velorio/novenario" deutlich wurde, gegen den destruktiven Einbruch des Todes zu schützen, gleichzeitig ist der Tod untrennbar Teil des menschlichen Lebens, nicht deshalb aber erstrebens- oder wünschenswert. Afroesmeraldenisch läßt sich für das, entsprechend der angeführten Quellen, aus christlich-spanischer Tradition vorgegebene Moment der Freude über den unproblematischen Aufstieg eines Engels zur „Gloria" insofern eine größere Akzeptanz erklären, als einerseits Kinder sozial von nur relativer Bedeutung sind, andererseits eine Perspektive, die sich in Tanz, Musik, Farben und Ausgelassenheit zum Ausdruck bringt, in Elementen, die das Leben lebenswert machen, positiv gewertet wird[32].

2. 3. ALLERSEELEN – DIE TOTEN KOMMEN ZURÜCK

2. 3. 1. Dichte Beschreibung der Riten

Im Gegensatz zu „velorio/novenario" und Chigualo – Feiern in Reaktion auf einen Todesfall – ist Allerseelen ein Fest im Kalenderjahr und ermöglicht so eine alljährliche Vorbereitungszeit. Die Vorbereitung auf ein religiöses Fest bezieht sich afroesmeraldenisch immer auf zweierlei: auf das, was man direkt für das Fest benötigt, und auf das, was der eigene Haushalt benötigt, um während der Festtage sein Überleben zu garantieren, ohne die Feier mit Arbeit unterbrechen zu

[31] Dies bestätigt Pollak-Eltz, 1979: 154 als westafrikanisch.

[32] Westafrikanisch das Gegenteil, vgl. Goody, 1962: 100; Mc Kenzie, 1982: 511.

müssen. Letzteres nimmt die dem Fest vorangehende Woche in Anspruch: man fischt, jagt, stellt Fallen (s. 1.3.1.); an den letzten beiden Tagen muß dann noch ausreichender Vorrat an Feuerholz, Bananen und anderen agrarischen Produkten beschafft werden. Allerheiligen/Allerseelen erstreckt sich zwar nur über zwei Tage, aber Verwandte, die ihre Toten auf dem Friedhof des Dorfes besuchen und ihrerseits einen Beitrag in Naturalien leisten, sind in die Vorbereitungen miteinzuplanen. An den ersten beiden Tagen nach einem längeren Fest nimmt man am Land die Arbeit noch nicht auf, man ist erhitzt („caliente", s. 2.1., Anm. 52) und meidet besser den „monte" [1].
Abgesehen von der für alle religiösen Feste geltenden Arbeitsruhe, mindestens ab 12 Uhr mittags, geht an Allerseelen niemand gerne in den „monte", da die massiv bis ins Dorf reichende Präsenz der „ánimas" verstärkt für ungeschützte Bereiche außerhalb angenommen wird. Die Vorbereitungen implizieren eine immer wieder verbal zum Ausdruck gebrachte Beschäftigung mit dem Fest, die im Wesentlichen um drei Elemente kreist: Erinnerung an die Toten der eigenen Verwandtschaft, Nähe des Todes allgemein, und Erschauern – Ersehnen der Anwesenheit der Gesamtheit der „ánimas" des Dorfes.
Die direkt auf den Ritus bezogenen Vorbereitungen werden am Vortag getroffen. Eine Ausnahme bildet die „limpia", die Säuberung des Friedhofs: gemeinsam schlagen junge und alte Männer des Dorfes und seiner Umgebung etwa 10 Tage vor dem Festtermin (Novene) unter Führung und Initiative des/der „animero/-s" oder „panteonero/-s"[2] Gras und Unkraut des Friedhofs ab. Zuweilen schließt sich eine ähnliche Säuberung der Dorfwege an, auf denen die Seelen in der Nacht zum 2.11. das Dorf durchqueren. Bei größeren Heiligenfesten, Weihnachten und Ostern, aber auch aus Gründen der Hygiene und Vorsicht, werden die Dorfwege häufiger gesäubert; der Friedhof allerdings nur ein weiteres Mal vor Ostern. Die Anfertigung von Kränzen für die Gräber, in ländlichen Dörfern meist aus Papier von Schulheften, geschieht im Rahmen der einzelnen Haushalte und obliegt Frauen und Mädchen.

Der erste November, Allerheiligen, findet kaum eigene rituelle Beachtung. In Dörfern mit ausgeprägter religiös-*kirchlicher* Strukturierung findet unter Leitung des „síndico" (Vorbeter)[3] ein in seiner Abfolge alten devotional-kirchlichen Büchern entnommenes feierliches Gebet mit anschließender Prozession statt. Dabei kommt der Prozession mehr Bedeutung zu: Die wichtigen Heiligenfiguren der Kirche werden auf Tragbahren („anda") gebunden, die man mit weißen Tüchern, Kerzen, Blumen und buntem Papier schmückt, und durch das Dorf getragen, begleitet von zahlreichen Liedern und „alabados". Das Vorbeiziehen der Heiligen an jedem Haus vermittelt eine Art Segen, wofür die Hausbewohner mit einer Geldspende danken[4]. Nach Abschluß der

---

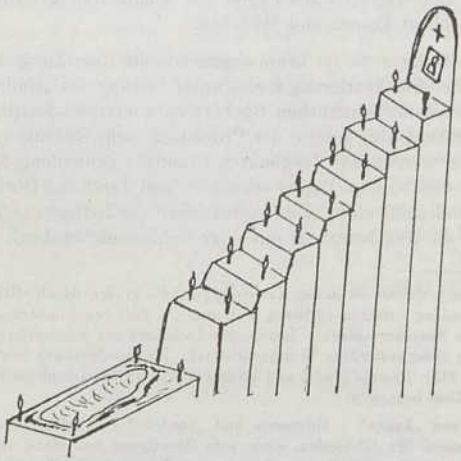
[1] Das Problem ausreichenden Vorrats ist in der Karwoche (s. 2.4.) größer, da ab Mittwoch bestimmte harte oder mit Schlägen verbundene Arbeiten verboten sind, sich das Fest von Donnerstag bis Sonntag hinzieht und gleichfalls zahlreiche Besucher anlockt. Bestimmte Techniken zur Konservierung von Lebensmitteln erleichtern die kurzfristig nötig gewordene Vorratswirtschaft. Die Beschreibung folgt hier dem Vollzug des Festes in Playa de Oro (1983), Telembí (1984) und Wimbí (1985). In der darzulegenden Detailfülle wird das Fest in keinem weiteren Dorf begangen.

[2] „Animero/panteonero", von „ánima" – Totenseele und „panteón" – Friedhof, bezeichnet den allgemein für den Friedhof und speziell für Allerseelen, sowie jede Beerdigung und einen Teil des Karfreitagsritus Verantwortlichen, dem meist einige Gehilfen zur Seite stehen. Zuweilen wird ihm eine besondere Beziehung zu den Totenseelen unterstellt.

[3] Der „síndico" ist ein in vergangenen Jahrzehnten von kirchlichen Autoritäten eingesetzter und kaum ausgebildeter Vorsteher der Kapelle und Vorbeter. Diese Form der religiösen Strukturierung seitens der Kirche ist mittlerweile durch das Modell der Katecheten und Gemeindeleiter abgelöst, das sich seinerseits in Esmeraldas kaum durchsetzen konnte. Afroesmeraldenische Dorfgemeinschaften verteidigen den „síndico" in Verkennung der historischen Tatsachen als autochthone Struktur (s. 1.6.1.; 2.4., Anm. 14). Traditionell fungieren neben dem „síndico" auch noch „rezandero/-a", der/die im häuslichen Rahmen vorbetet, aber nicht kirchlich beauftragt ist.

[4] Die kurz angedeutete Struktur des Gebets entspricht afroesmeraldenisch der kirchlichen Feier aller bedeutenden Feste mit „trisagio" (vgl. LTHK, 1965: X, 365) und „alabados grandes", mit besonders feierlich erachteten kirchlichen Liedern, wie z. B. 'Tantum ergo'. Allsonntäglich kennt man weder diese Elemente,

Prozession beginnt die Vesper („víspera") von Allerseelen.
Die religiöse Autorität geht vom Vorbeter auf den „animero" über, der mit seinen Gehilfen für die rituell-religiösen Vollzüge bis zum Ende des Festes (2.12. ca. 17 Uhr) verantwortlich und deshalb einer besonderen Gefährdung ausgesetzt ist. Parallel zu den beginnenden Vorbereitungen verändern sich Stimmung, Atmosphäre, Gespräche und Kommentare in Richtung auf die erwartete Präsenz aller „ánimas". Die Interaktionen werden leiser und verhaltener. Wer nicht direkt an den Vorbereitungen beteiligt ist, zieht es vor, zuhause zu bleiben, Scherze und Gelächter verstummen allmählich.
Die erste direkt vorbereitende Aufgabe ist die Errichtung einer „tumba" (Grab oder Altar) in der Mitte der Kapelle, einem sichtbar-greifbaren Ort, an dem sich die Präsenz der Seelen festmacht; für die Feier ersetzt er den Altar als Ort, an dem die Gebete in ihrer Bedeutung als Gaben dargebracht werden. Die „tumba" ist mit dem für die letzte Nacht der Novene erstellten Aufbau (s. 2.1.1.) vergleichbar, aber größer und detaillierter ausgearbeitet. Aus Tischen, Hockern, Brettern und biegbaren Bambusstangen bauen die Männer ein ca. 5 Meter hohes Gerüst mit sieben Stufen. Abschließend wird es mit weißem und schwarzem Stoff bedeckt, auf jede Stufe werden zwei Kerzen, fakultativ auch Heiligenfiguren, gestellt. Auf einer der oberen Stufen steht das sogenannte „cuadro de las ánimas" (Bild der Totenseelen, der 'Armen Seelen')[5], auf der obersten vor einem mit weißem Stoff behängten Bogen ein Kreuz mit den Begleitfiguren des Hl. Johannes und der Jungfrau Maria. Vor der untersten Stufe befindet sich ein Tisch mit dem „cuerpo presente" (anwesender Körper/Leichnam), einem personengroßen Gebilde, das, ähnlich wie in der letzten Nacht der Novene, einen Toten darstellt. Variationen sind möglich: so wird in Wimbí dem „cuerpo presente" ein Totenkopf angefügt, in Telembí sind die sieben Stufen des Altars auf zwei gekürzt.



noch das Vorabendgebet. Die Gebetstexte variieren kaum, wohl aber die Lieder, die jeweils das Thema des Festes anzeigen. Der Prozession kommt bei allen Festen größere Bedeutung und Beteiligung zu, vgl. Bastide, 1969a: 169. Die Geldspenden sind gering, decken jedoch die Ausgaben des Festes.

[5] Laut Informanten verfügten die Hauptkirchen des Nordwestens, Playa de Oro und Wimbí, über eine bildliche Darstellung der „ánimas", die später verloren ging. Ersetzt wird sie meist durch eine Darstellung der Jungfrau vom Carmen, Patronin des Fegfeuers. Während aller bedeutenden Feste wird darauf geachtet, vor dem „cuadro de las ánimas", sofern es im Kirchenraum seinen festen Platz hat, Kerzen, oftmals auch Weihrauch anzuzünden. Letzteres scheint in seiner Intention eine Mischung aus dem kirchlich verwandten Weihrauch und dem Räucherwerk („sahumerio") der Kräuter zu sein, die zur Heilung von „mal aire", d. h. zur Wahrung, bzw. Wiederherstellung der Distanz zu den „ánimas", (s. 2.1.1.) Verwendung finden.

Die Vorbereitungsarbeiten in der Kirche sind ebenso wie der sich anschließende „doble" (doppelter Glockenschlag, s. 2.1.1.) den Männern vorbehalten. Frauen sind von traditionellen kirchlichen Diensten meist ausgeschlossen, nehmen dagegen in den eher autochthon strukturierten religiösen Festen zentrale Rollen ein[6]. Abgesehen von den häuslichen Aufgaben obliegt es ihnen, die Figur des/der Patron/-in und anderer bedeutungsvoller Heiliger dem Anlaß entsprechend schwarz-weiß zu kleiden, ein Ausweis dessen, wie konkret angenommen wird, daß die Heiligen das Leben der sie Verehrenden teilen. Von ihrem besonderen Platz auf dem Altar aus nehmen sie am Fest teil, auch wenn ihnen selbst dabei keine rituell vermittelte Aufmerksamkeit zukommt. Die Glocken setzen ein sobald die „tumba" fertiggestellt ist. Sie werden während des gemeinsamen Gebetes und in der Nacht unterbrochen und enden mit dem Abbau der „tumba" am Nachmittag des folgenden Tages. Die Männer und Jungen, die für den „doble" Schlange stehen, tun dies in der Überzeugung, damit den „ánimas" zu helfen. Frauen bitten männliche Verwandte, oft ihre Söhne, in ihrem Namen für bestimmte Verstorbene die Glocken zu läuten. Ein Vers eines „alabado" aus Playa de Oro (1983), der sowohl bei einem Todesfall als auch bei Allerseelen gesungen wird, gibt darüberhinaus weitere Zusammenhänge an:

„Este doble de campana no es pa' el que murió, sino pa' que sepamos que vamos a morir mañana." (s. 2.1., M5)	Dieser Schlag der Glocke ist nicht nur für die Toten, sondern auch, daß wir wissen: schon morgen sterben wir.

Dem „doble" als gleichbleibendem, akustischem Hintergrund kommt vermutlich auch eine emotional-psychologische Wirkung und Bedeutung zu, der hier nicht näher nachgespürt wird.

Nach Einbruch der Dunkelheit trifft man sich um die „tumba" herum zu einem Vorabendgebet („víspera"), wie vor jedem großen Fest[7]. Thematisch geprägt ist es durch die Lieder, die – alten Devotionalbüchern entnommen – eine Spiritualität der 'Armen Seelen im Fegefeuer' und entsprechende moralische Apelle an die Lebenden zum Ausdruck bringen (M1). Dieselben Lieder werden im Laufe der Feier immer wieder gesungen, fehlen aber auch bei keiner individuellen Totenfeier. Ihre Bilder haben afroesmeraldenische mitgeprägt, wenn auch die nächtlichen Riten andere Vorstellungen und direkte Umgangsformen mit den „ánimas" zeigen.

An diesem Abend bleibt jeder zuhause. Nach neun Uhr trifft man kaum jemanden auf den Straßen, die ganz den „ánimas" überlassen werden[8]. In dieser Nacht ist Geschlechtsverkehr tabuisiert, die Männer schlafen vorzugsweise in der „sala". Auch die Spiegel werden in der Nacht verhängt. Informanten begründen das damit, daß die Seelen in der Nacht die Häuser betreten und die Spiegel 'blind' werden lassen, wenn sie sich darin betrachten. Gegen Mitternacht löscht

---

[6]Vgl. Whitten, 1974a; s. 2.4.2. Im Zusammenhang damit ergibt sich ein Problem der kirchlichen Pastoral, die für die von ihr neu geschaffenen Tätigkeitsfelder fast nur Frauen findet, s. 2.1., Anm. 63.

[7]Das Vespergebet (s. Anm. 5), besteht aus mehreren devotionalen Texten, die das Rosenkranzgebet einleiten und abschließen und einigen Liedern, die den speziellen Festanlaß thematisieren. Besonders bedeutende Feste schließen das Magnifikat, wenn möglich in latein, ein. Aufgaben des Vorbetens übernehmen die „síndicos", die einzigen, die die entsprechenden Texte und ihre Sequenz kennen und die alten Bücher zu benutzen wissen. Price, 1955 zitiert einige der auch in Esmeraldas verwandten Gebetstexte, deren Inhalt, weil direkt den Büchern entnommen, für das Festverständnis relativ irrelevant ist. Im spanisch verfaßten, aber unveröffentlichten Forschungsbericht, Esmeraldas 1986, sind sie ausführlich angeführt.

[8]Für Wimbí hat Carlos Mosquera in seiner unveröffentlichten Abschlußarbeit ein nächtliches „velorio" angegeben, das ich während meines Aufenthalts 1985 nicht bestätigt fand. „Velorios" finden während der ganzen Nacht in Dörfern ohne Friedhof statt. Zu möglichen spanischen Quellen des nächtlichen Rundgangs der Seelen, vgl. Risco, 1946; García Marcadal, 1952–62: III, 880f; II, 750 in: Green, 1980: 66; Marcos de Sandeqa, 1950: 140f. In letzteren, sich auf Reiseberichte beziehenden Verweisen wird folgender Zusammenhang mit Kerzen und Licht hergestellt: nur die Seelen, für die eine Kerze entzündet wurde, können an der Prozession teilnehmen.

man in allen Häusern die Öllampen, niemand wagt es, an das Fenster zu treten und, obwohl die meisten wach sind, rührt sich nichts in den Häusern. Was sich auf den Straßen ereignet, aber nicht gesehen werden darf, fordert ungeteilte Aufmerksamkeit: Jeder hat etwas gehört, gespürt, erfahren, auch wenn niemand aus dem Fenster sah oder aus der Tür trat. Beim „velorio" in den frühen Morgenstunden und während des Tages werden diese persönlichen Erfahrungen, orientiert an längst über Volkserzählungen bekannten Inhalten, ausgetauscht und kommentiert[9].

Hauptakteure des nächlichen Geschehens sind, neben den „ánimas" selbst, die „animeros", die jene mit einem bestimmten, geheimgehaltenen Gebet aus dem Friedhof holen und durch das Dorf führen[10]. Den ersten Teil der Nacht verbringen sie schlafend oder im Gespräch mit ihren Gehilfen in einem ansonsten leer stehenden Haus; in Telembí begleitet sie die „madrina de las ánimas" (Patin der Seelen), die einzige institutionalisierte Form der Beteiligung von Frauen am rituellen Umgang mit den Totenseelen.
Erst nach Mitternacht – die eigentliche mitternächtliche Stunde wird als zu gefährlich erachtet, sie gehört ganz den „ánimas" und Visionen (s. 2.1.1.) – stehen die „animeros" auf, be- bzw. verkleiden sich mit langen weißen, grauen oder schwarzen Kleidern und Röcken und binden sich Tücher in denselben Farben um den Kopf. Ausgestattet mit verschiedensten Gegenständen, die sich zur Lärmerzeugung eignen (Stöcke, Sägen, Wellblech, Glöckchen etc.), gehen sie schweigend Richtung Kirche. Die 'Patin' bleibt zurück, sie begleitet sie erst wieder bei ihrem Rundgang am Tag, wenn sie in jedem Haus um Spenden bitten[11]. Einige der Gehilfen verteilen sich als Wächter an strategisch wichtigen Punkten des Dorfes: an den beiden Enden der Dorfsiedlung, an der Kirchentür und der Friedhofstür. Die anderen betreten den Friedhof, wobei sie je fünf brennende Kerzen in den Türrahmen und beim zentralen Kreuz aufstellen. Persönlich konnte ich kein Gemurmel geheimer Gebetssprüche hören, wohl aber das Vater Unser und den Almosenspruch:

„Una limosna pa' las benditas ánimas del purgatorio" –
„por el amor de Dios."
Ein Almosen für die Armen Seelen des Fegfeuers –
um der Liebe Gottes willen.

Davon abgesehen vollzieht sich der Rundgang schweigend. Sorgfältig durchqueren sie den ganzen Friedhof – d. h. sie sammeln die Seelen von allen Gräbern –, verlassen ihn wieder und gehen ebenso systematisch durch das gesamte Dorf. Dabei gehen die Männer mit den Stöcken und übrigen Gegenständen, die sie bis jetzt unbenutzt mit sich getragen hatten, ein paar Meter voraus und erzeugen Geräusche, um die Bevölkerung zu warnen und so zu verhindern, daß sich jemand am Fenster oder auf der Straße zeigt. Neugierde und unbefugte Anwesenheit – so die Kommentare – erregen den Ärger der Seelen, die nicht gegen ihren Willen gesehen werden wollen, und der sich gegen die „animeros" richtet. In verschiedenster Weise ausgeschmückt wird von „animeros" berichtet, die bei Nichtbeachtung der Tabus von „ánimas" geschlagen, bisweilen getötet wurden („el látigo de las ánimas" – die Rute der Seelen). Selbst die „animeros" dürfen sich auf ihrem Weg durch das Dorf nicht nach den „ánimas" umsehen. Solange die zentralen Tabus beachtet werden, verläuft der Weg der nächtlichen Prozession ruhig; kleine lokale Unterschiede sind von geringer Bedeutung: In Telembí wiederholen die „animeros" unter jedem Haus den Almosenspruch, in Wimbí rufen sie an jeder Kreuzung:

---

[9] Ich sah in Playa de Oro aus dem Fenster und konnte mich vergewissern, wie genau das Verbot eingehalten wurde, bei dieser Übertretung empfand ich selbst eine gewisse Furcht. Zu den Spiegeln als von Seelen und Geistern bevorzugtem Ort vgl. Foster, 1960: 15; Vega Centeno, 1988.

[10] Die Beschreibung folgt hier dem Ablauf in Telembí, wo ich die ganze Nacht die „animeros" begleitete und wird für Wimbí und der nicht mehr vollzogenen Tradition in Playa de Oro in Grundzügen bestätigt.

[11] Zur Begleitung der „animeros" im spanischen Brauchtum, vgl. Risco, 1946: 402–414: die „ánimas" können keine materiellen Objekte tragen, eine lebendige Person muß sie begleiten, um das Kreuz zu tragen. Zur Rolle der „madrina" ließe sich der Frage nachgehen: 'Kein religiöses Fest ohne seine Frau?'.

„Animas benditas que están gozando de Dios" –
Arme Seelen, die euch Gott erfreut. (s. 2.1.1., M9)

In Playa de Oro, wo der Rundgang nicht mehr stattfindet – die dortigen „animeros" weigerten sich, nach eigenen Angaben aus Angst vor den „ánimas", die entsprechenden Texte von ihren Vorgängern zu lernen, – brechen sie nach dem ersten Hahnenschrei, also am Tage, in Begleitung einiger Frauen und wie beschrieben angekleidet auf, gehen zum Friedhof, dessen Türen offenstehen (!), durchschreiten ihn mit Gebeten und Kerzengaben in einem kurzen Rundgang und bereiten anschließend in der Kapelle das „velorio" vor. Selbständige und durch die „animeros" vermittelte Präsenz der Seelen stehen während des gesamten Vollzugs unausgeglichen nebeneinander.

Nach abgeschlossenem Rundgang führt der Zug zurück zum Friedhof (Wimbí) oder zur Kapelle (Telembí); auch in Wimbí begeben sich die „animeros", nachdem sie – wie angenommen – die Seelen zurückbegleitet haben, in die Kapelle, zünden die Kerzen an und beginnen erneut mit dem „doble". Es dauert nicht lange, bis sich die Leute zum halbnächtlichen „velorio" versammelt haben, dessen Ablauf dem in 2.1.1. beschriebenen ähnelt. Die Beteiligten sitzen auf den Kirchenbänken oder auf dem Boden um die „tumba" herum, der vordere Raum zum Altar hin bleibt leer, und stimmen „alabados" an (M2), die sich als Teil der oralen Tradition mit dem Thema des Todes beschäftigen oder devotionalen Büchern entnommen sind, in jedem Fall aber von der kirchlich eingeführten 'Armen-Seelen-Frömmigkeit' geprägt sind. Die „síndicos" beten vor der „tumba" wie vor einem Altar kniend den 'Armen-Seelen-Rosenkranz' (s. 2.1.1.,M9). Außerdem kann jeder den Verstorbenen seiner Familie kurze Gebete oder gesungene Verse widmen. Die Bedeutung, die dieser nächtlichen Zusammenkunft zukommt, Begegnung mit den „ánimas", Hilfe für sie und von ihnen, findet im folgenden Vers eines leicht abgewandelten oder abgeschliffenen kirchlichen „alabado" ihren Widerhall:

„Auxilio piden las almas	Um Hilfe flehen Seelen
la noche del purgatorio	in der Fegefeuersnacht,
iban saliendo de allá	denn von dort her kommen sie
la noche de su velorio."	in der Nacht der Leichenwacht.
(Playa de Oro, 1983)	

Thematisch kreisen „alabados" und Kommentare um schon genannte Aspekte: Fegfeuerleiden – überraschender Charakter des Todes – Gedächtnis der erst kürzlich Verstorbenen, aber auch Nöte und Probleme des täglichen Lebens, die man den „ánimas" mit der Bitte um Unterstützung vorträgt, sowie Erlebnisse in der Begegnung mit ihnen.
Kleine Kinder, die bei Heiligenfesten die ganze Nacht mit ihren Müttern in der Kirche oder dem betreffenden Haus verbringen, werden zu diesem „velorio" nicht mitgenommen, um sie nicht der massiven Präsenz des Todes, und damit der Krankheit „mal aire" auszusetzen.
Während des „velorio" im Morgengrauen gehen kleine Gruppen zum Friedhof – wenn möglich vermeidet man es, allein zu gehen –, um auf den Gräbern ihrer Verwandten Kerzen anzuzünden. Zum Teil war dies schon am Vortag nach Fertigstellung der „tumba" geschehen. Bei Sonnenaufgang schließt das „velorio" wie alle nächtlichen religiösen Feiern mit einem textlich feststehenden Morgengebet. Auf dem Heimweg trinken alle Beteiligten reichlich Zuckerrohrschnaps „gegen die Kälte", wie sie es begründen, nicht nur die Kälte der frühen Stunde, sondern vielmehr die Kälte, die die Gegenwart der „ánimas" verbreitet. V. a. den „ánimeros" wird zugestanden, viel zu trinken, um ihre Aufgabe erfüllen zu können. Auf der „tumba" brennen die Kerzen weiter und einige Frauen oder Alte bleiben anwesend, um sie zu erneuern, gelegentlich begleitet von einem Lied oder Gebet.

Die „animeros" verbleiben auch während des Tages in ihren langen Röcken, ziehen mit dem 'Bild der Armen Seelen' von Haus zu Haus und erbitten Almosen (Geld oder Kerzen) mit im

festgelegten Wechsel gesprochenen Kurzgebeten (Playa de Oro) oder vorgesungenen Liedstrophen (Telembí). Das Almosen wird für die Seelen und ihre Bedürfnisse gegeben, die wiederum, orientiert am Festablauf, sehr konkret sind: Kerzen, Seife, um die Stoffe für das nächste Jahr zu waschen, Schnaps für die gemeinsame Säuberung des Friedhofs und Errichtung der „tumba", sowie für das „velorio" und eine bestimmte Summe Geldes, um eine Messe für sie lesen zu lassen.

An das „velorio" schließt sich in Playa de Oro und Wimbí die gemeinsame Prozession zum Friedhof an, in Telembí erfolgt sie nach einem späteren Gebet in der Kirche („lamento de las ánimas" – Klagen der Seelen), das schon bekannte Elemente wiederholt und gegenüber der Prozession von vergleichsweise geringer Bedeutung ist.
Der Prozession voran geht das Kruzifix, das die Beerdigungszüge anführt (s. 2.1.1.), gefolgt von den „animeros" mit dem bekannten Bild und einem Weihrauchfaß, das während des gesamten „velorio" in der Kapelle angezündet war, und der zu diesem Anlaß fast vollständig in schwarzweiß gekleideten Bevölkerung. Siebenmal unterbricht man den Weg und den „alabado", um ein Vater Unser und Ave Maria zu beten (s. 2.1.1.). Mit dem siebten Mal ist die Prozession am zentralen Kreuz des Friedhofs angelangt. Dort schließt sich ein allen Seelen gewidmeter „responso" an, bevor jeder einzelne sich zu den Gräbern seiner Verwandten begibt, die angefertigten Kränze an Kreuze oder Holzstecken hängt und den Vorbeter für einen „responso" zahlt, der direkt am Grab und für den betreffenden Verstorbenen gesungen oder gebetet wird[12]. Währenddessen sammeln die „animeros" mit dem schon zitierten Spruch weiterhin Almosen.
In Telembí vollzieht sich – von der Öffentlichkeit weitgehend unbeachtet – das symbolische Begräbnis des „cuerpo presente". Die Helfer der „animeros", die die Attrappe einer Leiche zur Prozession mitgetragen haben, gehen hierzu in den entferntest gelegenen Teil des Friedhofs und schlagen mit dem Stock, mit dem man bei Begräbnissen die Erde auf dem Grab glattklopft, einige Male auf den Boden. „Symbolische Beerdigung" ist die einzige Erklärung, die die Akteure hierfür geben. Die Materialisation verdichteter Präsenz der „ánimas" in der Kapelle wird beerdigt, d. h. eine Loslösung wird initiiert. Die „ánimas" allerdings bleiben bis zum Spätnachmittag, wenn die „tumba" gänzlich abgebaut wird, präsent. Ebensolange finden sich Bewohner bereit, sie in der Kirche mit Kerzen, „alabados", Gebeten und dem „doble" zu begleiten.
Die Rückkehr zur Kirche und dem dort abschließenden Gebet erfolgt in kleinen Gruppen. Damit endet der gemeinschaftlich-rituelle Teil des Allerseelenfestes[13]. Eine etwas gedrückte Stille, interpretiert und erklärt als „estamos contemplando las ánimas" (wir betrachten die/gedenken der Seelen der Toten), prägt den weiteren Verlauf des Tages, die Gespräche kreisen um die genannten Themen, ebenso wie um Erinnerungen an besonders verlaufene, vergangene Allerseelentage oder Erscheinungserfahrungen. Der „doble" wird ununterbrochen fortgesetzt, kleinere Gruppen gehen weiterhin zum Friedhof, man sieht sie an den Gräbern ihrer Verwandten verweilen, im Zwiegespräch mit den Toten. Während des ganzen Tages kommen Bewohner umliegender Dörfer, die nicht über einen eigenen Friedhof verfügen, an, so daß im Anschluß an deren Friedhofsbesuch auch Gelegenheit zu Begegnung, Gesprächen und Austausch in den einzelnen Häusern besteht. Gleichfalls sind die traditionell-medizinischen Maßnahmen gegen „mal aire", wie in 2.1.1. dargelegt, nach der Beteiligung an den Riten oder dem persönlichen Friedhofsbesuch zu beobachten.
Am Spätnachmittag sammeln sich einige Männer abermals in der Kirche, um die „tumba" abzubauen, ohne daß hierbei rituelle Elemente zum Tragen kommen. Mit Sorgfalt und Respekt

---

[12] „Responso", eigentlich Antwortgesang, hat im afroesmeraldenischen religiösen Sprachgebrauch die beschriebene Sonderbedeutung für die Totenseelen erhalten. Die Bezahlung ist gering, am billigsten für einen i. a. auf 'latein' gebeteten „responso". Sie erscheint niemandem problematisch, sondern gilt als Entgelt für eine geleistete *Arbeit* mit besonderer Gefährdung.

[13] Die sich nur in Telembí anschließende erneute Prozession zum Friedhof nach Einbruch der Dunkelheit, der hierfür mit Kerzen hell erleuchtet ist, erweist sich in ihren Elementen als Zusatz, vermutlich auf Drängen der am Río Cayapa stärker präsenten Mission. Auch das symbolische Begräbnis des „cuerpo presente" wiederholt sich, was seine Bedeutung eher verdunkelt.

stellt man die erneut von Frauen umgekleideten Heiligenfiguren und das 'Bild der Armen Seelen' auf ihre Plätze am Altar zurück, die Stoffe werden zum Waschen gebracht, Bretter, Tische und Hocker in die entsprechenden Häuser zurückgetragen. Der Tag klingt ruhig aus, die Spannung nimmt zusehends ab.
In einigen Dörfern, in denen das Allerseelenfest Anlaß für zahlreiche Besuche aus Esmeraldas und Guayaquil ist, drängen Städter und junge Dorfbewohner darauf, einen Tanz, die allgemein übliche Form gemeinsamen Vergnügens nach Abschluß eines religiösen Festes, zu veranstalten; nur wenige Alte lassen Kommentare dagegen verlauten. Unausgesprochen scheint ein Prinzip zu gelten: „erst für die ánimas, dann auch für uns" [14].

In den Dörfern, die über keinen eigenen Friedhof verfügen, vollzieht sich Allerseelen notwendigerweise anders. Sie haben weder einen „animero", noch ein 'Bild der Armen Seelen', d. h. weder einen Verantwortlichen, noch zentrale und konkrete Bezugspunkte und -orte des Festes. Auch dort gelten die genannten Vorsichtsmaßnahmen und Tabus für die Nacht vom ersten zum zweiten November: die „ánimas" kehren auch ohne „animero" in ihre eigenen Dörfer zurück. Je nach lokaler Tradition und Einfluß der im religiösen Bereich Verantwortlichen findet in einigen Dörfern ein nächtliches „velorio" oder Vespergebet statt. Allen gemeinsam ist jedoch – neben dem durch die Präsenz der „ánimas" geprägten Charakter des Festes, der bestimmte Verhaltensweisen notwendig macht – der Gang zum Friedhof am Allerseelentag, um dort an den Gräbern Kränze und Kerzen anzubringen und die verwandten Seelen im Sinne reziproker Beziehungen um ihre Hilfe zu bitten. Zentrum ist jeweils das mit entsprechender Vorsicht begleitete Interesse, den „ánimas" zu begegnen, ihnen zu helfen (nur dieser Aspekt kommt in kirchlichen Praktiken und Texten zum Ausdruck) und ihre Hilfe in Anspruch nehmen zu können.

2. 3. 2. Interpretation der Riten

2. 3. 2. 1. Interpretation 1: Erschauern und Ersehnen – die Beziehung zu den Toten

In besonderer Weise erscheint Allerseelen als Fest der Spannungen und Gegensätze: zwischen Nacht (dem eigentlichen Geschehen, an dem nur die „animeros" beteiligt sind) und Tag (dem nachholenden Ritual), zwischen Nähe und Distanz, Ersehnen und Erschrecken, ebenso wie zwischen seinem spanisch-katholischen Ursprung und seiner afroesmeraldenischen Deutung und Umformung[15]. Afroesmeraldenische Eigenständigkeit ist weniger auf der Material- als auf der Interpretationsebene zu suchen.
Möglichkeiten der Kommunikation mit den „ánimas" sind nicht auf das Fest beschränkt: „ánimas" erscheinen auf Eigeninitiative, wobei meist die „ánimas" der in jüngerer Zeit Verstorbenen sowohl Angst auslösen als auch Hilfe erbitten und in Aussicht stellen. Darüberhinaus befinden sie sich an den ihnen sowie den Heiligen vorbehaltenen Orten: Kapelle und Friedhof, über den Hausaltar bis in den Wohnbereich hinein vermittelt, permanent gegenwärtig. Diese Präsenz findet in der Abgrenzbarkeit der genannten Bereiche einen Ausgleich: Kirche und Friedhof sind grundsätzlich verschlossen und der Hausaltar läßt sich abdecken, erfüllt seine Funktion nur dann, wenn sich die Hausbewohner an ihn wenden, meist indem sie ein Gebet sprechen oder eine Kerze anzünden. Darüber hinaus verfügen die „ánimas" und die nicht der „Gloria"

[14] Diesen Grundsatz hörte ich in Telembí vom dortigen „síndico", Alejandro Caicedo auch anläßlich von Heiligenfesten.

[15] Der im 11. Jahrhundert definitiv zugelassene Gedenktag Allerseelen ist schon im europäisch-mittelalterlichen Rahmen als Versuch der Kirche zu werten, ausufernde Individualfrömmigkeit im Bereich des Totenkultes zu kanalisieren und zu kontrollieren. So wurde z. B. der Brauch, Essen für Tote zu bereiten, allmählich durch Geldspenden und Kerzen (!) ersetzt, vgl. Green, 1980: 66, Marcos de Sande, 1950: 140f; Foster, 1960: 201ff; Arbol de Navarro, 1974: 117–126. Foster, 1960: 15f verweist darauf, daß christliche Mission in Lateinamerika genutzt wurde, Orthodoxie vom Brauchtum zu reinigen, nicht alle auch in Spanien vorfindlichen Elemente sind also von dort übernommen worden. Für den andin-indianischen Bereich, vgl. Rösing, 1987: 311–356.

zugehörigen „espíritus“ über den weiten Bereich des Urwalds und der Gewässer (s. 1.5.2.). Von Seiten der Lebenden besteht die Möglichkeit, sie anzurufen, wobei die Grenze zwischen religiös-christlichen und magischen Praktiken nicht zu ziehen ist. Eindeutigkeiten sind im Umgang mit den Totenseelen schwer auszumachen: Aufgrund sozialer Reziprozitätsbeziehungen, d. h. zwischen einzelnen, die sich gegenseitig einschätzen können, besteht die Verpflichtung, einander zu helfen. In zweifacher Weise wird diese positiv gewertete Kommunikation überlagert: einerseits durch die 'Armen-Seelen-Frömmigkeit' der iberischen Popularreligiosität, die ähnliche Verpflichtungen gegenüber einer nicht mehr einzuschätzenden Kollektivität von „ànimas“ aufstellt, und andererseits durch die in Volkserzählungen standardisierte Negativerfahrung des Schreckens bei Erscheinungen einzelner Seelen (s. 2.1.1.).

Von diesen Formen der Kontaktaufnahme ist das Fest Allerseelen zu unterscheiden: es ist der Tag, v. a. die Nacht *aller* „ánimas“ und es ist in besonderer Weise *ihr* Tag und *ihre* Nacht[16]. Diese doppelte Unterschiedenheit macht Schutzmechanismen nötig: der Festverlauf bietet neben dem Interesse, bekannte und sozial verbundene Seelen mit religiös vermittelter Aufmerksamkeit zu bedenken („responso“, Kränze und Kerzen auf Einzelgräbern), diesen Schutz.

Wie bei jedem religiösen Fest erfolgt eine zeitlich-räumliche Kanalisierung, die ihren Ausdruck zeitlich in der Konzentration auf den nächtlichen Rundgang, räumlich in der „tumba“, darüber hinaus auch in Person und Funktion des „animero“ findet. Der Bereich der dörflichen Gemeinschaft bleibt in dieser Weise trotz der massiven Anwesenheit der „ánimas“ überschaubar und kontrollierbar. Der nächtliche Weg vom Friedhof durch das Dorf und die „tumba“ in der Kapelle sind konzentrierte Formen eindeutiger Präsenz: ihnen gegenüber weiß man sich entsprechend zu verhalten. Während der Nacht verhindert man sämtliche Zeichen der eigenen lebendigen Anwesenheit: Licht[17], Bewegung, Sexualität und begrenzt sich auf den Innenraum verschlossener Häuser. Alle Bewohner mit Ausnahme der „animeros“ stellen sich wie tot. Gegenüber der „tumba“ herrschen andererseits spezifisch religiöse Verhaltensweisen wie Gebet und „alabados“ vor, mit denen man auf die Präsenz der „ánimas“ reagiert. Der Unterschied zwischen beiden Formen religiösen Umgangs entspricht in etwa dem zwischen christlich vermitteltem Festinhalt und autochthoner Interpretation desselben.

Die Bedeutung der „animeros“ in diesem Zusammenhang begründet sich nicht wie im Fall der Vorbeter in spezifischen Kenntnissen, die Vermittlung und Kommunikation ermöglichen[18], sondern in ihrer Stellvertreterrolle, die in den Geschichten um den „látigo de las ánimas“ (Rute der Seelen) greifbar wird. Für die Übernahme dieser Rolle treffen sie bestimmte Vorkehrungen: sie verbringen den ersten Teil der Nacht gemeinsam in einem ansonsten nicht bewohnten Haus mit einer Frau in der Rolle einer rituell bedingten „comadre“ (s. 1.4.2.). Zur direkten Begegnung bekleiden sie sich in einheitlicher Weise, machen sich als Individuen unkenntlich, lösen sich auf in ihrer Funktion. Die rituelle Bekleidung ist von christlicher Liturgie beeinflußt, zeigt aber auch Parallelen zur „mortaja“ und zum Taufkleid (s. Anm. 11) und gleicht das Erscheinungsbild der „animeros“ dem der „ánimas“ an.

Diese Maßnahmen verdeutlichen den negativ-gefahrvollen Aspekt der Anwesenheit der Totenseelen, ermöglichen die Kontrolle über den eigenen Lebensbereich (Dorf, Haus) und das Kontinuum der Zeit, und damit den Rahmen für den positiv-konstitutiven Aspekt ihrer massiven Präsenz. Die „ánimas“ lösen nicht nur Angst aus, sondern werden gleichzeitig herbeigesehnt. Auf der

---

[16]Derselbe Unterschied ließe sich im Verhältnis zu den Heiligen zeigen: sie sind ständig präsent, in besonderer Weise jedoch, wenn ihnen ein Fest gefeiert wird.

[17]Im Gegensatz dazu dürfen die Kerzen im „velorio/novenario“ nicht erlischen, s. Anm. 8; vgl. Velásquez, 1961: 26.

[18]In Playa de Oro, wo sich die „animeros“ nicht mehr zur nächtlichen Prozession zur Verfügung stellen, zeigen die Verhaltensweisen der Bevölkerung dennoch ihre Überzeugung von der nächtlichen Präsenz der „ánimas“ auf den Straßen des Dorfes. Andererseits verfügen die „animeros“ nicht über die Kenntnisse, um das Gebet zu leiten, was wiederum die Vorbeter übernehmen (s. Anm. 3/7). Die besondere Last des Amtes der „animeros“ zeigt sich in den mir geschilderten Schwierigkeiten, sich ihrer Aufgabe zu entledigen, vgl. für spanische Tradition Risco, 1946: 414, der im übrigen breite Traditionsstränge bestätigt.

öffentlich-beobachtbaren Handlungsebene dominiert der Wunsch nach Begegnung mit den in sozialen Beziehungen verbundenen Seelen der Verstorbenen, wie es bei der allgemeinen Prozession zum Friedhof, dem für bestimmte Tote persönlich intendierten „doble" und den Gebetsanliegen deutlich wird. Die Bedeutung des Festes aber geht über diese auch unabhängig davon möglichen Begegnungen hinaus.

Der Zug der Seelen, die nachts durch das Dorf ziehen und die einige gesehen zu haben behaupten, ist unbegrenzt und unüberschaubar. Nicht nur die noch erinnerten Totenseelen, sondern alle, die im betreffenden Dorf wohnten und an seiner Geschichte zu irgendeinem Zeitpunkt beteiligt waren, machen sich gegenwärtig; alle Seelen, die in Vergessenheit geraten sind, aber auch die, die nicht mehr erinnert werden können, die „mayores", 'die aus Afrika kamen', 'die in der Sklaverei arbeiteten', die ersten Ayoví, Arroyo, Mina, Caicedo (häufige afroesmeraldenische Familiennamen), die den Anfang setzten und sich nicht nur genealogisch bis zum heutigen Tag fortsetzen. Auch wenn die aktive Erinnerung sie nicht mehr einholen kann und die Volkserzählungen diese Figuren nicht festhielten, sind die „mayores" nicht unbekannt, sie stellen eine idealisierende, rückwärtsgerichtete Verlängerung des Jetzt-Zustandes dar. Im nächtlichen Umzug und auf der „tumba" wird die Geschichte des Dorfes greifbar. Als Präsenz der „mayores" im dargestellten Sinn kann die Festtradition von Allerseelen nur in wenigen Dörfern bestehen: Playa de Oro, Wimbí und Telembí[19], die jeweils für die Siedlungen ihrer Flüsse den Anfang afroesmeraldenischer Geschichte markieren, der alljährlich im Rahmen des Allerseelenfestes gegenwärtig gesetzt wird.

Gegenüber den „ánimas" im Sinne von „mayores" (s. 1.6.1.) wendet man wohl religiöse Verhaltensweisen, Gebete, „alabados", Kerzengaben an. Jeder Gang zum Friedhof beginnt speziell mit einem der Kollektivität der Seelen gewidmeten Gebet, um so zu gewährleisten, daß niemand vergessen wird. Aber diese „ánimas" und mit ihnen die Kollektivität aller bedürfen keiner weiteren Hilfe, um in die „Gloria" zu gelangen, an sie wendet man sich auch nicht mit speziellen Bitten. Beides betrifft, mit Ausnahme der von der 'Armen-Seelen-Frömmigkeit' beeinflußten Formen, die noch persönlich bekannten „ánimas". Bezüglich ihrer Kollektivität steht im Vordergrund ihre Präsenz, auf die man in vorgegebenen religiösen Formen reagiert.

Auch die Eigenständigkeit der „ánimas" – unter dem Aspekt der Furcht schon erwähnt – erhält in dieser Perspektive neue Bedeutung: die „mayores" werden nicht nur erinnert, sondern präsentieren sich selbst – Begegnung geschieht und geht von beiden Seiten aus. Ort dieser Begegnung ist die dörfliche Gemeinschaft, einst von den „mayores" konstituiert, aber im Moment der Begegnung unter Kontrolle der jetzt Lebenden, einer Kontrolle, die nur im Rekurs auf Tradition möglich ist. Die „ánimas" brechen nicht in absoluter Eigenmächtigkeit über das Dorf und jetzige Leben herein, auch wenn sie beides während ihrer nächtlichen Prozession okkupieren, der Lebensraum bleibt von den Lebenden bestimmt und so geschützt. D. h. das Dorf bricht nicht auseinander, auch wenn der Alltagsrhythmus und zutiefst menschliche Vollzüge für die Dauer ihrer Anwesenheit unterbrochen sind.

In diachroner Perspektive verhindert ihrerseits die regelmäßig so sich einstellende Präsenz der „ánimas" und ihre kurzfristige Inbesitznahme der zeitlich-räumlichen Dimensionen ein Auseinanderbrechen: die Dorfgemeinschaft erfährt sich in den Riten des Allerseelenfestes erneut als Teil einer langen Tradition. Sie bezieht sich nicht nur genealogisch zurück auf mit bestimmten Namen verbundene Gründer, sondern bleibt mit ihnen in Beziehung, steht im von ihnen begonnenen Traditionsfluß, erwartet und empfängt sie in dem von ihnen begründeten Lebensraum, den es jetzt gleichzeitig gegen sie zu schützen gilt und aus dem sie sie wieder hinausbegleitet. Hinweise auf diesen Zusammenhang sind die erst in Riten sich vermittelnde Begegnung, die Fähigkeit, die

[19] Ein anderer Akzent ergibt sich im Fall von Punta Venado, Río Cayapa, einem alten indianischen religiös-kultischen Zentrum, vgl. Alcina Franch/Remedius de la Peña, 1979, wo sich keine ausgeprägte Allerseelentradition entwickelt hat. Für Afroesmeraldener verbindet sich der Friedhof, den sie gemeinsam mit den Chachis benutzen, v. a. am Allerseelentag mit der Präsenz der „mayores" beider ethnischer Gruppen, ohne daß dieser mit ausgearbeiteten Riten gedacht würde. In diesem Zusammenhang versteht sich auch der Wunsch der Alten, auf traditionellen Friedhöfen beerdigt zu werden.

Fäden dieser Begegnung in der Hand zu behalten und die häufig kommentierte Freude, mit der die „ánimas“ anläßlich des Festes die „Gloria“ verlassen, um in ihr Dorf zurückzukehren.
Schon im Fall des „velorio/novenario“ wurde ein vergleichbarer Zugang zur Kontinuität sichtbar. Hier stellt er sich umfassender dar, er betrifft nicht nur die zu einem „velorio“ Versammelten, auch wenn sie idealiter die ganze Dorfgemeinschaft über ihre lokalen Grenzen hinaus (Migranten) darstellen, sondern auch das Dorf in seiner räumlich-konkreten Ausdehnung: die „ánimas“ ziehen durch alle, für sie zuvor gesäuberten Straßen. Keiner kann sich ihrer Präsenz entziehen, wie zahlreiche Volkserzählungen bestätigen, auch nicht der, der nicht an sie glaubt. Das hat zum einen Konsequenzen über die Schiene: Erschrecken – negative Folgen (zu 'Strafen', s. 2.2.2.2.), bezieht aber zum anderen alle in den jährlich sich erneuernden Zusammenhalt mit ein. Bekräftigung der Kontinuität ist insofern auch nicht abhängig von den Riten anläßlich zufälliger Todesfälle, sondern ist gebunden an das immer wiederkehrende Datum eines religiösen Festes. Gleichzeitig wird eben durch diese Wiederkehr der Schrecken, der den „ánimas“ und dem gesamten Bereich des Todes anhaftet, in einen bekannten und voraussehbaren Kreislauf der Ereignisse integriert. Die Irreversibilität der Zeit, die der Tod im Einzelfall markiert, wird in der permanenten Wiederkehr des Allerseelentages punktuell aufgehoben[20].

Die Bevölkerung alter und neuer Migrationswellen, die in neueren Dörfern entlang der Flüsse und in Esmeraldas bzw. Guayaquil lebt, partizipiert an der am Allerseelenfest gegebenen Möglichkeit des Rückbezugs durch ihren Besuch auf dem Friedhof. Migranten, denen die Rückkehr nicht möglich ist, entwickeln z. T. indirekte Formen der Partizipation: dort, wo sich in spontanen Ansiedlungen in den Elendsgürteln der Städte rurale Siedlungsmuster aus den Flußgegenden wiederspiegeln, wird anläßlich des 2.11. kommunikativ über Erinnerungen und Erzählungen, Formen der oralen Tradition, ein Teil dessen präsent gesetzt, was in den entsprechenden Dorfgemeinschaften als bekannter, weil idealiter wie jedes Jahr verlaufender Ritus, vollzogen wird. Der je eigene Rückbezug in das Dorf, vermittelt über die Siedlungsmuster und sozialen Beziehungen, weitet sich aus auf den genannten größeren Rückbezug zu den „mayores“ (s. 2.6.2.).

2. 3. 2. 2. Interpretation 2: Leben zwischen Mobilität und Ruhe

Schnittpunkt der Begegnung zwischen Lebenden und „ánimas“ ist die „tumba“ in der Kapelle, der Ort, an dem die Seelen auf ihr Gebet warten[21] und an dem sich die Dorfbewohner zum nächtlichen „velorio“ und morgendlichen Gebet versammeln. Dabei gehört die „tumba“ in gewisser Weise beiden Parteien zu: sie steht in der Kapelle, einerseits per se Raum der Seelen, andererseits als Raum der Heiligen und spezifisch christlich-religiösen Vollzüge auch geschützt und trotz der Ausgrenzung zentraler Teil des Dorfes[22]. Als Aufbau mit sieben Stufen stellt die „tumba“ selbst symbolisch den Ort des Übergangs dar.
Das afroesmeraldenische Allerseelenfest erschöpft sich nicht mit der Begegnung an der „tumba“: die Seelen dringen in ihrem nächtlichen Rundgang in das Dorf vor, die Dorfbewohner betreten in ihrer Prozession am Tag den Friedhof. Jeder – Tote wie Lebende – begibt sich in den Bereich des anderen, auch wenn sich dabei jeder, mit Ausnahme der „animeros“ in der ihm zugeordneten Zeitdimension bewegt. Interessant ist auch die gegenläufige Parallelität: während die Seelen nachts durch das Dorf ziehen, erstarren die Menschen und noch am Tage, wenn ihre Präsenz an der „tumba“ festgemacht werden kann, bewegen sie sich verhaltener in ihrem alltäglichen und rituellen Tun[23].

---

[20] Vgl. Bloch, 1982: 10.

[21] Vgl. ders.: 91.

[22] Vgl. Glazier, 1984: 139

[23] S. die siebenmaligen 'stop and goes', als ritualisierte Form von Bewegung. Allg. zu Prozessionen ('beten mit den Füßen') als beliebter Ausdruck lateinamerikanischer Volksreligiosität, vgl. Buntig, 1969.

Mobilität aber ist ein Ausweis von Leben, hier speziell ein Kennzeichen afroesmeraldenischen Lebens. Ihr Fehlen bedeutet, wie in 2.1.2.1. dargelegt, den Tod, auch wenn der gleiche Tod der Seele des Verstorbenen einen größeren Bewegungsspielraum ermöglicht. Diese Mobilität der Seele wird, wenn sie sich perpetuiert („andar" der Visionen), zum Ausweis des nicht gelungenen Übergangs. Als solche ist sie der Ruhe und dem Angekommensein entgegengesetzt, also dem, was die „Gloria" als 'Ort' eines jeden charakterisiert. Sie ist aber auch gegenläufig zur Mobilität der Lebenden, die auf Begegnung ausgerichtet ist.
Leben ist nur in Beziehung und Mobilität möglich: man gehört zu einem Dorf und partizipiert an dessen Verwurzelung, aber „hay que caminar", man muß auch weggehen, hinausgehen aus dem Dorf, um andere Beziehungen aufzunehmen, und – was in der jüngsten Migrationswelle nicht mehr möglich scheint – wieder zurückkehren (s. 1.3.2.). Afroesmeraldenisch stellt sich Leben in Bewegung und im Rückbezug auf eine in dyadischen Beziehungen vernetzte Gemeinschaft dar, solange bis der Radius der Mobilität den wortwörtlichen Rückweg, damit aber nicht schon automatisch den gedachten und erinnerten Rückbezug, ausschließt. Die Migration in die Stadt bedeutet Weggehen. Ein Weggehen, das meist nur die gewünschte, für ein paar Tage zu realisierende Rückkehr kennt. Eine noch definitivere Form des Weggehens geschieht im Tod und der anschließenden Reise in die „Gloria" – und selbst hierfür stellt Allerseelen institutionalisiert eine Möglichkeit punktueller Rückkehr dar.

Ziel der Seele, ihrer Reise und der sie begleitenden Riten ist „su lugar", der ihr bestimmte Ort, eine Form von Beständigkeit und Ruhe, die afroesmeraldenisches Leben weder historisch noch präsentisch aufweisen konnte und kann. Dieser Definitivität und Zugehörigkeit entspricht keine Unbeweglichkeit und in der Folge Beziehungslosigkeit. Das zeigt sich in jeweils an bestimmte Adressaten gerichteten Erscheinungen, die ihren Ausdruck meist in Geräuschen, d. h. Effekten, Wirkungen von Bewegung finden, aber v. a. in der Vehemenz ihrer Präsenz an Allerseelen. „Animas" erscheinen, ohne allerdings dabei ihre Rückkehr zu gefährden, ihr Rückweg zur „Gloria" ist, einmal erreicht, nicht mehr zu unterbinden.
Der Tod als in der menschlichen Daseinsform unwiderruflicher Weggang aus der dörflichen Gemeinschaft bedeutet, betrachtet man die zentralen Attribute, die afroesmeraldenische Riten den „ánimas" zuordnen, keine absolute Trennung, keine völlig andere Existenzweise: die „ánimas" erscheinen weiterhin in Formen des Lebens, das sich in Mobilität erweist[24]. In gleicher Weise wie der „Gloria" zeigen sie sich ihrer dörflichen Gemeinschaft weiterhin zugehörig, auch dies ein Zeichen von Leben.
Die absolute Ruhe, zweifelsohne eine geschichtlich entwickelte Zielperspektive ist konkret nicht zu realisieren, sie kann sich selbst in religiösen Vorstellungen nicht durchsetzen. Die Seelen der Toten sind nicht so weit von den Lebenden entfernt, unterscheiden sich nicht so sehr von ihnen, als daß sie ohne Bewegung und Beziehung vorgestellt werden könnten. Sie partizipieren an beiden afroesmeraldenisch entwickelten Grundkategorien menschlichen Lebens. Damit prägen sie die Gloria als menschlich faßbaren und für Menschen erreichbaren Ort und entziehen sich selbst nicht absolut (s. 1.5.; 2.1.2.3.; 2.6.).
Dieser Zusammenhang läßt sich auch umgekehrt darstellen: Afroesmeraldenisch ist gerichtete Mobilität[25] einerseits eine geschichtlich erlittene Kategorie, erfährt aber als menschliche andererseits ihre Bestätigung, indem sich die „ánimas" als „mayores" eben durch Mobilität manifestieren. Afroesmeraldenische Existenzweise, bedingt durch historische und sozio-ökonomische Entwicklungen auf der Makroebene wird somit der Zufälligkeit entzogen und bestätigt. Das

[24]Selbst Heilige werden nicht ausschließlich in der „Gloria" vorgestellt, s. 2.2.1. In afroesmeraldenischer Religiosität ist nur Gott, eine ohnedies nicht klar umgrenzte Kategorie, unbeweglich; zum Unverständnis gegenüber der Gottessohnschaft, s. 2.4.2.

[25]Gerichtete Mobilität unterstellt kein Programm, sondern basiert auf Erfahrungen von Flucht und Migrationsbewegungen; immer erfolgte eine Ausrichtung auf bessere Lebensbedingungen und gleichzeitig auf neue Beziehungen, die Zugänge dazu eröffnen könnten.

heißt auch, Mobilität und sich zurückbeziehende Zugehörigkeit werden als vereinbar ausgewiesen. Dem „caminar" und der Migration wird der Charakter der Definitivität aberkannt, sie werden mit dem Rückbezug zur dörflichen Gemeinschaft, wo die Begegnung mit den „ánimas" stattfindet, und in deren Verlängerung zu einem gesetzten Anfang einerseits und der „Gloria" andererseits vermittelt.
Dieser sich konkret äußernde Rückbezug der „ánimas" bewirkt noch ein weiteres: in 2.1. und 2.2. wurde deutlich, daß die „Gloria" ein positiv gewertetes Ziel darstellt. Gleichzeitig kehren die „ánimas" von dort periodisch und spontan wieder zurück[26], d. h. selbst vor dem Hintergrund der „Gloria" erfährt das Leben im hier und jetzt und in seiner afroesmeraldenischen Gestaltung eine eindeutig positive Aufwertung, die, wenn auch scheinbar gegensätzlich, sich dadurch abermals bestätigt, daß es gelingt, den eigenen Lebensraum als Raum der Lebenden vor den „ánimas" zu schützen.

2. 4. KARFREITAG – DER SANTO STIRBT

2. 4. 1. Dichte Beschreibung der Karfreitagsriten

Karfreitag – Höhepunkt der Feier der Karwoche stellt einen besonderen Tod dar, den Tod Jesu Christi, d. h. afroesmeraldenisch: eines „Santo„ (Heiligen); wie dieser Tod dramatisiert, miterlebt, gefeiert und dabei gedeutet wird, soll an den Vollzügen in Playa de Oro und Wimbí, am Río Santiago, Dörfern, die auf die Gründung von Sklavenminen zurückgehen, und Telembí, der ersten afroesmeraldenischen Dorfgründung am Río Cayapa, dargestellt werden. Wo dagegen Amtsträger und erst in jüngster Zeit von der Kirche Beauftragte religiöse Feste strukturieren, sind die im folgenden zu nennenden Riten kaum noch bekannt. Geschichte und Ursprung der traditionellen, afroesmeraldenisch umgedeuteten Feiern sind im Katholizismus Südspaniens und im missionarisch-didaktischen Bemühen seit dem 16. Jahrhundert zu suchen[1].
Karfreitag ereignet sich nicht überraschend, eine lange Vorbereitungszeit leitet die Karwoche ein. Nicht nur weil ein mehrtägiges Fest intensiver ökonomischer Vorbereitungen bedarf (s. 2.3.1.), oder weil das Kirchenjahr eine mit Aschermittwoch einsetzende Bußzeit[2] vorschreibt, sondern auch weil die Bedeutsamkeit des Festes im Vorfeld Verhalten und Vorstellungen prägt: So verlangt z. B. die Überzeugung, daß in der Karwoche die Hexen verstärkt fliegen, besondere Vorsichtsmaßnahmen für schwangere Frauen und kleine Kinder (s. „niños de virtud", 1.5.2.). In gleicher Weise verdichtet sich die Präsenz all jener Wesen, die die Umwelt beleben (s. 1.5.1.), je mehr man sich der Karwoche nähert. Der Tod des „Santo" – Moment höchster religiöser Verdichtung – prägt die Atmosphäre, allerdings nicht eindeutig religiös-christlich.
Wo die österliche Bußzeit keine Beachtung findet, setzt die religiös strukturierte Vorbereitungszeit, eine Art Osternovene, mit dem „Viernes de Dolores" (Schmerzensfreitag der Passionswoche) ein. Bis zu diesem Zeitpunkt müssen Friedhof, Straßen des Dorfes und eigene Grundstücke von Unkraut gesäubert sein. Die notwendige und zunehmend schwieriger werdende ökonomische

---

[26] Vgl. bestimmte Aussagen wie: „Die Toten sind die eigentlich Lebenden" oder afrikanisch: „Unser Glück kommt vom Ahnenkultplatz", Ittmann, 1956: 387.

[1] Eine ausführliche Schilderung mit Anfügung sämtlicher verwandter Texte, findet sich in meinem spanisch verfaßten, unveröffentlichten Forschungsbericht von 1986; auf ihm basiert Speiser, 1987; teilweise Ramos, Sánchez, Savoia, 1987 (pastoral-liturgische Aufarbeitung). Zur spanischen Traditionsgeschichte, vgl. punktuell: F. Gutiérrez, [2]1980; Iribarren, 1946; M. Castellanos, 1953; García Sanz, 1948; V. Fuente, 1841; Foster, 1960; Suárez Piñeda, 1962; zu liturgischen Texten, vgl. García de Diego, 1950.

[2] Aschermittwoch und die österliche Bußzeit haben geringe Bedeutung. Der Aschenritus bedarf eines Priesters, und eine Zeit der Abstinenz ist sinnlos in einer Situation permanenter Mangelernährung. In einigen Dörfern ist es üblich, an den Freitagen der Fastenzeit einen schwach besuchten Kreuzweg zu beten. Das große Fest zu Ehren der Schutzpatronin von Playa de Oro, das alljährlich am Aschermittwoch stattfindet, geht auf ein Gelübde („manda") anläßlich einer Überschwemmung zurück.

Vorbereitung erlaubt allerdings keine kontinuierliche Teilnahme an gemeinschaftlich- religiösen Vollzügen vor dem Mittwoch der Karwoche, dem eigentlichen Festbeginn. Dies gilt v. a. für Dorfgemeinschaften, die traditionellerweise verstreut siedeln und erst anläßlich der Feste im zentralen Dorf zusammenkommen. Auch wenn bestimmte Tage nicht mit einem gemeinsamen Gebet oder Ritual begangen werden, markieren sie doch bekannte Einschnitte: Nach der Verhüllung der bildlichen und plastischen Heiligendarstellungen – entweder am Gedenktag des Hl. Josef, 19. März, oder am Lazarussonntag, zwei Wochen vor Ostern – ist es traditionell nicht mehr erlaubt, laute Musik zu machen oder zu hören und zu tanzen.
Nur bis zum Mittag des Karmittwochs geht man der alltäglichen Arbeit nach, danach ist es untersagt, Tiere zu schlachten, Holz und Kokosnüsse zu spalten, schnell zu laufen oder Kinder zu schlagen[3]. Mit der „tiniebla" (Gebet in der Dunkelheit, s. u.) am Mittwochabend, die in gleicher Weise am Donnerstag und Freitag wiederholt wird, setzen die Riten der Karwoche ein, die bis zum Samstagmorgen das Leben der Dorfgemeinschaft prägen. Selbst die Essenszeiten werden in den Pausen zwischen den Riten mit den hölzernen Lärminstrumenten, die in diesen Tagen die Glocken ersetzen, angekündigt. Es herrscht ein anderer Rhythmus vor, geprägt vom Geschehen um den Tod Jesu, das nicht nur erinnert, sondern hier und jetzt mitvollzogen wird.

Die Aktivitäten des Gründonnerstag verstehen sich z. T. als Vorbereitungen auf Karfreitag: In Playa de Oro wird eine Hütte aus Palmblättern am oberen Ende des Dorfes errichtet, die Christusfigur von ihrem Platz am Altar genommen, wie alle Heiligenfiguren vor ihrem Fest von den Frauen mit Watte und Parfum gesäubert und wie ein Gefangener, d. h. mit herunterhängenden, zusammengebundenen Armen, neben der Eingangstür der Kirche befestigt. Ebenso wie in Telembí werden auch die Äste und Blätter zur Errichtung des Kalvarienberges geschnitten und bereitgestellt und die Figuren des Hl. Johannes und der schmerzensreichen Darstellung Mariens (im folgenden: San Juan und Dolorosa), zentrale Begleitfiguren aller Riten, in schwarz gekleidet mit einer Almosenschale an der Eingangstür der Kapelle aufgestellt. Der gesamte Altarraum, aus dem auf diese Weise die wichtigsten Figuren, d. h. Akteure, entnommen wurden, ist mit einem schwarzen Vorhang abgetrennt. Neben den Vorbereitungen ist eine festgelegte Anzahl von Kreuzweggebeten vorgesehen, für die, wie auch für die weiteren Zusammenkünfte in der Kirche bestimmte Lieder und Gebetstexte, zum großen Teil alten Devotionalbüchern entnommen, prägend geworden sind[4]. Während die Beteiligten davon überzeugt sind, alles genauso darzustellen, wie es sich gemäß der biblischen Überlieferung vollzogen hat, erstaunt den Außenstehenden die geringe tatsächliche Dramatisierung. Direkte Dramatisierung wird durch das Rezitieren bestimmter Texte zu genau festgelegten, weil so in der biblischen Tradition vorgegeben Zeitpunkten ersetzt.
Während – laut Informanten – sich früher immer Frauen fanden, die den gefangengenommenen Jesus mit „alabados" in den Zeiten begleiteten, in denen keine allgemeinen Versammlungen in der Kirche stattfanden, sind es heute nur zwei Wächter, meist jüngere Männer, die mit Macheten und Gewehren bewaffnet sich dabei ablösen, die Jesusfigur zu begleiten und gleichzeitig zu beschützen. Diese Wächter gehören der „tropa" (Truppe, s. u.) an, stellen also gemäß der biblischen Tradition römische Soldaten dar; erfüllen aber auch eine afroesmeraldenisch betrachtet wichtige Funktion: sie begleiten den Sterbenden und später toten Christus und garantieren somit, daß er zu keiner Zeit alleine gelassen wird und sich niemand ihm unbefugt nähert.
Nach der „tiniebla" des Gründonnerstag geht man nicht mehr nach Hause, das „Velorio" beginnt. Unterbrochen von der festgelegten Anzahl von Kreuzweggebeten, werden während der ganzen Nacht „alabados" gesungen, die sich thematisch zu einem beachtlichen Teil direkt mit dem Fest befassen. In Telembí ist das „Velorio" von Donnerstag auf Freitag, als Jesus noch nicht gestorben war, der Dolorosa gewidmet. Da afroesmeraldenische Feste immer einen „dueño" haben, der von

[3]Schläge für Kinder, auch mit einer Rute („látigo"), sind eine übliche Erziehungsmaßnahme; am Ostersonntag besuchen alle Kinder ihre Paten, die ihnen, solange sie noch relativ klein sind, den „látigo de Pascua" geben.

[4]S. 2.3.1., Anm. 4. Keine Beachtung findet im traditionellen Ablauf Fußwaschung und Abendmahl.

der Dorfgemeinschaft bei der materiellen Ausstattung des Festes unterstützt wird, übernehmen die Frauen die Verantwortung, das Nötige, v. a. den Zuckerrohrschnaps, bereitzustellen[5].

In Playa de Oro wird das „Velorio" um Mitternacht mit einem Topos unterbrochen, der sich durch die Feier der ganzen Karwoche zieht: der Suche Marias nach ihrem Sohn. Begleitet von dem im Rahmen der Karwoche häufig gesungenen Lied „Por el rastro de la sangre" (M1)[6], ein kirchlich vorgegebener, aber leicht abgeschliffener „alabado", der diese Suche thematisiert, zieht die Prozession der Frauen mit den Statuen der Dolorosa und San Juans durch das Dorf:

„Bajó Maria de su trono, le preguntó a Magdalena: 'Me has visto pasar a mi hijo presionado en cadenas?'"	Maria stieg von ihrem Thron, fragte Magdalena sodann: 'Hast du meinen Sohn gesehen, der in Ketten geht gefangen?'

Der zitierte Vers zeigt, mit welcher Leichtigkeit sich zeitliche und konzeptionelle Ebenen (Thron – in Ketten) durchdringen und das längst vergangene Geschehen in eine Gegenwärtigkeit tritt, in der wiederum die Afroesmeraldener selbst die Dolorosa auf ihrem Weg begleiten und an ihrer Suche teilnehmen.
Ein anderer Vers betont die afroesmeraldenisch so bedeu tungsvolle Begleitung zum Sterben (s. 2.1.1.), die für die Akteure besonders als Bedürfnis der Mutter angesichts des Todes ihres Sohnes verständlich und nachvollziehbar ist.

„La virgen de los dolores también iba por allá, iba a ver la muerte de su hijo y ella no alcanzó a llegar."	Die schmerzensreiche Jungfrau war auch zugegen, im Tod ihn zu begleiten, jedoch sie kam zu spät.

Die Prozession der Dolorosa wird von einem Teil der „tropa", wie von einer Eskorte, begleitet, die in allen zentralen Momenten des Geschehens auftritt.

Die „tropa" besteht aus Männern und männlichen Jugendlichen, die sich freiwillig mit Stöcken, Gewehren und Macheten bewaffnen und einem Truppenführer unterstellen, der zumindest im Bewußtsein der Dorfbewohner an den Festtagen die zivile Autorität ersetzt[7]. Sie soll – und dies ist vielleicht ihre originäre Bedeutung – die Gruppe der Soldaten darstellen, die Jesus gefangengenahm[8]. Ihre Funktionen variieren aber von der Eskorte über Fahnenträger, die die Vollzüge mit der Christusstatue bedecken und so verbergen bis zu einem festlich-fröhlichen Element der „parranda", des Umzugs durch das Dorf am Ostersonntag. Ihr Effekt wird v. a. durch lautes, rhythmisches Marschieren , begleitet von Pfiffen und dem Aneinanderschlagen von Holz- oder Metallgegenständen, ebenso wie durch ihr geordnetes Auftreten erwirkt. Als bewaffnete Vertreter der Macht sind sie teilweise selbst Akteure, teilweise dramatisierendes Element der Riten. Eine spezielle Ordnungsfunktion übernehmen sie gegenüber den „cucuruchos", das sind

---

[5] Zur Verteilung von Aufgaben und Rollen unter Frauen und Männern, vgl. Whitten 1974a, der aber die durch den kirchlichen Kalender festgelegten Feste nicht mitberücksichtigte, s. 2.3.1., Anm. 11: „madrina de las ánimas".
Zu den Wächtern, vgl. M. Castellanos, 1953: 332; er stellt einige Elemente, einschließlich Texte von „alabados" vor, die in Esmeraldas in der gleichen Weise auftauchen, ibid: 335f. „Velorio" (großgeschrieben) am Karfreitag ist zu unterscheiden von „velorio" (kleingeschrieben) für einen Verstorbenen, s. 2.1.

[6] Vgl. Marcos de Sande, 1959: 159f (Cáceres) und Beutler, 1977 (Kolumbien).

[7] Die Annahme, daß zentrale Gestalten eines Festes die zivile Autorität ersetzen, wiederholt sich in anderen afroesmeraldenischen Festen gleichfalls, wie z. B. die Anführerin des Epiphanie-festumzuges; zu rituellen Umkehrungen, vgl. Duerr, 1982: 47f; 88f.

[8] Vgl. Abbildungen in Caro Baroja, 1957: 28/29 in spanischen Prozessionen unterschiedlicher „pasos". Gemäß F. Gutiérrez, 1980: 242 traten die „centurios romanos" in der Karwoche in Sevilla zum ersten Mal 1799 auf.

mit getrockneten Blättern behängte und mit Kartonmasken verkleidete Gestalten, die sich mit Stöcken und Steinen zur Wehr setzend in zentralen Momenten am Karfreitag und Ostersonntag in die Kirche eindringen und mehr oder weniger gewaltsam versuchen, sich der Christusfigur zu nähern[9]. Die „tropa" muß sie überwältigen und aus der Kirche bringen. Wenngleich es den „cucuruchos" immer gelingt, Schrecken und Angst unter den Anwesenden zu verbreiten, werden sie dennoch als beliebtes Element der Dramatisierung entgegen dem Drängen pastoraler Ritenbereinigung beibehalten.

Während die Prozession der Dolorosa hinter der Kirche vorbeizieht, rauben die „Santos Varones" (heilige Männer, s. u.) die Christusstatue und bringen sie zum „depósito", der Blätterhütte, die am Rande des Dorfes aufgebaut wurde. Die Dolorosa kommt zu spät in die Kirche zurück und findet ihren Sohn nicht mehr, während die „tropa", ihre Funktion als Ordnungsmacht wahrnimmt, die „Santos Varones" und die Wächter zum „depósito" führt und verhört. Mittlerweile ist die Christusfigur in der Palmblätterhütte schon mit Stricken festgebunden und nicht mehr Subjekt/Objekt von Handlungen sondern Objekt der Verehrung: Jeder kann gegen eine Spende die Hütte betreten, um den gefangengenommenen Christus zu betrachten und zu beten. Bis zum Morgengrauen bleiben jeweils vier Wächter bei der Hütte, meist von einer weiteren Gruppe von Männern begleitet, während die Frauen und einige wenige Männer in der Kirche das „Velorio" fortsetzen.

Die „Santos Varones" sind vier bis sechs Männer, die in den Dramatisierungen der Karwoche für alle rituellen Vollzüge, die direkt die Figur Christi betreffen, verantwortlich sind. Bezüglich biblischer Überlieferung führen sie sich auf Josef von Arimathea und Nikodemus zurück, von denen berichtet wird, daß sie den Leichnam vom Kreuz abnahmen und begruben (Mk. 15,42–46; Joh. 19,38–42). Da die Rolle Jesu, von wenigen Ausnahmen abgesehen, von der Statue übernommen wird, treten die „Santos Varones" immer dann auf, wenn mit dieser Figur etwas geschehen soll. Ihre wichtigste Funktion ist die Kreuzabnahme („desenclave") am Abend des Karfreitags, wobei die einzelnen Handlungen durch den Text des entsprechenden Liedes bestätigt werden. Ihr Erscheinungsbild ähnelt dem der „animeros/panteoneros": lange weiße und graue Röcke oder Kleider und Kopfbedeckungen in den gleichen Farben. In besonderer Weise wird von den „Santos Varones" erwartet, daß sie ihre Aufgabe mit entsprechender Würde und Respekt vor den Heiligen durchführen, d. h. sich v. a. nicht betrinken.

Zurück zum Festablauf:
Nach einer Pause schließt sich dann noch am Freitag Vormittag ein kleiner Ritus an, bei dem – entsprechend dem offiziell katholischen Ritual der Kreuzenthüllung – die mit Tüchern bedeckten Figuren und Bilder enthüllt werden. Auch der große schwarze Vorhang, der den Altarraum abtrennt, öffnet sich für einen Moment, während alle Beteiligten einen für dieses Ritual vorgesehenen „alabado" singen und eine kleine Geldspende geben[10].
Den Rest des Vormittags widmen die Männer der Konstruktion des Kalvarienberges in der Kirche. Mit den schon geschnittenen, einige Meter hohen Ästen der Kokos-, Tagua- und

---

[9] „Cucuruchos" als Ausdruck karnevalistisch-schelmischen Protests oder Gegengewichts, s. auch die drei Marien, Anm. 12; vgl. Hoyos Sainz, 1945: 38; Arbol Navarro, 1974: 126. Die Bezeichnung „judíos" (Juden) für die „cucuruchos" entspricht der judenfeindlichen Tradition liturgischer Ostertexte bis zum II. Vatikanischen Konzil. Nachempfinden angeblich jüdischer Bräuche wird in Esmeraldas für die Verkleidung der „Santos Varones" als Begründung angegeben.
„Cucuruchos" treten als belebendes Element auch zum Epiphaniefest auf, wo sie – in gleicher Weise verkleidet – von Haus zu Haus ziehen und die Bewohner mit allerlei Schabernack zu einer Spende zwingen.

[10] Diese Feier hat verschiedene Namen: „descubrimiento" (Enthüllung), „oración de la cruz" (Kreuzverehrung), „lavatorio" (Waschung, Anklang an die Fußwaschung, worauf kein Element der Feier schließen läßt). In Telembí kommt dem Akt des Almosenzahlens größere Bedeutung zu: nur Männer sind zugelassen, die je zu zweit, einander die Hand gebend, sich dem Kreuz in einem Wechsel von Schritten und Kniebeugen nähern und sich ebenso wieder entfernen, nachdem sie ihre Spende in eine Schale gelegt und diese oder das Kreuz geküßt haben.

Chíperopalmen wird vor dem schwarzen Vorhang eine Art Wand errichtet und vor diese ein ebenso hohes Holzkreuz aufgestellt. In Telembí wird der Corpus schon während der Vorbereitungen am Kreuz befestigt, in Playa de Oro erst später, im Rahmen eines rituellen Vollzugs. Häufig hängen Frauen und Kinder noch nicht ausgereifte Kokosnüsse an die Äste des Kalvarienberges, die bis zum Karsamstag angeblich süß werden.
Diesen Vorbereitungen folgt die „sentencia", eigentlich Verurteilung, die in Telembí und Playa de Oro aus einem erneuten Kreuzweggebet besteht, in Wimbí aber zu einer theatralischen Darstellung des biblisch tradierten Prozesses ausgebaut ist[11]. Im Anschluß an die „sentencia" verbleiben einige Frauen in der Kirche und singen „alabados". Gleichzeitig bewachen erneut zwei Wächter den Kalvarienberg. Für den weiteren Verlauf der Feier werden die zeitlichen Angaben des biblischen Textes genauestens beachtet; die sich anschließende Beschreibung konzentriert sich auf die Abläufe in Playa de Oro.

Um die Mittagszeit beginnen zwei Prozessionen: die eine mit San Juan und der Dolorosa, begleitet von den Frauen geht von der Kirche aus und die andere mit der Christusfigur, den „Santos Varones" und der „tropa" bricht vom „depósito" her auf. Die Christusfigur wird hierfür mit Schnüren und Seilen an die Tragbahre gebunden und scheinbar von Vertretern der „tropa" gezogen. Es ist der Zug eines Gefangenen, der sich nicht mehr zur Wehr setzt, begleitet von Simon von Cyrene, dargestellt von einem Dorfbewohner, der einen Kreuzbalken trägt. Weiterhin treten 'die drei Marien' auf, vom Namen her eine Anspielung auf die Auferstehung, aber ohne klare Funktion im Festablauf; sie werden von drei Frauen dargestellt, die sich hierfür bunt (!) verkleidet haben[12]; außerdem zwei verkleidete Gestalten, die, ebenfalls an Seilen geführt, die Gefangenen darstellen, die mit Christus gekreuzigt wurden. Der Zug des Gefangenen läuft schweigend zum Marschrhythmus der „tropa", der der Frauen singt das kirchliche Lied „Sangre Preciosa". An einer Kreuzung gelingt endlich die Begegnung zwischen Mutter und Sohn und wird zu einem Dialog dramatisiert, in dem Simon von Cyrene die Rolle Jesu, ein Mann aus dem Dorf eine Art Vermittlerrolle übernimmt und die Dolorosa schweigt. Thematisch behandelt der Dialog den in der gesamten Darstellung dominierenden Aspekt des Leidens und die Rolle der Frau und Mutter als mit ihren Kindern Mit-leidende, die von den anwesenden Frauen in spontanen Kommentaren bestätigt wird.
Der Dialog geht mit der Erwähnung der Kreuzigung über in den Ruf der Massen, Jesus zu kreuzigen. Sowohl die Frauen, als auch die „tropa", beides Begleiter der entsprechenden Zentralfiguren in den Prozessionen, wechseln ihre Rollen, werden zu einem Teil der Volksmassen, die Jesu Kreuzigung fordern. Die Prozessionen setzen ihren gemeinsamen Zug zur Kirche fort, die Beteiligten wiederholen ihren Urteilsruf, die „tropa" schießt, die Stimmung spitzt sich dramatisch zu, während die Frauen erneut einen jetzt der oralen Tradition entstammenden „alabado" singen (M2a/b als mögliche Beispiele). Die „tropa" begleitet den Gefangenen in die Kirche und die „Santos Varones" heften ihn – bedeckt von den Fahnen der „tropa" so schnell ans Kreuz, daß, als die Dolorosa mit San Juan die Kirche betritt, Chistus schon gekreuzigt ist.
Rechts und links unter dem Kreuz verbleiben beide Heiligenfiguren zusammen mit zwei Wächtern, bis sich um ein Uhr mittags die Bevölkerung erneut in der Kirche zusammenfindet, um die Stunde des tatsächlichen Todes Jesu, die am massivsten besuchte Feier der 'sieben letzten Worte' („las siete palabras") zu begehen:
Im Wechsel singt eine Gruppe aus der Sakristei und der Rest der Anwesenden strophenweise zwei verschiedene Lieder, die erneut das Leiden Jesu beschreiben. Bei den sieben letzten Strophen werden gleichzeitig die einer mittelalterlichen Tradition entnommenen 'sieben letzten Worte' Jesu verlesen, wobei das siebte mit seinem Tod zusammenfällt. Währenddessen wird der

[11] Der Feier in Wimbí konnte ich persönlich nicht beiwohnen, sie ist mir nur aus Informantenberichten bekannt; in ihre nicht veröffentlichte Darstellung durch C. Mosquera hatte ich leider keinen Einblick.

[12] Vgl. Abb. in Caro Baroja, 1957: 48/49, ebenfalls ohne nähere Deutung, die drei Marien sind hier schwarz gekleidet; zur Bedeutung, s. Anm. 9. Ramos, Sánchez, Savoia, 1987: 100 verweisen darauf, daß sämtliche biblisch überlieferte Begegnungen Jesu mit Frauen in der Karwoche zusammengefaßt sind.

Kalvarienberg von hinten zunehmend heftiger bewegt, mit unterschiedlichsten Hilfsmitteln wird Lärm erzeugt, Schießpulver entzündet, das mit seiner Rauchentwicklung das Erdbeben darstellt. In Telembí wird zusätzlich eine einzelne helle Glocke, die „agonía" (Todeskampf) immer schneller geläutet. Gleichzeitig marschiert die „tropa" mit sich steigernder Eindringlichkeit. „Longino" [13] kommt von draußen mit einer Lanze, die er während der 'sieben Worte' vor der Christusfigur hin- und herbewegt, um sie ihm im Moment des Todes in die Seite zu stoßen. Geräusche, Bewegungen und Rhythmen steigern sich bis zum Moment des Todes, in dem die „tropa" vergleichbar mit der Figur des biblischen Hauptmanns (Lk. 23,47) zum Stillstand kommt, niederkniet und hinter dem Kalvarienberg zwei auf lange Bambusrohre gesteckte Kerzen als Zeichen der Sonnen- und Mondfinsternis plötzlich erlöschen.
Damit, oder wie in Playa de Oro mit einem Abschlußgebet, endet die Feier. Die beiden Wächter bleiben bei dem noch ans Kreuz gehefteten, toten Christus, während einige Frauen im hinteren Teil der Kirche das „santo sepulcro" (heiliges Grab, Sarg) schmücken. Er wird, wie jeder Sarg, innen mit weißem Stoff ausgelegt, erhält aber von außen einen vielfältigen und bunten Schmuck, wie er für einen erwachsenen Toten undenkbar, allenfalls für einen „angelito" möglich, aber nicht üblich ist. Um den hölzernen mit Blumen und buntem Papier geschmückten Sarg herum, über den jede größere Kapelle nur für den Karfreitagsritus verfügt, werden zahlreiche Kerzen für eine spätere „iluminaria" (s. 2.2.1.) aufgestellt.
Nach Einbruch der Dunkelheit findet zum dritten und letzten Mal die „tiniebla" statt, strukturell wie am Mittwoch und Donnerstag, aber mit größerer Beteiligung und Dramatik.

„La tiniebla se la hace para recordar la muerte de Jesús donde hubo tanta oscuridad."

Wir feiern die „tiniebla", um uns an den Tod Jesu zu erinnern (uns hineinzuversetzen), bei dem so viel Dunkelheit herrschte.

Solche Erklärungen machen die Motivation v. a. am Karfreitag verständlich, da man den Moment des Todes gemeinsam gefeiert, d. h. vollzogen und nicht nur erinnert hat. Nach dem mit zahlreichen Zusatzgebeten ausgeschmückten Rosenkranzgebet, wie es an jedem Vorabend eines großen Festes gebetet wird, werden bis auf 14 oder 7 Kerzen alle Lichter gelöscht. Man betet – ähnlich wie in der letzten Nacht des „velorio/novenario" (s. 2.1.1.) – 14 bzw. 7 mal Vater Unser und Ave Maria und löscht je eine Kerze. Nachdem die letzte Kerze gelöscht wurde und absolute Dunkelheit herrscht, ziehen sich die Vorbeter in die Sakristei zurück, die „tropa" tritt ein und beginnt zu marschieren, die Kirchentür wird geschlossen und für keinen weiteren Besucher geöffnet. Die Vorbeter singen von der Sakristei aus einen kirchlichen „alabado", auf den die versammelte Gemeinde jeweils antwortet:

„Pésame Señor de haberte ofendido;
por tu pasión y muerte misericordia te pido." (s. M3)
Auf mir lastet, oh Herr, beleidigt dich zu haben,
um Leid und Tode dein, bitt' ich um dein Erbarmen.

Die Atmosphäre ist beklemmend, man kann weder hinaus noch hinein, muß durch diese Finsternis hindurch. Nach dem Lied erbitten sich die Vorbeter im ritualisierten Wechselgebet erneut Einlaß in die Kirche, entzünden wieder die Lampen und Kerzen und stimmen ein abschließendes Lied an.

In der Nacht feiert man abermals ein „Velorio", nun tatsächlich das „Velorio" des toten Christus. Ähnlich wie anläßlich eines Todesfalls kommen auch hier möglichst viele Beteiligte zusammen, um den Toten nicht alleine zu lassen. Man bringt Gaben, meist Kerzen oder Schnaps mit. In

[13] Vgl. LThK, 1961: VI, 1138: der Soldat, der die Seite Jesu durchstach, bzw. der Hauptmann, der die Kreuzigung überwachte, heißt in den Pilatusakten (Nikodemusevangelium) Longinus.

besonderer Weise sind die „Santos Varones" für dieses „Velorio" verantwortlich. Auch in vielen anderen Dörfern, die die oben beschriebenen Riten nicht oder nicht mehr kennen, wird in dieser Nacht ein „velorio" gefeiert, das Christus als ein Mitglied des Dorfes erscheinen läßt, auf dessen Tod man nur in dieser Weise reagieren kann[14].

Gegen zehn Uhr wird das allgemeine „Velorio" unterbrochen, der geschmückte Sarg steht in der Mitte der Kapelle, nach einigen einleitenden Gebeten singt man im wiederholten Wechsel mit einer Gruppe in der Sakristei mit verstellten Stimmen den „alabado": „La madre muy dolorosa" (M4)[15], der die rituellen Vollzüge im Text vorwegnimmt und als eine Art Drehbuch für die Kreuzabnahme („desenclave") fungiert.

San Juan und die Dolorosa stehen rechts und links neben dem Sarg, gleichzeitig werden hinter dem Kalvarienberg dieselben Geräusche und Bewegungen produziert, wie anläßlich des Sterbens Jesu: mit anschwellender Lautstärke verschiedenster Geräusche bewegt sich der Berg in immer bedrohlicherer Weise.

Während man den Vers „Salgan los Santos Varones" (Kommt heraus, heilige Männer) singt, kommen diese und knien, jeder mit einer Kerze in der Hand vor dem Kreuz nieder; bei „sacan/-quen los sagrados/divinos clavos" (sie ziehen/zieht die heiligen/göttlichen Nägel heraus), besteigen sie eine Leiter und beginnen die Christusfigur vom Kreuz abzunehmen. Hier unterbricht der Gesang kurz, die „tropa" stürzt herein, die Fahnenträger bedecken das Geschehen am Kreuz. Bevor die Figur in den bereitgestellten Sarg gelegt wird, wird sie mit „en los brazos de María en una sábana envuelta" (in den Armen Mariens, in ein Leintuch gehüllt) der Dolorosa scheinbar auf den Schoß gelegt. Schon während der Kreuzabnahme tauschten die „Santos Varones", von den Fahnen bedeckt, den roten Lendenschurz, den die Christusfigur seit der Gefangennahme trug, gegen einen schwarzen aus und hüllten sie – gemäß den eigenen Bestattungsriten – in ein weißes Leintuch.

Zumindest in Playa de Oro hatten die Bewegungen des Kalvarienberges sich so zugespitzt, daß dieser, sobald die Christusfigur abgenommen war, zusammenstürzte; ein Vers eines der oralen Tradition entstammenden „alabado" verweist darauf:

„Vamos Santa Brígida,	Gehen wir, Heilige Brigitte,
vamos a la cruz,	gehen wir jetzt zum Kreuz,
se cayó el Calvario,	der Kalvarienberg ist gefallen,
se cayó la cruz."	das Kreuz ist gefallen.

Wer Kokosnüsse angebracht hatte, sucht diese jetzt, jeder aber nimmt sich ein paar Palmblätter mit, um nach Abschluß der Feier damit „mal aire" zu heilen (s. den Gebrauch der Kerzenreste, 2.1.1.).

Sobald die Christusfigur im Sarg liegt, dieser sorgsam verschlossen ist und die zahlreichen Kerzen entzündet sind, beginnen die „Santos Varones" im Kirchenraum, der mit den am Boden liegenden Ästen und unruhig herumlaufenden Beteiligten eher chaotisch wirkt, gelassen Almosen zu sammeln, wobei sie einzelne im Ritus bedeutsame Elemente verwenden:

„Una limosna pa' la corona de espinas; ... pa' los tres clavos preciosos; ... pa' el Santo Entierro de Cristo; ..."

---

[14]Weitere in jüngeren afroesmeraldenischen Dörfern verbreitete Elemente sind: Kreuzweggebet am Karfreitag, Prozession mit der Christusfigur. In einigen Orten, wie San José/Santiago haben Elemente, die vornehmlich nach dem II. Vat. Konzil in Liturgie und Pastoral hervorgehoben wurden, wie das Osterfeuer, Fußwaschung und gemeinsames Mahl am Gründonnerstag neue Formen der Feier geprägt. Auch diese sind als „eigene" mittlerweile übernommen, so wurde ich beispielsweise von den Bewohnern von San José, denen mein Forschungsinteresse bekannt war, mehrfach zu ihrem Fest eingeladen. Nachtragend zur „tiniebla" sei auf traditionell kirchliches Brauchtum jüdischen Ursprungs verwiesen, vgl. Pascher, 1968: 130.

[15]Teilweise sind hier orale Tradition, teilweise spanische Vorbilder zu veranschlagen, vgl. Marcos de Sande, 1959: 173 (:171: las siete palabras).

Ein Almosen für die Dornenkrone; ... für die drei heiligen Nägel; ... für das Hl. Begräbnis Christi; ...

Die Bedeutung des Todes Christi wird dadurch unterstrichen, daß in diesem Moment auch die „animeros" sie dabei unterstützen und Spenden mit dem bekannten Ruf einsammeln: „Una limosna pa' las benditas ánimas" (s. 2.3.1.)[16].

Nach dieser Phase der Unruhe, in der alle herumliefen, von Verschiedenem und durcheinander sprachen, Geld spendeten, den schönen Sarg bewunderten und hier und da auch schon ein Lied anstimmten, setzen erneut die „alabados" ein, man führt das „Velorio" wie das eines Toten, allerdings ohne dreimaliges Rosenkranzgebet, fort.
Eine zweite Unterbrechung nach Mitternacht stellt die sogenannte „Procesión del amo" (Prozession des Herrn) dar, die von Informanten als symbolisches Begräbnis gedeutet wird (s. 2.3.1.), auch wenn nur wenige Begräbniselemente, wie der allerdings untypische und in jeder Hinsicht besondere Sarg und das Räucherwerk des „animero", deutlich werden. Wie alle Prozessionen der Karwoche ist auch diese zweigeteilt:
Die eine führt, begleitet von der „tropa", den Sarg („Santíssimo") mit, der wie eine Bahre, also nicht in der „Umarmung der Freunde" (s. 2.1.1.) von den „Santos Varones" getragen wird. Dem Sarg voran geht der „animero" mit seinem Räucherwerk und Träger mit einer kleinen Bahre mit dem „angel de la guardia" (Schutzengel)[17] und dem Bestattungskreuz.
Dieser ersten Prozession folgt im geringen Abstand San Juan und die Dolorosa, begleitet von den Frauen, abermals mit einem Kreuzträger an der Spitze. Der gesamte Marsch vollzieht sich im absoluten Schweigen, die „tropa" gibt mit ihrem Schritt den Rhythmus an, die Vorbeter läuten ab und zu ein kleines Glöckchen und der Truppenführer bläst auf seiner Pfeife. Weit vor dem Bestattungskreuz geht ein einzelner, der eine kleine Trommel schlägt und wiederholt mit dem „animero" einen Kurzdialog führt, dessen Bedeutung nicht ersichtlich ist[18]. So durchläuft die Prozession in Stille, Feierlichkeit aber auch einer gewissen Spannung, die eine unterschwellige Gefährdung ahnen läßt, das Dorf, betritt aber nicht den Friedhof. Bei der Rückkehr in die Kirche wird abermals der Topos der Suche der Mutter nach ihrem Sohn wiederholt.
Im Zusammenhang mit dieser Prozession berichten Informanten von einem weiteren Element, das allerdings keinen konkreten Ausdruck mehr findet, die „alma santa" (heilige Seele)[19]: Sehr weit vor der Prozession, weit vor dem Trommler, ging früher eine Gestalt, die vollständig in weiße Tücher gehüllt war und auf dem Kopf eine lange Bambusstange mit einer Kugel an ihrer Spitze, gleichfalls in weiß gehüllt, trug. Ihr voran geht in gewissem Abstand ein Begleiter, der Lärm produziert und so die Leute warnt, nicht auf die Straße zu gehen oder aus den Fenstern zu sehen (s. 2.3.1.). Die „alma santa" durfte nicht gesehen und schon gar nicht die in Tücher gehüllte Person dabei erkannt werden. In allen Dorfgemeinschaften, in denen dieses Detail mit dem entschuldigenden Verweis auf die zu niedrig hängenden Stromkabel nicht mehr

[16] Das Geldsammeln anläßlich eines Todesfalls ist üblich, da häufig die Hinterbliebenen nicht in der Lage sind, die Kosten zu übernehmen. in der Stadt sammeln vornehmlich Frauen aus der Nachbarschaft mit dem Totenschein und einer städtischen Erlaubnis, s. 2.6.2., Anm. 17. Ähnlich wie die Almosen in 2.3.1. werden auch die Spenden des Karfreitags für die Ausgaben des Festes verwandt.

[17] Zu keinem anderen Anlaß taucht in afroesmeraldenischen Riten und religiösen Vorstellungen der Schutzengel auf, mit Ausnahme eines „alabado" kirchlicher Vorlage, in dem er die Seele des Toten zur Gloria begleitet und vor den Strafen zu schützen sucht. Seine spezielle Bedeutung ist hier unklar. Goody, 1962: 411; 208f verweist auf afrikanische Vorstellungen eines „guardian angel". Vgl. auch Price, 1955: 179 für Kolumbien: Schutzengel ist zwischen Heiligen und Geistern/Seelen nicht eindeutig einzuordnen. Pollak-Eltz, 1979: 157 weist für Venezuela auf die häufige Verwechslung von Schutzengel und „sombra", als Teil der Seele hin.

[18] „Cabo de guardia, mi buen Jesús." – „Alerta, alerta está."

[19] Informanten behaupteten die Durchführung dieses Details für Wimbí bis heute.

durchgeführt wird, stößt man bei näherem Nachfragen auf Desinteresse oder gar Widerstand[20]. Diese Reaktion, die geäußerte Befürchtung, daß die in weiß gekleidete Person gesehen, erkannt werden und so sterben könnte, sowie andere Elemente erinnern an die Prozession der Totenseelen am zweiten November und lassen darauf schließen, daß es sich um einen Versuch handelt, die Seele Christi im Ritus darzustellen. Sie mußte sich im Tod vom Körper trennen, wird aber nicht – wie beim Tod eines Menschen – zur „ánima". Vielleicht eine Umdeutung oder Andeutung der Auferstehung (s. 2.4.2.2.).

In die Kirche zurückgekehrt, wird das „Velorio" wiederaufgenommen und bis zum Morgengrauen mit „alabados" fortgesetzt. Seinen Abschluß findet es gegen Morgen mit einem letzten Kreuzweggebet („las caídas")[21] auf den Dorfwegen. Bei Sonnenaufgang kehrt man zur Kirche zurück und beendet das „Velorio" wie üblich mit einem feststehenden Morgengebet. Direkt anschließend strömen die Kinder ein letztes Mal mit den hölzernen Lärminstrumenten auf die Straßen und rufen die Leute zur „media gloria" zusammen, einem feierlichen Trisagiogebet, bei dem für einen kurzen Moment alle zur Verfügung stehenden Instrumente eingesetzt werden, die man während der Kartage nicht benutzte: Glocken, Glöckchen, Trommeln, Rhythmusinstrumente, ja sogar die Marimba, und der schwarze Vorhang sich kurzfristig öffnet. Das alles – Ausdruck von Freude und Festlichkeit – nur „a medias", zur Hälfte, für ein paar Momente. Danach schließt sich der Vorhang wieder, die Musik verstummt und der Karsamstag vergeht ruhig und ohne weitere religiös-rituelle Höhepunkte. Mit dem Abstieg Christi in die Unterwelt verbindet sich zumindest für die Alten die Vorstellung, daß dabei die „ánimas" der Heiligen gerettet, d. h. mit zur „Gloria" hinaufgenommen wurden. Aufgrund der verstärkten Präsenz von Migranten aus dem urbanen Raum wird meist schon in dieser Nacht entgegen der alten Tradition ein Tanz veranstaltet (s. 2.3.1.).
Am Sonntag morgen dann feiert man die vollständige „gloria" („gloria entera"), außer den Instrumenten beteiligt sich die „tropa", jetzt auch mit Kindern und Frauen, in einem nicht mehr schweren, sondern beschleunigt-belebten Schritt marschiert sie während der gesamten Feier in und um die Kirche. Der schwarze Vorhang öffnet sich vollständig und endgültig, während die Musik im gleichen Moment einsetzt, und gibt den Blick frei auf eine Christusfigur, die in weiß gekleidet mit nach oben erhobenen Armen am oberen Rand einer Tragbahre stehend-schwebend befestigt ist. Der Altarraum ist mit Blumen und buntem Papier geschmückt. Anstelle der in schwarz gekleideten Dolorosa, die zusammen mit San Juan wieder an ihren Platz bei den anderen Heiligenfiguren zurückgestellt wurde, steht die festlich gekleidete und reich geschmückte Patronin des Dorfes im Zentrum des Altars. Die Vorbeter setzen während des geschilderten Höhepunktes ihr Gebet fort, das aufgrund des besonderen Anlasses länger als üblich ist, auch wenn sein Text kaum von jemandem verstanden werden kann. Den Frauen, die in den vordersten Bänken sitzen, gelingt es dennoch, jeweils rechtzeitig mit Wiederholungen und Akklamationen zu antworten. Allgemein wird deutlich, daß nicht den Texten selbst die entscheidende Bedeutung zukommt; wichtig ist es, mit allen Mitteln, das heißt afroesmeraldenisch immer mit Musik, Freude und Fröhlichkeit zum Ausdruck zu bringen.
Mit der Christusfigur schließt sich eine Prozession an, begleitet von zahlreichen Salutschüssen. In Telembí, wo die Christusfigur noch im Morgengrauen aus dem Grab genommen und an das Kreuz geheftet, d. h. an ihren Platz zurückgestellt, wird, vollzieht sich die Prozession mit der Dorfpatronin und einer Darstellung des Jesuskindes, das als „Resucito" (Auferstandener) bekannt ist[22]. Die „tropa", sowohl die der Frauen als auch die der Männer, begleitet die

[20] In Playa de Oro wird es verächtlich als „Erfindung der mayores" bezeichnet, was im Gegensatz zu dem ihnen ansonsten entgegengebrachten Respekt steht. Ramos, Sánchez, Savoia, 1987: 139 verweisen darüberhinaus auf einen nicht näher dargelegten Brauch einer „alma santa blanca" und „negra".

[21] Dieser abschließende Kreuzweg wird in Erinnerung an das dreimalige Fallen Christi auf seinem Weg „las caídas" genannt, seinen konkreten Ausdruck findet dieser Zusammenhang darin, daß die Beteiligten sich bei jeder Station hinknien und eine Weile auf dem Boden verharren.

[22] Die Darstellung des Auferstandenen als Jesuskind wird auch in einigen „arrullos", die zum Weihnachtsfest

Prozession und setzt diese in Form eines fröhlichen Umzuges („parranda") auch nach dem Rückweg zur Kirche noch fort. Den ganzen Tag über hört man Schüsse, Musik, Lachen und in vielen Häusern wird kurzfristig zu den Rhythmen der Trommeln getanzt. In der Nacht schließt sich ein Tanz zu Schallplattenmusik an, der nicht vor dem nächsten Morgen endet.
Trotz der zahlreichen, atmosphärisch wahrnehmbaren Ausdrucksformen von Freude in der „gloria entera" und ihrer Fortsetzung in einem allgemeinen Fest, bleibt das Verhältnis zur Auferstehung nicht eindeutig. Traditionellerweise schloß sich an Ostern erneut eine 40 bis 50-tägige Zeitspanne an, als deren Abschluß am Himmelfahrtstag, Fronleichnam oder an Pfingsten Auferstehung begangen wurde. Die zentrale Rolle, die den „Santos Varones" noch heute am Fest Christi Himmelfahrt zukommt und die Tatsache, daß in der Nacht zuvor in der Kapelle ein „Velorio" für den toten Christus gefeiert wird, weisen auf ältere Bräuche hin, die sich nur unter verstärktem pastoralen Druck teilweise veränderten.

2. 4. 2. Interpretation der Riten

2. 4. 2. 1. Interpretation 1: Kann ein „Santo" sterben?

Unter den Festen des Kirchenjahres ist die Karwoche am bedeutungsvollsten, wenn Teilnahme an den Riten, Rückkehr der Migranten und Intensität verbaler Auseinandersetzung schon in der Vorbereitungsphase als Indikatoren angenommen werden. Dazu dürfte der schwer verständliche Festinhalt, der Tod eines „Santo", beigetragen haben. Der Begriff des Gottessohnes hat in afroesmeraldenischer Kosmovision keinen eigenständigen Platz[23]. Den verschiedenen Ebenen, auf denen dieser besondere Todesfall dargestellt und ihm begegnet wird, soll im folgenden nachgegangen werden, um mehr zu erfahren über afroesmeraldenische Vorstellungen von Leben und Tod, von Heiligen und Menschen.
Betrachtet man die Abfolge der Riten, fallen zunächst die Parallelen zum „velorio/novenario" auf: man begleitet den Sterbenden und Toten, läßt ihn in keinem Moment allein, kleidet ihn jeweils um, wenn auch in einer von katholischer Liturgie übernommenen Farbensymbolik, erlebt den Augenblick des Todes mit größter Vehemenz und Beteiligung, versammelt sich um ihn zum nächtlichen „Velorio" mit „alabados", die mehrfache Wiederholung des Kreuzweggebetes könnte als Ersatz für das Totengebet (Rosenkranz) betrachtet werden und trägt ihn im Sarg durch das ganze Dorf, wenn auch nicht zu Grabe („procesión del amo"). In den „Santos Varones" hat der Tote seine „dueños" (Besitzer), die in besonderer Weise für den Verlauf der Riten und die Versorgung der Beteiligten zuständig sind. Kommentare, gedämpfte Atmosphäre und Verhaltenheit in den Aktivitäten zeigen die gemeinsame Trauer um den Verstorbenen. Gemäß der alten Tradition verblieb die Christusfigur bis zum Himmelfahrtstag, in manchen Dörfern bis Pfingsten im Sarg, womit im ersten Fall eine Parallele zur 40-tägigen Reise gegeben wäre. Insofern das Sterben des „Santo" dargestellt wird, erscheint er als Mitglied der afroesmeraldenischen Dorfgemeinschaft, stirbt er als Afroesmeraldener. Dies bestätigen zahlreiche „alabados", die zu beiden Anlässen (Karfreitag und individuelle Totenfeier) gesungen werden (s. 2.1., M6; 7c/e) Umgekehrt heißt das aber auch, daß die Totenriten des „velorio/novenario", indem sie gültig im Fall des sterbenden und toten „Santo" Anwendung finden, als effektive Formen des Umgangs mit dem Tod bestätigt werden.
Auf der Hintergrundfolie des „velorio/novenario" fallen aber nicht nur Parallelen, sondern auch Widersprüche auf: Auch wenn sich die „tiniebla" aufgrund zahlreicher Elemente mit der letzten Nacht der Novene vergleichen ließe, findet keine Novene, keine „última noche"

gesungen werden, bestätigt: „El Niño cargando la cruz".

[23] Neben „Santo" besteht religiös nur die Kategorie der „ánimas". Carrasco, 1986: 184 verweist auf die sozial schwache Vater – Sohn Bindung und die Tatsache, daß liturgische Vollzüge wie die Eucharistie, die sich primär auf die Person Jesu Christi als Sohn Gottes beziehen, in den Dörfern kaum Bedeutung haben. Dennoch ist Jesus Christus ein besonderer Heiliger, ein allgemeines Heiligenfest (s. u.) wird ihm nicht gewidmet.

und damit auch kein Abschied, letztlich keine „ánima“ -Werdung statt. Weitere Elemente, die eine Trennung zum Ausdruck bringen, wie die Beerdigung, fehlen ebenfalls, die letzte Darstellung in der nächtlichen Prozession zeigt die Seele als „*alma* santa“[24]. Die Karfreitagsriten enden mit der halben und vollständigen „gloria“, die eine Rückkehr zum Leben feiert, die Christusstatue wird an ihren Platz in der Kapelle, inmitten der Dorfgemeinschaft, zurückgestellt, wenngleich damit auch ihre Rückehr zur „Gloria“, für einen „Santo“ immer unproblematisch, mitintendiert ist. Wenn also weder „ánima“ -Werdung noch Trennung angezeigt sind, werden die Elemente des „velorio/ novenario“ durchgeführt, ohne daß ihre in 2.1. herausgearbeitete Wirkung intendiert ist. Ein erster Hinweis auf das Unverständnis, das afroesmeraldenisch dem Tod eines Heiligen entgegengebracht wird. Der Ritenzyklus des „velorio/novenario“ ist die Reaktion, die kulturell auf die Nachricht eines Todesfalles ausgearbeitet wurde, am Karfreitag findet sie ihre Anwendung, aber offenbar nicht angesichts eines als real verstandenen Todes.
Das Karfreitagsgeschehen, von außen über Mission und Pastoral vermittelt, sprengt den zur Verfügung stehenden Rahmen des „velorio/novenario“. Ein toter „Santo“ ist hors categorie, denn afroesmeraldenisch kann ein „Santo“ präsent sein, sich als hilfreich erweisen oder einfach in der „Gloria“ sowie vermittelt in den Statuen der Kapelle angenommen werden. Was den Karfreitag außerhalb des bekannten Kategorienrahmens setzt, ist die *Geschichte* dieses Todes, die mit dem Ereignis gleichermaßen konstitutiv vermittelt und gelehrt wurde[25]. Diese Geschichte wird in unterschiedlichen Formen dramatisiert, wobei schon darauf verwiesen wurde, daß die Dramatisierung über vorgetragene Texte, d. h. nicht über ein direkt dargestelltes Geschehen verläuft. Die Texte, ebenso wie zahlreiche rituelle Elemente, sind zu einem im Vergleich mit den übrigen Festen überdurchschnittlichen Maß kirchlichen Büchern entnommen, was wiederum auf die Fremdheit verweist, die der Karwoche anhaftet. In einem kurzen Vergleich mit den Heiligenfesten werden Unterschiede und die kirchliche Abhängigkeit der Riten der Karwoche deutlich[26]:

Heiligen feiert man im allgemeinen aufgrund einer persönlichen, über Reziprozität strukturierten Beziehung zu ihnen Feste. Man errichtet und schmückt einen Altar ähnlich wie im Chigualo, bereitet ausreichend Essen und Schnaps für die Feiernden vor, lädt das Dorf und die Bewohner umliegender Orte ein. Schon die Art der Einladung macht diese zu einem Teil des Festes selbst: Frauen fahren mit dem Heiligen in geschmückten Kanus („balsa“) von Dorf zu Dorf und erbitten mit „arrullos“ Spenden für den Heiligen, d. h. für die Unkosten seines Festes. Am Festtag selbst, bei Einbruch der Dunkelheit beginnen die Frauen, um den Altar des Heiligen stehend, mit ihren „arrullos“. Dem sich steigernden Gesang der Frauen entspricht die sich verdichtende Präsenz des Heiligen in seiner Statue, die „arrullos“ holen den Heiligen herunter („bajar“, s. 2.2.2.). Seine Gegenwart wird in den gesungenen Texten erneut bekräftigt: er jagt, er fischt, lebt im Dorf und freut sich am gemeinsamen Fest. Im Rahmen des Festes tanzt er, d. h. konkret tanzt jemand mit der Statue, und zieht am folgenden Tag in einer Prozession durch das Dorf. Ebenso wie die „arrullos“ seine Präsenz auf dem Altar und im Dorf manifest werden lassen, bringen sie ihn nach Abschluß des Festes auch wieder zurück: die Statue an ihren alltäglichen Platz in der Kapelle und den Heiligen in die „Gloria“. Ein solches Fest bedarf keiner kirchlichen Vermittlung, es liegt in seinem Gelingen, zentral der Präsenz des Heiligen, vollständig in Händen der Akteure, in der Hauptsache der Frauen („arrulladoras“). Gebete und entsprechende Kenntnisse über und aus kirchlichen Büchern, d. h. auch religiös begründete Privilegien sind nicht nötig. Eine Geschichte haben Heilige in afroesmeraldenischer Vorstellung nicht; sie kommen, freuen sich am Fest, gehen zurück, gewähren im Austausch mit Kerzen, Gebeten und Festen Hilfe und vermitteln ‘Segen’.

---

[24]Wenn man auch nicht zu sehr auf einen konsequenten Sprachgebrauch („ànima“ – „alma“) setzen darf, läßt er sich dennoch als eines mehrerer Indizien aufzeigen.

[25]S. 2.1.1.(einleitendes Zitat) – die Geschichte des Sterbens und Todes hat gegenüber dem Ereignis keine eigene Bedeutung.

[26]Zu Heiligenfesten, vgl. Speiser, 1985; s. 2.1.1. Patronatsfeste auf der Grundlage der Beziehung der Dorfgemeinschaft zum Heiligen finden vorrangig in der Kapelle, durch ein kirchliches Gebet ergänzt, statt.

In diese Art der Heiligenfeste läßt sich auch das Weihnachtsfest einordnen, nicht nur weil es in ähnlicher Weise gefeiert wird, sondern weil sein Verlauf trotz der bekannten Geschichte zentral die punktuell in dieser Nacht erfahrbare Präsenz des „Niño", eines – wenn auch besonderen – „Santo" beschreibt[27].

Anders in der Karwoche, wenn nicht ein Heiliger an sich, sondern seine Geschichte zur Feier ansteht. Zwar ist die Geschichte des Todes des Heiligen und die Thematik der Auferstehung in der traditionellen Feier und dem Festverständnis relativ ausgeblendet (s. 2.4.3.), doch in der Anwendung ritueller Elemente aus dem „velorio/ novenario" zeigt sich eine erste Form des Umgangs mit dieser Geschichte: ihre Ungewöhnlichkeit wird umgangen, der Tod des „Santo" wird zum Tod eines Dorfbewohners. In die gleiche Richtung verweisen womöglich die zahlreichen Aktuationen mit der Dolorosa: man rekurriert, v. a. in den Prozessionen und der Dramatisierung auf das Leid der Mutter (einer und aller Mütter), deren Sohn stirbt, erlebt dies mit und vollzieht es nach. Die Mutter des sterbenden und toten Christus steht der die Karwoche feiernden Gemeinschaft erfahrungsmäßig näher als ihr Sohn[28]. Wenn so der Akzent der Dramatisierung auf die Begleitung Mariens gelegt wird, die ihrerseits vergeblich versucht, ihren Sohn zu begleiten, entzieht sich der sozial-politische Aspekt des Geschehens. Es wird individuell-familiär oder allgemein-menschlich nicht aber historisch dargestellt. Selbst die „tropa", die als Darstellung der bewaffneten Macht darauf verweisen und so Verbindungen zur real gelebten Situation von Unterdrückung zulassen könnte, erfüllt zu viele rein rituelle Funktionen. In ihrer Ritualisierung verliert sich die historische Dimension.

Sterben und Tod Jesu Christi, auch wenn in seinen zentralen Momenten eindrucksvoll dargestellt, bleiben im ganzen fremd und irreal. Dies bestätigen auch die Parallelen zu anderen religiösen Vollzügen, wie der Prozession der Totenseelen am zweiten November. Die gleichen Verbote und das gleiche Erschauern umgibt die „alma santa", die niemand und doch jeder gesehen hat. Auch wenn es hier nicht um eine Totenseele („ánima") geht, sondern um die „alma" des gestorbenen (?) Christus, decken sich Ungreifbarkeit und Schrecken, sowie die Vorsichtsmaßnahmen: in beiden Prozessionen wird durch Lärm Annäherung und Gesehenwerden verhindert, bleibt das Geschehen, obwohl zentral, doch verborgen. In beiden Fällen geht der Ritus allmählich verloren[29].
Eine weitere Gruppe von Elementen verweist auf den Chigualo: der bunt geschmückte Sarg, die „iluminaria" (Entzünden zahlreicher Kerzen), das Fehlen des eigentlichen Totengebets, Elemente, die zum Ausdruck bringen, daß dem „velorio" des Karfreitags nicht die Funktion zukommt, die Reise in die „Gloria" zu erleichtern, ja daß es nicht um die Ermöglichung des Zugangs zur „Gloria" geht (s. 2.2.2.)[30].
Mit einem letzten Hinweis, den verbal geäußerten Kommentaren zum Fest, sollen die Überlegungen, ob ein „Santo" tatsächlich sterben kann, zum Abschluß gebracht werden. Gefragt nach der Bedeutung der Karwoche rekurrieren zahlreiche Informanten auf „semejanza" (Schein, so tun als ob):

---

[27] Die Identifikation von „Niño" und Jesus Christus, der am Kreuz stirbt, wird dabei nicht durchgehalten. Überschneidungen zeigen sich in der Figur des „Resusito", am Ostersonntag und einigen „arrullos", s. Anm. 22.

[28] „Tropa" und „cucuruchos" haben teilweise die Aufgabe, Distanz zur Christusfigur aufrecht zu halten oder zu vergrößern; Formen ritualisierter Annäherung zeigen sich im „depósito" und im „lavatorio", s. 2.4.1.

[29] Eine Ursache hat dieser Verlust im pastoralen Bemühen um die 'Reinigung' volksreligiöser Formen. Eine interessante Re-politisierung, aber nicht Re-historisierung stellt Karasch, 1979: 248 dar: die Gestalt des Judas wird, mit unbeliebten Politikern identifiziert, verbrannt. Anläßlich des Jahreswechsels gibt es eine ähnliche Tradition, „los años viejos", an der ekuadorianischen Küste.

[30] Die Begründung der Schuldlosigkeit Jesu Christi stellt eher die Übernahme eines dogmatischen Lehrsatzes dar. Der Zusammenhang 'Schuld' – Sexualität – Leben, s. 2.2.2.2., fehlt hier.

„Er starb nicht wirklich, sondern wie eine Schlange, die sich häutet, ließ er seinen Körper zurück und ging; das alles nur, um eine „semejanza" zu machen und uns zu lehren, wie man sterben soll."[31]

Zum Sterben bedarf es eines Körpers und einer Seele. Heilige aber machen sich wohl in ihrer Statue gegenwärtig, haben aber keinen Körper. Sie verdichten sich greifbar und weichen wieder, ohne daß sich dabei für sie etwas ändern würde[32]. Werden ihre Hände bewegt, ihre Körperhaltung vom Hängen ins Daliegen verändert, werden ihnen andere Kleider angezogen, dann ändern sich zwar die Funktionen der Heiligen – aber im gleichen, in einem Spiel. Im Kontext dessen, was über Leben und Tod in afroesmeraldenischer Sicht aufgezeigt wurde, bedeutet das: Heilige leben nicht in dem Sinn, wie Menschen leben. Eine Bestätigung findet diese Annahme in parallelen Kommentaren zum Weihnachtsfest:

„El Niño nació pobre, pero no era pobre, era rico, quiso nacer así para enseñarnos a vivir pobre."[33]

Das Jesuskind wurde wohl arm geboren, aber es war nicht arm, sondern reich, es wollte so geboren werden, um uns zu zeigen, wie man arm leben soll.

Heilige sind einfach da, sie sind keiner historischen Dimension unterworfen, können nicht arm oder reich sein oder an den Problemen des Lebens tatsächlich teilhaben. Die in 1.5.1. zitierten „arrullos" weisen dies aus, indem sie Alltägliches verfremden.
Heilige werden zwar als lebendig, als zum eigenen Leben dazugehörig repräsentiert, sie 'wollen' es so, aber sie können sich jederzeit aus dem Alltag wieder zurückziehen. Der eher lehrhafte Finalsatz: „um uns zu lehren ..." scheint nur die Unausweichlichkeit der menschlichen Situation zu verdeutlichen: Leben ist außerhalb von Armut realistisch für die afroesmeraldenische rurale Bevölkerung nicht erreichbar, ebensowenig wie es von der Perspektive des Todes zu lösen ist. Der Kreis schließt sich, wenn man sieht, daß der „Santo" diese zutiefst menschlichen Vollzüge scheinbar teilte und so lehrte, in afroesmeraldenischer Weise den Alltag zu akzeptieren und zu leben.
Wenn das Leben der Heiligen folglich nicht real im Sinn menschlichen Lebens ist, so kann es ihr Sterben ebensowenig sein. Leben und Sterben können, und hier kommt man auf die Überlegungen zu den afrikanischen Mythen[34] zurück, nur Menschen (s. 2.2.2.2.). Wer leben will, muß sterben, wer nicht sterben will, kann nicht leben, wer nicht leben kann, kann auch nicht sterben. Deshalb kann der „Santo" nur eine Darstellung geben, so tun als ob, um aufzuzeigen, wie es zu tun wäre, d. h. man gibt mit dem „Santo" eine Darstellung, tut so, wie man es immer tut, und verleiht damit *selbst* dem eigenen Tun Autorität. Als „Santo" kann er nicht den Lebenden zugehören, braucht nicht arm sein, nicht essen (s. Kerzen, 1.5.1.), kann und muß nicht sterben. Daß er es dennoch tut, bzw. so tut, als ob er es täte, heißt afroesmeraldenisch „semejanza". Ähnlich wie in der Diskussion um die Visionen (s. 1.5.2.) steht hier nicht ein Realitätsbegriff zur Debatte; „semejanza" beschreibt in gewissen, nämlich menschlichem Leben als konstitutiv vorbehaltenen Aspekten die Aktionsform der Heiligen. Damit gehört „semejanza" einer anderen Realitätsweise an, verliert aber nicht deshalb schon an Bedeutung, wie der begründende Nachsatz anzuzeigen versucht.

---

[31] Playa do Oro, 1986.

[32] Konsequent wird Jesus Christus in der Dramatisierung nicht durch eine Person, sondern immer in seiner Statue dargestellt.

[33] Playa de Oro, 1986. Weitere Vorstellungen von der Geburt Jesu beruhen auf einem zu konkreten Verständnis alter Symbole wie der 'Wurzel Jesse' etc.

[34] Im Gegensatz zu Schlange, Sonne und Mond, Bilder für ewiges, sich immer erneuerndes Leben, wird der Mensch beerdigt und kommt nicht mehr aus dem Grab heraus. S. 2.2.2.2., Anm. 29.

Was also geschieht am Karfreitag? Ein „Santo", wenn auch besonderer Art, vollzieht die „semejanza" des Sterbens, zeigt damit, wie – nämlich afroesmeraldenisch – zu sterben ist und verdeutlicht die Unabwendbarkeit des Todes und die Richtigkeit rituellen Reagierens darauf. Gleichzeitig markiert er einen deutlichen Unterschied zwischen Menschen und Heiligen und zeigt das menschliche Leben als eigene Realität, in der zahlreiche, dem „Santo" gegebene Möglichkeiten verwehrt sind, wenn sie auch indirekt über die Beziehung zu ihm zugänglich gemacht werden können, aber andere, dem „Santo" verwehrte, gegeben sind. Wenn man Sterben im Kontext des Lebens und als Ausweis desselben betrachtet (s. 2.2.2.2.), so scheint das Fest des Karfreitags noch einen weiteren Schluß zuzulassen: menschliches Leben, nicht allgemein menschliches, sondern afroesmeraldenisch strukturiertes, hat seine Wertigkeit als solches und bezieht diese nicht aus der Nachahmung religiös vorgestellter Leitbilder bzw. -personen. Im Rückgriff auf afrikanische Vorstellungen, die das Leben so positiv darstellen, daß Ahnen und Geister immer wieder zurückkehren, auch wenn diese afroesmeraldenisch durch eine in christlichen Bildern positive gewertete „Gloria" ergänzt werden, bestätigt sich in spezifischer Weise am Karfreitag das Leben im Hier und Jetzt.

2. 4. 2. 2. Interpretation 2 : Symbolische Aneignung eines fremden Festes: zur Auferstehung

Die im folgenden sich anschließenden kurzen Überlegungen über symbolische Aneignung setzen am Beispiel des Karfreitagsrituals an, beziehen aber grundsätzlich die anderen Feiern mit ein, für die auf katholische Vorbilder in spanischen popularreligiösen Formen rekurriert wird. Im Gegensatz zu den Toten- und Begräbnisriten wie zum Allerseelenfest, für die auch Parallelen aus afrikanischen religiösen Vorstellungen aufgeführt werden konnten, ist der Karfreitag als Tod eines Heiligen in besonderer Weise ein christliches Fest. Wie gezeigt handelt es sich um einen afroesmeraldenisch fremden Inhalt, der nur im ständigen Rekurs auf kirchliche Texte und Darstellungsformen eine rituelle Repräsentation finden kann. Dennoch wird das Fest in eben diesen zwar nur wenig weiterentwickelten, aber reinterpretierten Formen[35] mittlerweile als *eigenes* gefeiert und als solches gegen liturgisch-pastorale Neuerungen verteidigt. Dort wo sich pastoral-liturgische, kirchliche Interessen aktuell gestaltend durchsetzen (s. 2.6.2.), haben Afroesmeraldener aufgrund des spezifischen Festcharakters keine Möglichkeit, ihre Karfreitagsriten durchzuhalten. Die erfolgte Aneignung durch Interpretation unter Beibehaltung vorgegebener Formen soll am Beispiel der Auferstehungsfrage gezeigt werden.
Am deutlichsten verweist die traditionelle Festfolge, die heute nur noch in Kommentaren und wenigen Elementen des Karfreitagrituals greifbar ist, auf ein Fehlen der Auferstehung. In der oben dargestellten Logik des Festes ist Auferstehung überflüssig. Der „Santo", der in Form einer „semejanza" stirbt, kann und braucht keine Auferstehung. Dabei geht es weniger um den von Irarrazaval u. a. in früheren sozialwissenschaftlich ausgerichteten Studien zur Volksreligiosität dargelegten Aspekt, daß die verarmten Volksschichten Lateinamerikas die religiösen Feste nur soweit gestalterisch mitfeiern, wie diese ihre von Leiden und Unterdrückung geprägte Situation darstellen und deshalb keine Ausdrucksformen für die Auferstehung finden[36]. Afroesmeraldener stellen am Karfreitag ihre eigene Situation dar, insofern sie einen Toten in ihrer Gemeinde betrauern und seine Mutter in ihrer Funktion als Begleiterin unterstützen. Alle übrigen Elemente

[35] Die berühmten „pasos", bis heute übliche spanische Feier der Karwoche, sind, obwohl sie sich anhand der Bruderschaften bis ins 15. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, so nicht übernommen worden. Die Trennung in Frauen- und Männerzüge bei den Prozessionen ist u. U. ein Relikt. In Telembí wird berichtet, daß vor Jahren ein Priester, der die Karwoche dort leitend feiern wollte, dies schließlich im Haus eines Katecheten und im kleinen Kreis tun mußte, während der Großteil der Bevölkerung die Kapelle für ihre eigene Feier 'besetzt' hielt.

[36] Vgl. Irarrazaval, 1978; Vidales, 1975; Vidales/Kudó, 1980. Im Rahmen der Entwicklung der Befreiungstheologie, der diese und andere Arbeiten zu Volksreligiosität verpflichtet sind, läßt sich der Schritt von sozio-ökonomischer Ausrichtung hin zur Einbeziehung sozio-kultureller Vorgaben klar zeigen.

werden sorgfältig mit den entsprechenden Texten und zu den vorgesehenen Zeiten dargestellt und mitvollzogen; in ihnen erlebt man die „semejanza" mit, stellt sie dar, aber es gelingt nicht, von ihnen einen Bogen zur eigenen sozio-ökonomischen und politischen Situation zu schlagen.
Da „semejanza" nicht fehlende Ernsthaftigkeit im Sinne reinen Spiels bedeutet, sondern Realitätscharakter beansprucht, wird ein Abschluß des Todesgeschehens notwendig. So wie die letzte Nacht beim Todesfall, der erste Hahnenschrei bei Visionen oder der Abbau der „tumba" an Allerseelen, findet der Karfreitag seinen gestuften Abschluß in den „gloria" -Feiern. Dabei geht es in erster Linie um die Wiederherstellung der vor dem Todesgeschehen gegebenen Situation: der schwarze Vorhang, der den Altarraum abtrennte, wird geöffnet, die Christusfigur wird aus dem Sarg genommen und an ihren Platz, das Altarkreuz, gehängt, die bekannte, alltägliche Ordnung wird wieder hergestellt. Direktere Darstellungen von Auferstehung sind, vergleicht man sie mit der Weise, wie die Christusfigur am Himmelfahrtstag auf einer Tragbahre liegend bei der Prozession mitgeführt wird (Zwischen-position ?), auf verstärkte pastorale Bemühungen zurückzuführen, die gleichfalls die Bedeutung der „media gloria" zugunsten der „gloria entera" des Ostersonntags schwächten. In diesem Zusammenhang soll klargestellt werden, daß es sich um zwei verschiedene Logiken handelt. Afroesmeraldenisch vollzieht der Heilige eine „semejanza" des Sterbens, die zu seinem Fest von allen miterlebt, begleitet und vollzogen wird, die aber in ihrem notwendigen Abschluß zum Leben, d. h. immer dem Leben der afroesmeraldenischen Dorfgemeinschaft, zurückführt. Tod kann nicht, auch nicht als „semejanza" perpetuiert werden[37], er geschieht, besetzt Raum und Zeit, verlangt entsprechende Reaktionen und wird dann in diesen zu einem Abschluß gebracht. Musik, Umzüge, Salutschüsse, Tanz und soziales Feiern am Ostersonntag sind Ausdruck dessen, daß das Leben wieder die Oberhand gewonnen hat; ein Leben, das gefeiert wird, indem man Musik spielt, dazu tanzt, sich gegenseitig zu reichlichem Essen und Schnaps einlädt und so von Haus zu Haus zieht, das Dorf konkret auslotet[38].
Hier ist auch die Leitlinie der Reinterpretation im Sinn einer symbolischen Aneignung zu vermuten. Historisch ist keine freiwillige Akzeptanz zu unterstellen, die Karwoche als zentrale christliche Feier wurde in festen liturgischen Formen auferlegt. Wie ein Vergleich mit Foster[39] zeigt, sind der spanischen Vorlage kaum Riten und Formen zugefügt worden. Dennoch läßt sich Aneignung und nicht Übernahme belegen: Wie die Hinweise zu Tod und Auferstehung des Heiligen zeigen, feiert man afroesmeraldenisch in den vorgegebenen und mittlerweile auch liebgewonnenen Formen etwas anderes, nämlich nach der hier zugrundeliegenden These das eigene Leben. Hinweise auf diese These bieten Kommentare sowie Elemente der verschiedenen vorgestellten Feiern.
Diese Form symbolischer Aneignung theoretisch zu fassen, ist nicht einfach, da es sich zu keinem geschichtlichen Moment um zwei Kulturen oder Religionen handelte, die, wenn auch im Rahmen eines eindeutigen Herrschaftsgefälles, aufeinandertrafen (s. 1.2.); denn afroesmeraldenische Religiosität hat sich erst in und aus diesem 'Zusammentreffen' und der Imposition katholischer Mission entwickelt, ohne von *einer* eigenen, wie immer gearteten afrikanischen Religion ausgehen zu können.
Die Bedeutung, die afroesmeraldenisches Feiern der Karwoche, dem zentralen christlichen Fest, unterlegt, d. h. die Inhalte, derentwegen es sich lohnt, das Fest zu begehen, sind nicht mit orthodox christlichen, auch nicht spanischem Brauchtum identisch, sondern lassen Parallelen und Verweise aufscheinen zu den anderen Totenriten und über sie hinaus zu Kernpunkten afrikanischer Religiosität. Erst in diesen Verweisen werden sie verständlich und interpretierbar.

---

[37] S. das „andar" der Visionen und Geister, die die „Gloria" nicht erreichten.

[38] Eine auch im christlichen Sinn mögliche Bedeutsamkeit soll der afroesmeraldenischen Interpretation nicht abgesprochen werden: der Heilige bleibt nicht tot, das Leben kehrt zurück, zunächst in Form des Augenblicks, der Verheißung („media gloria"), dann endgültig („gloria entera"), s. auch die Ausdrucksformen des Chigualo.

[39] Vgl. Foster, 1960: 179f. Die Tatsache, daß die Karwoche in dieser Form in den auf Sklavenminen zurückzuführenden Siedlungen gefeiert wird, und Hinweise auf die frühere Mitfeier von Priestern lassen auch auf Kontrollmechanismen schließen.

Wenn am Ostersonntag die Christusstatue, der „Resucito" oder der Sarg (!) in Prozession durch das Dorf zieht, dann ist nicht der gestorbene Gottessohn zum Leben des Dorfes zurückgekehrt, denn das tun nur die Totenseelen, ebensowenig kehrt er zum *Leben allgemein* zurück, das afroesmeraldenisch *so* nicht zu fassen ist. Die Zeit der „semejanza" des „Santo" geht mit der abschließenden Prozession zu Ende. Nachdem man gemeinsam zwei Tage und zwei Nächte lang die „semejanza" dieses Todes miterlebt und -bewirkt hat, kehrt man gemeinsam zum eigenen Leben zurück, das, wie das Abschreiten aller Straßen des Dorfes, das Anhalten und die Salutschüsse unter jedem Haus zeigen, nicht von seiner lokalen Konkretion zu trennen ist. So bringt das Fremde, der Tod eines „Santo", als „semejanza" gewendet und sich zu eigen gemacht, das ureigene Leben in der Konkretheit des Dorfes und der nur diesem Leben möglichen Verbundenheit mit dem Tod zum Ausdruck.

2. 5. TOTENRITEN ALS AUSWEIS AFROESMERALDENISCHER KOSMOVISION[1]

Bevor den Riten im Prozeß kultureller Transformation unter verstärktem Einfluß westlicher Kultur nachgegangen (s. 2.6.) und abschließend ihr Beitrag zur sozio-kulturellen Kontinuität gewertet und gewürdigt wird (s. 3.), sollen die vorgestellten Ritenzyklen im Zusammenhang darauf befragt werden, welche Ordnungsvorstellungen und grundlegenden Deutungsansätze in ihnen zum Ausdruck kommen.
Viermal ritueller Umgang mit dem Tod: als regelmäßig wiederkehrende Feste (s. 2.3.; 2.4.) und als Reaktion auf das unerwartete und nur kurzfristig absehbare Hereinbrechen des Todes. In allen vier Beispielen wird ihre Funktion, Schutz zu bieten, deutlich, Schutz gegen die Öffnung, die der Tod bewirkt. In den Riten wird der Lebensbereich erneut und deutlich abgegrenzt, nicht aber abgeschottet. Sie kanalisieren die Durchlässigkeit vom Jenseits her in die überschaubare Welt der Dorfgemeinschaft und beschreiben bzw. evozieren die Durchlässigkeit auch in andere Dimensionen: Beziehungen werden über die Grenzen der Dorfgemeinschaft hinaus ausgedehnt, konkret zu den Migranten der Städte und den Verwandten im weitesten Sinn des Wortes in benachbarten Dorfgemeinschaften, die anläßlich eines Todesfalls oder zu den beiden Festen zusammenkommen; im Fall eines verstorbenen Kindes zu den „compadres". Verstärkung von Sozial- und Solidaritätsstrukturen (s. 1.4.3.) ist auch deshalb notwendig, weil auf der dorfimmanenten, sozialen Ebene Lücken in der Vernetzung entstehen, wenn Menschen sterben, bzw. ihres Todes gedacht wird. Grenzüberschreitend öffnen die Riten im Zusammenhang mit dem Tod Beziehungen vom Dorf in die „Gloria" und in die von „ánimas" geprägten und belebten Bereiche in Urwald und Gewässern (s. 1.5.1.). Sie stellen Formen der Kontaktaufnahme und Kommunikation dar, begrenzen sie aber gleichzeitig auf diese Formen.
Die lokal bestimmte Beziehungsachse Dorf – „Gloria" stellt sich in zeitlicher Dimension als Rückbezug zu den „mayores" dar. In 2.1.2.3. wurde deutlich, inwieweit in diesem Zusammenhang den Riten Bedeutung im Sinne kultureller Kontinuität zukommt. Die Dorfgemeinschaft als soziale Vernetzung im überschaubaren Raum und präsentisch sich artikulierenden Leben bildet dabei das Zentrum der Begegnungen bzw. den Bezugspunkt für Ausgang und Rückkehr der Grenzgänge (s. 2.4.2.2.). Sie ist Autorin und Subjekt des rituell vermittelten Geschehens und erfährt in jedem der hier vorgestellten Riten eine spezifische Bestätigung. In und durch die Riten stellt sich die afroesmeraldenische Gemeinschaft als Zentrum eines größeren Zusammenhalts dar,

[1]Kosmovision wird im Sinn des Begriffs des Weltbildes in Anlehnung an den Habermas'schen Begriff mit Schöfthaler, 1982: 175 so verstanden:
„Lebenswelten dagegen [gegen Systeme] orientieren sich an einer „kommunkativen Rationalität", deren Maßstab Verständigung ist. Sie bestehen aus einer Fülle von Hintergrundüberzeugungen, die sich zu *Weltbildern* verdichten und es den Individuen erlauben, Situationen zu definieren und darüber zu kommunizieren."
Mit Schöfthaler wird gegen Habermas der Begriff nicht im Sinn einer evolutionistischen Fortschrittsideologie benutzt.

dessen Ordnung sicher, bekannt und über diese Riten immer wieder herzustellen ist. Gleichzeitig bekräftigt sie als Spiegelbild der alltäglichen Ordnung der Dorfgemeinschaft letztere.
Diese mehrfach beziehungsstiftende Funktion fällt v. a. in den Begräbnisriten auf. In der Interpretation der Riten zerbricht der Tod Beziehungen, läßt Mobilität erstarren (s. Leichnam) eröffnet aber gleichzeitig einen größeren Radius (s. „viaje", „andar", „recoger los pasos").
Die Riten zeigen so den Tod als dem Leben diametral entgegengesetzt: Mobilität – Starre; Beziehungsvernetzung – Lücke im Beziehungsnetz, weisen ihn aber gleichzeitig als das dem Leben notwendigerweise zugeordnete Korrelat (s. 2.2.2.2.) aus. Der Tod beendet bzw. transformiert menschliches, d. h. afroesmeraldenisch verstandenes Leben ebenso notwendigerweise, wie Sexualität es fortsetzt. Der Tod des „Santo" bestätigt diesen Zusammenhang, indem er als nicht möglich dargestellt wird. Dennoch sind selbst am Karfreitag die Totenriten effizient, weil sie sich in Form der „semejanza" auf einen „Santo" anwenden lassen. So weisen sie das oben gekennzeichnete Spannungsverhältnis zwischen Tod und Leben und die entsprechende Beziehungsvernetzung über die Grenzen hinweg als konstitutiv menschlich aus. Die „semejanza", das Geschehen, das rituell mit dem „Santo" vollzogen wird, ist von begrenzter und überschaubarer Dauer, sie hat ihren Ausgangs- und Endpunkt jeweils in der Alltäglichkeit, die hier im Sinne vertrauter, eigener Strukturen, nicht aber im Sinne der Routine verstanden wird. So wie die Christusfigur am Mittwoch der Karwoche von ihrem Platz in der Kapelle genommen und am Ostersonntag bzw. -samstag dorthin zurückgestellt wird, unterbricht die Dorfgemeinschaft ihren alltäglichen Arbeitsrhythmus, lebt und schafft die „semejanza", um anschließend in ihren gleichbleibenden Alltag zurückzukehren und die wieder in ihre alltägliche Ordnung gebrachte Kapelle zu verschließen. Eine andere Form von Auferstehung scheint nicht nur schwer dar-, sondern auch nicht vorstellbar. Dieselbe Rückkehr in die Alltäglichkeit vollzieht man nach der letzten Nacht, nach der Beerdigung des „angelito" und nach dem Abbau der „tumba". Am Ostersonntag wird sie als ritueller Ausdruck von Auferstehung deutlicher. Im Unterschied zur christlichen Theologie geht es weder um Überwindung des Todes, der zum menschlichen Leben in positiver Weise gehört, noch um Universalität des Geschehens. Man feiert die Rückkehr in die alltäglichen Strukturen afroesmeraldenischen Lebens, insofern diese als selbstgestaltet und -bestimmt erfahren werden. Man feiert das Leben selbst, anders gewendet: die feiernde Gemeinschaft feiert sich selbst und setzt affirmativ auf ihren eigenen Bestand.
In der zentralen Rolle, die der Mutter im Rahmen der Karfreitagsriten zukommt und die Parallelen zum Chigualo aufscheinen läßt, wird andererseits der Versuch deutlich, ein Todesgeschehen und die rituelle Reaktion darauf tatsächlich mitzuvollziehen: nur in Beziehungen, vornehmlich dieser zentralen Beziehung Mutter – Sohn (s. 1.4.1.) ist Leben, Sterben und der Umgang damit möglich. Der Umgang mit dem Tod eines Menschen bedarf in besonderer Weise der Riten, die den Übergang ermöglichen: der Verstorbene muß vollständig in ein 'Außerhalb' überführt werden, während die Hinterbliebenen sich im 'Innerhalb' ihrer Lebenswirklichkeit neu vergewissern müssen, um den Alltag wiederaufzunehmen. Wenn Leben in seiner bekannten Alltäglichkeit nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel der Rückkehr ist, die „viaje" in die „Gloria" nicht als Überwindung des Todes bzw. des Lebens thematisiert wird, erscheint das 'Außerhalb' (Ziel der Reise, Aufenthaltsort der „ánimas" und „mayores", „angelitos" und „Santos") nicht als grundlegend unterschiedene Realität. Spezifische Belege hierfür finden sich in der Gleichzeitigkeit und der Fortführung sozialer Beziehungen mit dem Kernkonzept der Reziprozität[2]. Wird die genannte Rückkehr zur Alltäglichkeit möglich, heißt das, daß die Riten erfolgreich und vollständig durchgeführt wurden: der Bereich des alltäglichen Lebens, symbolisch in der Zentralität von Haus- und Dorfgemeinschaft (s. 2.1.2.2.) präsent, ist erneut mit ausreichender Sicherheit abgegrenzt von dem der Seelen, Visionen und Heiligen, hält aber gleichzeitig die Verbindung mit letzteren aufrecht. Übergang im Sinn van Genneps erweist sich in den afroesme-

[2]Vgl. Häselbarth, 1972: 39 (s. 2.1.2.2.); Ittman, 1956: 386. Dickson/Ellingworth, 1969: 166 liefern für westafrikanische Vorstellungen weitere Belege der Analogie. Thiel, 1977: 174 betont eher den Aspekt des 'Außerhalb'; Zahan, 1970 vertieft anhand der Mythen das Analogieverständnis; vgl. dazu auch Thomas, 1975: 415.

raldenischen Totenriten, nicht nur im „velorio/novenario", wofür er als Interpretationsstruktur zugrundegelegt wurde, als Rückkehr zu Bekanntem. Sowohl im Fall der Hinterbliebenen (rekonstruierte Gemeinschaft) als auch der Totenseelen (Zugang zur „Gloria") ist er nicht *lokal* bestimmbar, sondern über soziale Vernetzung vertraut. Erst diese Möglichkeit der Wiederkehr zu Bekanntem und der Wiederherstellung von Ordnung macht ein Fest wie Allerseelen möglich, an dem die Gesamtheit der Seelen und Vorfahren das Dorf heimsuchen und wieder verlassen können.
Wenn die gewohnte Alltäglichkeit als Ziel der Rückkehr in den vier behandelten Riten der „Gloria" parallel gesetzt wird, ist dies nur als Aufwertung des eigenen Diesseits zu verstehen, d. h. als Vergewisserung der eigenen Lebensweise, als Bestätigung afroesmeraldenisch gestalteter Realität. Totenriten bekräftigen folglich nicht Leben allgemein, sondern spezifisch den eigenen, kulturell bestimmten, alltäglichen Lebensvollzug und versichern dessen Stimmigkeit und Verbundenheit mit einem konstitutiven Anfang.
Aus der Polarität zwischen notwendiger Abgrenzung und grenzüberschreitender Beziehungs- und Kommunikationsstruktur, wie sie in den vier Riten zum Ausdruck kommt, erwächst ihre Bedeutung für kulturelle Kontinuität und wird in der interpretierenden Zusammenschau eine Vorstellung afroesmeraldenischer Kosmovision beschreibbar[3]:

Siehe Abbildung auf folgender Seite!

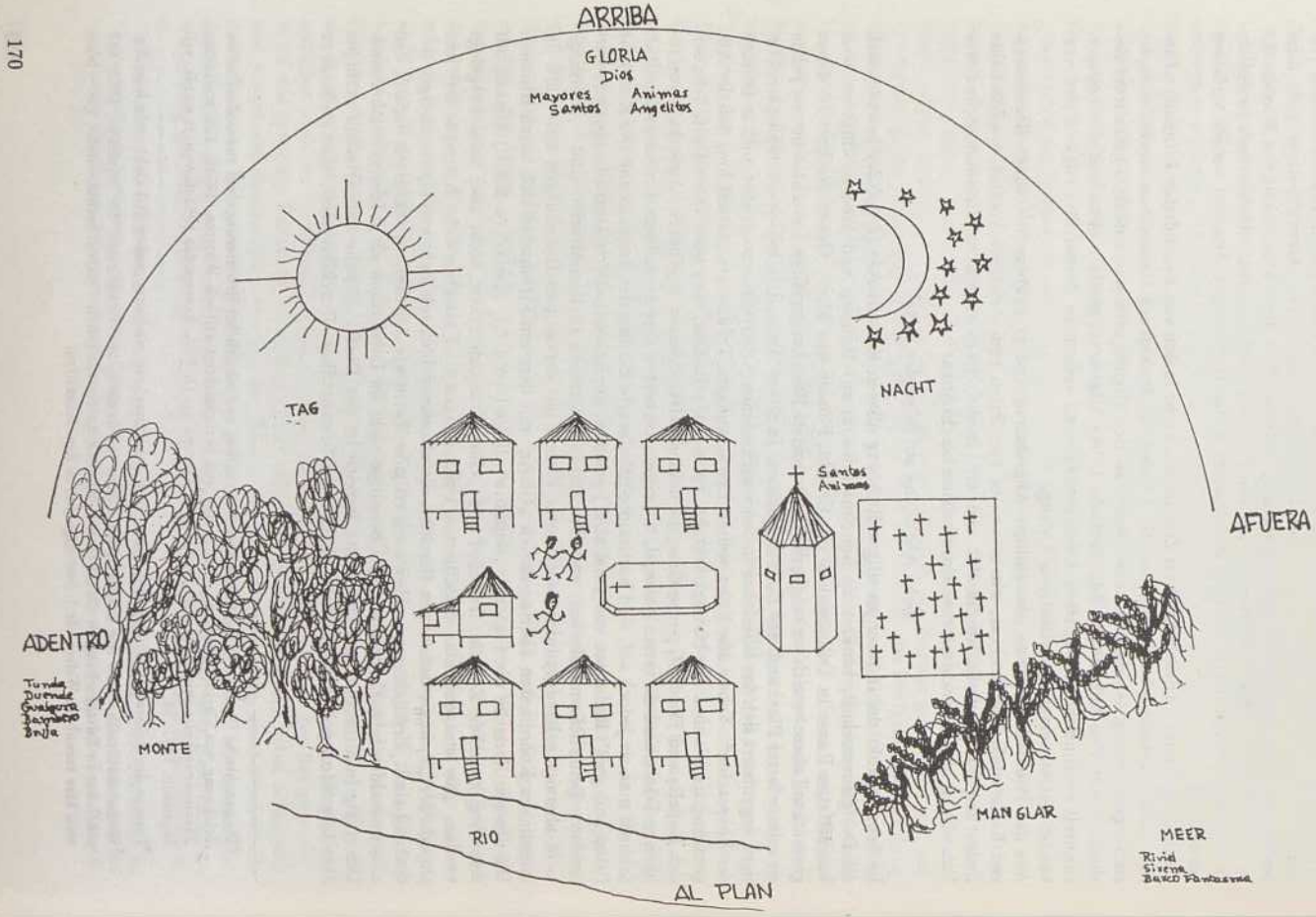
Im Schnittpunkt der in ihrer jeweiligen Richtung offenen Koordinaten (s. 1.5.3.) befindet sich die Dorfgemeinschaft, konkret als bewohnter Raum mit Häusern und Wegen, umgeben vom bearbeiteten Raum in Teilbereichen von Urwald, Flüssen und Meer. Gekennzeichnet ist dieser geschützte Lebensbereich vorrangig durch das soziale Beziehungsgefüge, innerhalb dessen jedem ein relativ fester Platz und eine Rolle zukommen. In dieser Weise, d. h. beziehungsmäßig strukturiert, organisiert sich das Überleben in den verschiedenen Arbeitsprozessen, aber auch in Formen der Rekreation[4]. Neben den Riten weisen Erscheinungen, Träume etc. darauf hin, daß die Abgrenzung nach außen nur bedingt besteht. Im engsten Radius, dem bewohnten Dorf, befinden sich Kapelle und Friedhof, per se Orte, die beiden Wirklichkeiten zugehören. Außerhalb von religiösen Feiern sind sie verschlossen, d. h. bergen, verbergen ihre grenzüberschreitende Realität. Schließt man sie jedoch auf, sind bestimmte ritualisierte Formen des Zugangs und der Rückkehr ('stop-and-goes'; Heilungen von „mal aire") geboten, um unkontrollierte Durchdringung zu vermeiden. Beide Räumlichkeiten, und ihre Repräsentationen in Hausaltären, sind – allerdings nicht alleinige – Bezugspunkte bestimmter Wesen, mit denen man Beziehungen unterhält. In räumlichen Koordinaten überlagert sich „Gloria" mit dem am Firmament sichtbaren Himmel. Die übrigen Bereiche wie Fegfeuer, „depósito", Hölle (s. 2.1.1.), „limbo" (s. 2.3.1.) können auf dem Weg zwischen Kapelle/ Friedhof und „Gloria" angenommen, nicht aber lokal festgelegt werden. Die letztgenannten detaillierten Vorstellungen sind als christliche Konzepte nur lose angegliedert, d. h. sie bezeichnen Bereiche, die afroesmeraldenisch nicht von eigenständiger Bedeutung sind. Erscheinungen, aber auch religiöse Feste wie Allerseelen, verweisen darauf, daß afroesmeraldenische Einbrüche und Übergänge nicht an Lokalitäten als solche gebunden sind. Der einzig lokalisierbare und begrenzte Bereich ist das Dorf[5]. Kapelle und Friedhof verfügen über kein 'Monopol', die natürliche Umgebung bewahrt ihre Durchlässigkeit, ohne sie lokal zu

---

[3]Die graphische Darstellung folgt in leichter Abwandlung und inhaltlicher Erweiterung einer unveröffentlichten Zeichnung von Carlos Mosquera, Esmeraldas und berücksichtigt kritisch Whitten, 1974b: 128, sowie den Zusammenschnitt beider Darstellungen, wie er während der II. EPA, Esmeraldas 1983 diskutiert wurde, vgl. Izquierdo, 1983: 54.

[4]Formen der Rekreation, Volkserzählungen, Verse, „décimas" etc. sind zum großen Teil nicht mehr lebendig.

[5]Weder die Statik, noch die Eindeutigkeit dualer bis dualistischer Verhältnisse, die Izquierdo, 1983: 58ff scheinbar in Entsprechung zu christlichen Konzepten unterstellt (oben – unten; rechts – links; gut – böse; zwei klar trennbare Welten etc.), bestätigt sich in den Totenriten.


ARRIBA
GLORIA
Dios
Mayores
Santos
Animas
Angelitos
TAG
NACHT
Santos
Animas
AFUERA
ADENTRO
Tunda
Durende
Guaiqueri
Jaiquero
Bruja
MONTE
RIO
MANGLAR
MEER
Rivid
Sirena
Banco Fantasma
AL PLAN

zentralisieren, aber auch alltägliche Beziehungen, in denen Magie zum Schutz der eigenen Interessen zur Anwendung kommt, öffnen sich[6].
Gestirne, Gewitterzeichen, Gezeiten etc. sind dabei, mit Ausnahme des Mondes, von untergeordneter Bedeutung. Religiös-kulturell ist der Tag- Nacht- Rhythmus wichtig, nicht aber die Gestirne, die ihn markieren: Die Helligkeit des Tages ist dem Dorf, der Arbeit, relativ gefahrlosem Ausdehnen des menschlichen Radius' in Urwald, Fluß und Meer hinein zugeordnet, während die Dunkelheit der Nacht den Radius für Erscheinungen erweitert und die Menschen in besonderem Maß auf den schützenden Bereich des Dorfes verweist. Religiöse Feiern bilden hierbei die einzige Ausnahme[7]. Darüberhinaus fixieren die Mondphasen sowohl dem Alltag als auch den Riten zugeordnete Aktivitäten: Nur bei Neumond kann Material für den Hausbau, die Trommeln, Kräuter für Heilungen etc. im „monte" geschnitten werden, sonst verdirbt es vorschnell oder zeitigt keine Wirkung.
Afroesmeraldenische Kosmovision, wie sie in den Totenriten und anderen religiösen Festen zum Ausdruck kommt, gibt keine Auskunft über Entstehungsgeschichte und/oder eschatologische Dimensionen, sondern ist eminent präsentisch. So wie das Dorf im Schnittpunkt der räumlichen Koordinaten steht, steht die gelebte Gegenwart im Schnittpunkt der zeitlichen von den „mayores" bis zur in Begriffen christlicher Eschatologie ausgedrückten Zukunftsvorstellung des Jüngsten Tages sowie zu einer gewissen Zeitlosigkeit der Visionen. Schnittpunkt meint hier nicht nur den Kreuzungspunkt der Koordinaten, sondern beschreibt das Dorf bzw. die gelebte Gegenwart als zentralen Bezugspunkt in räumlich-zeitlicher Hinsicht; den Koordinaten kommt in bezug auf ihr Zentrum Bedeutung zu. Nur der Weg menschlich-individuellen Lebens läßt sich linear beschreiben: lokal vom Dorf über Kapelle und Friedhof in die „Gloria", vom Leben über den Tod zu einer transformierten Weise des Lebens. Dieser Weg ist deshalb der Zufälligkeit enthoben, weil ihn – bis in eine nicht fixierbare Vergangenheit zurückdenkbar – auch die „mayores" gegangen sind, ihn somit konstituiert und in Form der Riten greifbar tradiert haben. Deshalb ist es wichtig, die Riten in ihren Details möglichst getreu einzuhalten, um mit ihnen auf 'ausgetretenen Pfaden' in die „Gloria" zu gelangen. In der erfahrbaren Rückkehr von „ánimas" und Heiligen, in entsprechenden Riten und oralem Traditionsgut bestätigt dieser Weg sich als in beide Richtungen offener Kommunikationskanal.
Nicht nur die Gloria, auch mögliche Zwischenwelten sind sozial mit der präsentischen Realität des Dorfes verbunden. Diese Vernetzung unterliegt den Spielregeln reziproker Sozialstrukturen mit klarem, wenn auch offenem Verpflichtungscharakter. So wird die jenseitige Welt 'handhabbar' und den Bedürfnissen der gelebten Gegenwart zugänglich: Man gibt und erhält Hilfe und Unterstützung.
Diese Form religiöser Interrelation steht nicht nur im Gegensatz zu privatisierter Religiosität (s. 1.5.3.), wie sie den offiziellen Katholizismus prägt, sondern setzt sich gleichfalls von synkretistischer Kosmovision anderer ethnischer Gruppen des Kontinents ab, die unter vergleichbaren Bedingungen leben[8], d. h. sie ist sehr wohl als spezifisch afroesmeraldenisch anzusprechen.
In der dargelegten afroesmeraldenischen Kosmovision ist dem Menschen nicht als Individuum, sondern als Teil einer die Grenzen des Dorfes und der gelebten Gegenwart überschreitenden Gemeinschaft ein aktiver und initiativer Zugriff auf seine Umwelt im weitesten Sinn des Wortes möglich. Er ist weder einer natürlichen noch einer göttlichen Übermacht ausgeliefert, die er sich permanent gnädig stimmen muß, sondern erfährt sich im Austausch, d. h. als Partner von Seelen und Heiligen. Die Riten stellen beide, Seelen und Heilige, als Nicht-Menschen, d. h. ohne

---

[6]Die Thematik alltäglich zur Anwendung gebrachter Magie bedarf vertiefter Forschung, v. a. unter dem Aspekt, daß sich diese Formen religiös-kulturellem Umgangs unter Bedingungen kultureller Transformation am längsten, aber auch am meisten verborgen durchhalten, s. 2.6.3., Anm. 40.

[7]Der Zusammenhang den Pollak-Eltz, 1979a unter Berufung auf Liscano, 1950 zwischen den afrovenezolanischen Festen und den Solstitien herstellt, scheint konstruiert, ist jedenfalls für Esmeraldas nicht belegbar.

[8]Vgl. Martín, 1983 (s. 1.5.3.); Vega Centeno, 1988, bzgl. der nicaraguanischen Miskitoindianer; vgl. Münzel, 1981.

Körper (s. 2.3.), ohne die Möglichkeit zu sterben (s. 2.4.), aber nicht als absolut unterschieden dar: sie verfügen über Mobilität und sind in Beziehungen untereinander und mit Menschen verbunden, beides Zeichen von Lebendigkeit im menschlichen Sinn (s. 2.3.), und alles, was sie tun und erleiden, läßt sich im Kontext afroesmeraldenischen Lebens dargestellen (s. 2.4.). Afroesmeraldenisch kann man mit ihnen Umgang pflegen.
Das Fehlen einer als absolut vorgestellten Übermacht und der entsprechenden Ohnmacht und Abhängigkeit ist nicht nur religiös, sondern auch für Überlebensstrategien und Alltäglichkeit bedeutsam. Die Abhängigkeiten, in denen sich Afroesmeraldener der Natur im ruralen Raum und den makroökonomischen Entwicklungen gegenüber sehen, werden religiös nicht verstärkt. Dagegen bekräftigt afroesmeraldenische Religiosität die Effektivität reziproker Beziehungen, in denen jeder gibt und erhält. Konkreten Ausdruck findet dies in der für Feste und Totenriten nötigen Zusammenarbeit aller, erschöpft sich aber darin nicht. Greifbarkeit und gegenseitige Verwiesenheit im Religiösen kommt in jedem dieser Riten zum Ausdruck und bestätigt im abgeschlossenen Ritual die Fähigkeit der Dorfgemeinschaft, ihr Leben vor den Einbrüchen aus verschiedenen Dimensionen des Außerhalb zu bewahren und gleichzeitig im Interesse des eigenen Überlebens mit diesen in Kontakt zu halten. Im Sinne eines ethno-ökologischen Ansatzes könnten sich weiterführende Reflexionen zum Umgang mit der Natur als einer Dimension des 'Außerhalb' anschließen, mit der man ebenfalls im Austausch steht; auf sie kann hier jedoch nicht eingegangen werden.
Dabei interessieren die Dimensionen des 'Außerhalb' in und nur in ihrem Bezug auf das 'Innerhalb'. Es geht afroesmeraldenisch nicht um eine allgemeine Religiosität oder universale Bedeutsamkeit, sondern um die eigene Lebensrealität, die in einer religiös verständlichen und sich erschließenden Weise räumlich und zeitlich verankert ist. Jeder Ritus mit anschließender Rückkehr in die Alltagswelt bestätigt den Zusammenhang und -halt und die Kompetenz der eigenen ethnischen Gruppe, die gemeinschaftlich über die Tradition wacht, über sie vermittelt immer wieder bei den „mayores" ansetzt und sich so als ethnische und nicht nur soziale Gruppe erfährt und festigt. Lebendig wird diese Tradition nicht nur in den Riten, sondern gleichfalls in der Alltäglichkeit, die über dieselben reziproken Beziehungen organisiert ist. Von einer eigenständigen Ethik läßt sich nicht sprechen (s. 1.5.1.): ethisch richtiges Verhalten stellt sich als realistisches und der vielschichtigen Bezogenheit entsprechendes Verhalten dar, Ethik ist – ohne die klare Polarität christlicher Moral – ein Teil der Kosmovision, wie sich mit Geertz sagen läßt:

„Auf diese Weise erscheint die Moral als einfacher Realismus, als praktische Weisheit und die Religion untermauert das richtige Verhalten, indem sie die Welt so vorstellt, daß sich dieses Verhalten als selbstverständlich im Sinn des 'gesunden Menschenverstandes' erweist." [9]

Ethisch richtiges Verhalten orientiert sich afroesmeraldenisch an der Verpflichtung zur Reziprozität im sozialen wie religiösen Bereich, d. h. mit Verwandten und Freunden wie mit Heiligen und „ánimas". Solches Verhalten sichert nicht nur Überlebensstrategien, sondern ist die Grundlage rituellen Tuns, anders gewendet: das reziprok gestaltete Beziehungsnetz ist der Kern dessen, was aus den Riten bekräftigt hervorgeht, der Kern afroesmeraldenischer Lebenswelt. Dort, wo Sozialstrukturen und religiöse Riten noch gelebt werden, tradiert sich im Sozialisationsprozeß diese Kosmovision durch Mitleben und Nachahmen im Alltag und im Fest. Dort allerdings, wo sich der Kontext ändert, ist der Traditionsprozeß, aber auch die Tragfähigkeit dieser Kosmovision gefährdet.

---

[9] Geertz, 1957: 3; vgl. für Westafrika Pollak-Eltz, 1979: 154f.

2. 6. TOTENRITEN – LEBENSFEIERN IM PROZESS KULTURELLER TRANSFORMATION

2. 6. 1. Vorbemerkungen zum Begriff der kulturellen Transformation

Um die bisher grundlegende Methode der ethnographisch-dichten Beschreibung und der von dieser ausgehenden Reflexion einiger zentraler Konzepte zumindest ansatzweise weiterzuführen, wird im folgenden in verkürzender Weise auf *Stadt* als sozialem Ort exemplarischer kultureller Transformation verwiesen. Der ethnographische Teil (2.6.2.), der nicht wie oben Ritenzyklen dicht zu beschreiben sucht, sondern auf entsprechende Veränderungen im Vergleich zu 2.1. bis 2.4. abhebt, basiert auf Beobachtungen in verschiedenen Slumvierteln von Esmeraldas (Aire Libre, Río Esmeraldas, Puerto Limón, Arenales), sowie in kleineren Städten des Nordwestens: La Tola, Borbón, San Lorenzo. Kommentare schließen auch afroesmeraldenische Migranten aus Guayaquil ein.
Städte in den Ausmaßen von Borbón (ca. 2000 Einw.) und La Tola (ca. 700 Einw.) zeigen, daß nicht eigentlich der Gegensatz Stadt – Land zentral ist. Die Dichotomie 'traditionell – modern', Grundraster des „desarrollismo" (Setzen auf Entwicklung) und scheinbar lokal im Gegensatz Stadt – Land festzumachen, ist eine Vereinfachung, die historischen und die aktuellen sozialen Bedingungen verkennt, eine Neuauflage des Euro- bzw. Ethno-Zentrismus[1]. Was sich synchron in einem Vergleich zwischen „velorio/novenario" eines afroesmeraldenischen Dorfes des Nordwestens und einem städtischen Slumviertel darstellt, zeigt sich diachron in der gleichen dörflichen Feier. Städtischer und dörflicher Ritus, wie sie hier vorgestellt werden, sind folglich als Pole eines mehrfach gebrochenen Traditionsprozesses zu verstehen. Dabei ist eine reine, ursprüngliche oder autochthone Form nicht zu eruieren und noch viel weniger zu beobachten, wie in der Reflexion auf afroesmeraldenische Geschichte (s. 1.2.) und auf die Entwicklung einer eigenständigen Kultur in diesem historischen Prozeß (s. 1.6.2.) deutlich wurde.
Der Begriff der kulturellen Transformation grenzt sich hier ab gegen den der Akkulturation als Anpassung und Übernahme im Rahmen des gelenkten sozialen Wandels[2], aber auch gegen Malinowskis Begriff der Transkulturation, der eine Gleichwertigkeit der Austauschprozesse unterstellt. Stattdessen wird mit kultureller Transformation der gelenkte Wandel, im Sinne angestrebter Integration ethnischer Minderheiten (oft auch Mehrheiten), seine Wirkungen auf die entsprechenden Kulturen und deren sozio-kulturelle Reaktionen darauf gekennzeichnet[3]. Ob und inwieweit diese Reaktionen als Widerstand angesprochen werden können, soll in 2.6.3. gefragt werden[4]. Zunächst kann im Rückgriff auf 1.6.2. die primäre Wirkung dieses Akkulturationsdrucks als Verlust der Artikulationsfähigkeit gefaßt und die Reaktion darauf als Versuch beschrieben werden, sie wiederzugewinnen. Kulturelle Artikulationsfähigkeit meint die Fähigkeit einer ethnischen Gruppe und ihrer Mitglieder, adäquat die Lebenszusammenhänge zu deuten und somit handhabbar zu machen, d. h. mit der Realität auf der Grundlage eines eigenen Verständnisses und im Sinn eigener Interessen öffentlich umzugehen. Eine veränderte Wirklichkeit bedarf zur Deutung eines neuen Instrumentariums, d. h. der Neuinterpretation kultureller und religiöser Muster. Liegen dominante Deutungsmuster, wie im 'erfolgreichen' Verhalten einer

---

[1]Entwicklungsprojekte beruhen auf diesem unterstellten Gegensatz – zur Diskussion vgl. Mörth, 1986; Altvater, 1987; speziell zum ruralen Ekuador: Chiriboga, 1984 – wobei Entwicklung als Schritt vom 'traditionellen' zum 'modernen' Menschen, Mentalität etc. verstanden wird. Seit den späten 1970er Jahren werden die negativen Konsequenzen und das Ausbleiben einer nachholenden Entwicklung von Migrationen sichtbar. Folglich verlagert sich der Entwicklungsanspruch der Modernität in die ruralen Gegenden hinein.

[2]Vgl. Leclerc, 1972: 54ff; Bastide, 1973: 38; s. 1.6.3.

[3]García Canclini, 1982: 13f beschreibt die kulturellen Konsequenzen dieser Integration mit verschiedenen Begriffen wie: „descontextualización", „devalorización" , „desestructuración" und „refuncionalización"; vgl. auch Wachtel, 1976: 135.

[4]Whitten, 1981: 15 spricht von zwei Formen des Widerstandes: direkt als organisierter Protest und indirekt als Bestehen auf zeremoniellen Traditionen und Symbolismen; vgl. Mörth, 1986: 107; s. 1.6.

sich als Modell darstellenden sozialen Gruppierung, vor, kann diese Neufassung nicht unabhängig von ihnen erfolgen[5]. Der Vorstellung einer 'Begegnung' zweier Kulturen, die unausgesprochen gleiche Chancen unterstellt, kann mit der gesamten afroesmeraldenischen Geschichte nur widersprochen werden.

Die Zäsur, und mit ihr die Polarität Stadt – Land, wie sie hier gliedernd zugrundegelegt ist, ist, trotz der angeführten Einschränkungen, nicht willkürlich gesetzt (s. 1.6.1.). Der kurze Abriß esmeraldenischer Geschichte und ökonomischer Entwicklung sowie afroesmeraldenischer Reaktionen, vornehmlich unter dem Stichwort 'Überlebensstrategien' und 'Migration', hat gezeigt, daß die Integration der Provinz in den Weltmarkt und in den ekuadorianisch-nationalen Kontext definitiv seit dem Beginn von Bananenproduktion und -export und damit seit der irreversiblen Bildung der Städte einen Einschnitt darstellt, der das Leben der afroesmeraldenischen Bevölkerung nachhaltig veränderte. Eine Verschärfung dieser Integration ist für die 60er Jahre unseres Jahrhunderts, dem Beginn intensivierter Entwicklungsbemühungen, anzusetzen.
Die zunehmende Bindung an den Markt veränderte die realen Reproduktionsbedingungen und – dies v. a. für die in die Städte migrierte Bevölkerung – ebenfalls die imaginären Reproduktionsbedingungen[6], d. h. den kulturell-religiösen Kontext von Erklärungsmodellen, die Kosmovision, den sicheren Rahmen für die sozial-ethnische Gruppe und ihren Fortbestand. Wie sozio-ökonomische Veränderungen in religiöse Zusammenhänge eingreifen, ist aus afroesmeraldenischer Sicht in 1.5.1. gezeigt worden, und wird im folgenden am Beispiel der Totenriten ausgearbeitet. Einflußnahme erfolgte jedoch auch direkt als von außen kommender Druck in Richtung auf kulturell-religiöse Vereinheitlichung.
Während Kleinbauern zu Arbeitskraft, Subsistenzprodukte zu Waren und Produzenten zu Konsumenten werden, verändert sich Kultur – zumindest teilweise – gleichfalls in ein konsumierbares Gut[7]. Am Beispiel der Musik läßt sich dies leicht verdeutlichen (s. 1.6.2.): Afroesmeraldenische Marimbamusik erklingt nicht aus dem Radio, d. h. ist nicht Teil dieser als erstrebenswert dargestellten Modernität. Wer nicht über seine Herkunft aus den Dörfern des Nordwestens identifiziert werden will – und das sind mittlerweile ganze Dorfgemeinschaften – muß und will ausschließlich Salsa und Kumbia tanzen. Die Versuche der jüngsten Zeit, fast verlorene kulturelle Elemente folkloristisch aufzugreifen („rescate cultural"), konnten diese nicht mehr zum 'Leben', sondern bestenfalls zu Darbietungen erwecken.
Volkskultur wird zunehmend von einer *vom* Volk geschaffenen zu einer *für* das Volk, jetzt im Sinne der Unterschichten, produzierten und ihm massiv dargebotenen Kultur: In diesem Sinn, aber auch nur in diesem Sinn, kann von Volkskultur als einer Verwässerung der Kultur der Elite gesprochen werden[8]. Im Bereich der Volksreligiosität hat sich die Institution Kirche am Prozeß der Nivellierung beteiligt. Erneute Evangelisierung heißt auch Vereinheitlichung der Kultformen und Interpretationsmuster, die darin zum Ausdruck kommen. Volksreligiosität wurde dabei wohl als Ausgangspunkt, nicht aber als eigenständige kulturelle, d. h. auch gleichwertige Form von Religiosität ernstgenommen[9].
Verbreitung und Konsum dieser gelenkten Massenkultur sind durch die Infrastruktur der Stadt erleichtert, dort aber auch von größerer sozio-politischer Bedeutung. Im ruralen Kontext trifft

---

[5] Martín, 1983: 153 macht am Beispiel der Figur María Lionza diesen Wandel deutlich: von der Regenbogenschlange über die indianische Göttin, die weiße Frau, die Jungfrau bis zum Vaterland („la Patria" bezieht sich spanisch wohl auf Pater, ist aber gramatikalisch feminin).

[6] Martín, 1983: 24–88, passim rekurriert mehrfach auf diesen doppelten Zusammenhang; s. 1.5.3.

[7] Zum Begriff der Massenkultur vgl. Suárez, 1983 und die dort angegebene Literatur, v. a. Dussel, 1977: „No es, desde luego, la cultura popular sino la de los oprimidos en tanto reprimidos y no en tanto pueblo que se sitúa exterior al poder central." (S. 122). Vgl. auch Barbero, 1982.

[8] Vgl. Burke, 1985: 37–41; García Canclini, 1982: 19–46. Zum Zusammenhang zwischen Kultur, Gestaltung von Raum und Identität, vgl. Greverus, 1987: 266–278.

[9] Vgl. entsprechende Beschlüsse der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, v. a. in Puebla, 1978: Nr. 385–469; zur Diskussion, vgl. Morandé, 1982.

sie eher auf Widerstand oder zumindest Desinteresse aufgrund von noch lebendigen und funktionierenden kulturellen Ausdrucksformen. Inwiefern einer in eigener Regie gelebten Kultur, hier am Beispiel der Totenriten, der Charakter von Widerstand zukommt; welche anderen Formen kultureller Widerstand annimmt; und wie dieser sich von manipulierender Reinterpretation im Transformationsprozeß abgrenzt – soll im folgenden diskutiert werden.
Insgesamt ist der Prozeß der Einflußnahme durch Massenkultur, des Abbaus autochthoner oder zumindest autonom gestalteter Kultur im Fluß, (be-)wertende Aussagen können nur als tendentielle gewagt werden. Die Ausdehnung der Stadtgrenzen von Esmeraldas – was nicht mit Urbanisierung gleichzusetzen ist – und mit ihr die Konfrontation afroesmeraldenischer Subsistenzbauern mit neuen Lebensformen erfolgte sehr schnell. Eine afroesmeraldenische Reaktion buchstabiert sich notwendigerweise in Etappen, so daß ihre kulturelle Ausformulierung nicht als abgeschlossen gelten kann. Im Sinn einer Momentaufnahme dieses Prozesses sollen den oben differenzierter ausgeführten Totenriten der am tiefsten in der Tradition verankerten Dorfgemeinschaften Beobachtungen rituellen Umgangs mit dem Tod aus städtischen Slumvierteln gegenübergestellt werden. Dabei geht es erstens um die Frage, ob und wie Afroesmeraldener gegen Integration an tradierten Riten festhalten und zweitens um in die Zukunft weisende Spuren einer eigenen Neuinterpretation religiös-kultureller Zusammenhänge[10]. Der kollektiven Erinnerung („memoria popular"), die Neuinterpretationen den Raster vorgibt, kommt die Funktion eines Filters gegenüber den Einflüssen der Massenkultur zu[11]. Am Beispiel der schulischen Bildung wurde schon in 1.3.3. gezeigt, inwieweit interessenbewußte Rezeption die Funktionen eines im Sinne der Massenkultur vorgestellten Angebots im Rahmen vorgegebener Grenzen verändern kann. Können die Totenriten als zentraler religiös-ritueller Teil afroesmeraldenischer Kultur ihren Beitrag leisten, können sie einer Transformation unterzogen werden und im Sinn der Kontinuität ihre in 2.1. bis 2.5. ausgearbeiteten Bedeutungen und somit Funktionen bewahrend anpassen oder anpassend bewahren?

2. 6. 2. Totenfeiern im urbanen Raum

Totenfeiern, wie sie für dörfliche Gemeinschaften dargestellt wurden, erfahren im urbanen Raum zunächst eine grundlegende Beschränkung und Verkürzung durch die Präsenz und den Anspruch der institutionalisierten Kirche. Dabei handelt die Institution Kirche einerseits aufgrund eigener Interessen an Orthodoxie und v. a. liturgischer Orthopraxie, ist aber andererseits Teil einer eben nicht afroesmeraldenischen, sondern mittlerweile in den nationalen Rahmen und in westliche Modelle eingebundenen Gesellschaft (s. 1.5.3.), die auf Integration statt Unabhängigkeit, Einheitlichkeit statt Diversifikation abzielt.
Karfreitag und Allerseelen sind in eigener Organisation in den Städten nicht mehr durchführbar. Als Feste im kirchlichen Kalender, d. h. allgemein und nicht nur familiär oder im begrenzten sozialen Rahmen von Bedeutung, bedürfen beide des Zugangs zu kirchlichen Räumlichkeiten und fallen somit unter eine entsprechende Kontrolle, sofern diese, wie in städtischen Gemeinden, personell zu leisten ist. Dasselbe gilt, allerdings in geringerem Maße, für die kurzen Aufenthalte in der Kirche auf dem Weg zur Bestattung[12]. Die Momente, die sich in beiden Festen als zentral

[10] Beispiele für spezifisch städtische Neuinterpretation und Weiterentwicklung afroamerikanischer Religiosität sind verschiedene afroamerikanische Kulte, vgl. Pressel, 1973; Pollak-Eltz, 1981, Queiroz, 1981; Eberhard, 1983; v. Velzen/Watering, 1983. Am deutlichsten wird dies in der Geschichte der afrobrasilianischen Kulte: Candomblé, Nagô als interafrikanischer 'Synkretismus'; Macumba bis Umbanda und Quimbanda integrieren europäische Einflüsse: Seiblitz, 1985; Motta, 1979; 1988; Bastide, 1969a; Elbein dos Santos, 1969; 1977; Bueno, 1980. Einschränkend Bastide, 1973: 210ff.

[11] Vgl. Barbero, 1982: 2: „...la no contemporaneidad entre los productos culturales que se comsumen y el lugar, el espacio social y cultural desde el que esos productos son consumidos, mirados, leidos por las clases populares de América Latina ...".

[12] Beide Räumlichkeiten sind für die Öffentlichkeit zugänglich, werden aber anläßlich bedeutender Feste durch autorisierte Personen 'besetzt'.

herausstellten, die Prozession zum Friedhof am 2. November (in der Stadt: Hl. Messe auf dem Friedhof) und das sog. „enclave/desenclave" mit anschließendem „Velorio" am Karfreitag (in der Stadt: Karfreitagsprozession), erweisen sich im Rahmen des städtisch pastoral-liturgischen Angebots als am meisten frequentiert[13]. Präsenz zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten ist das einzig mögliche tertium comparationis, da die städtisch-kirchliche Feier selbst liturgischen Vorgaben folgt und aktiv nur von den hierfür autorisierten Personen gestaltet wird. Viele beteiligen sich an keiner der genannten Feiern, manche erinnern stattdessen im Kreise ihrer Verwandten und Freunde gleicher Provenienz die Feier in den Heimatdörfern. Die Anzahl derer, die anläßlich eines der beiden Feste besuchsweise zurückkehren, ist, im Gegensatz zur alljährlichen Rückkehrfrequenz indianischer Migranten des Hochlandes, gering.
In den Häusern der älteren, erst in jüngster Zeit oder aus traditionellen Dörfern emigrierten Afroesmeraldener wiederholen sich zuweilen anläßlich der Feste bestimmte Verhaltensweisen und entsprechende Kommentare. Diesem Verhalten kommt in der Stadt privat-persönliche, bestenfalls familiäre Bedeutung zu, sein Charakter als adäquate Reaktion auf ein religiös interpretiertes, nicht nur geglaubtes, sondern gemeinsam repräsentiertes Geschehen läßt sich nicht mehr öffentlich durchhalten: Selbst wenn z. B. im Haus der Familie X in der Nacht zum 2.11. alle Lichter gelöscht, kurz nach Einbruch der Dunkelheit alle Familienmitglieder zuhause sind und die Männer im Wohnraum schlafen, können die Seelen der Verstorbenen nach afroesmeraldenischem Verständnis nicht durch eine außerhalb dieses Hauses beleuchtete und laute Straße ziehen.
Religiöse Feste sind grundlegend gemeinschaftlich, sie werden nicht nur gemeinsam erlebt, sondern gemeinsam geschaffen und sind außerhalb dieses Bezuges trotz aller Versuche, sie individuell aufrechtzuhalten oder kirchlich anzupassen, gebrochen. Der lokal und ethnisch eindeutigen und begrenzten Gemeinschaft des Dorfes (s. 2.5.) entspricht nur teilweise das Stadtviertel, das nicht kollektiv zum Träger eines religiösen Festes werden kann; nicht nur aufgrund der multiethnischen Zusammensetzung, sondern auch aufgrund der Ungleichzeitigkeit des kulturellen Transformationsprozesses in Abhängigkeit von sozialen, temporären und laboralen Kriterien. Auch 'Rückkehr' in die eigene Alltäglichkeit stellt sich urban anders dar. In informellen, kleinen Gruppen, die sich zu gegebenen Anlässen in einzelnen Häusern zusammenfinden und die Festformen des Nordwestens über Erzählungen und eigene Erfahrungsberichte (beides geht ineinander über) erinnern und präsent halten, werden die spezifischen religiösen Zusammenhänge erfahrbar, wird im Sinne von Kontinuität rückwärts angeknüpft, fehlt aber der soziale Rahmen für öffentliche Riten.
Für einen über das Thema der Totenriten hinausgehenden Bereich bestätigt sich dieser Zusammenhalt zwischen religiösem Fest und Gemeinschaft auch bei den Heiligenfesten. Die Suspension des Alltags im Fest und seine Erneuerung in der Rückkehr nach dem Fest ist nur gemeinschaftlich vollziehbar[14]. Zentrum dieser Feste ist nicht eine bestimmte Örtlichkeit, sondern eine Heiligenfigur, um die herum sich die feiernde Gemeinde konstituiert. So erst wird der Raum des Festes geprägt, religiös bestimmt und damit auch lokal abgegrenzt. Ein Vergleich zeigt eine Reihe von Unterschieden in Intensität, Qualität und Quantität der Beteiligung und in der Motivation, wie sie sich in Kommentaren äußert. Vorbereitungen des Festes erfolgen in der Stadt fast überstürzt und improvisiert, die musikalische Begleitung ist meist prekär[15]. Das Fest ist weniger attrak-

[13]Kirchlich-pastorales Interesse richtet sich darauf, die Assistenz an den Sakramenten zu verstärken, so wurde die Hl. Messe am 2. November auf den Friedhof verlegt. Zu spezifischeren Bemühungen, afroesmeraldenische Elemente in die eigene Liturgie miteinzubeziehen, s. 2.6.3.

[14]S. 2.4.2.1.: Gegenüberstellung der Heiligenfeste und des Karfreitags in ihrer Grundstruktur. Beobachtungen aus der Stadt Esmeraldas: Weihnachtsfest in Aire Libre und Río Esmeraldas; La Virgen de la Merced in La Isla; San Gabriel in Arenales. Auch Patronatsfeste in La Tola, Borbón und San Lorenzo gehen in die Überlegungen ein.

[15]Meist sind es Frauen, die als „devotas" dem Heiligen das Fest organisieren, gegebenenfalls auch ohne Musik aufrecht erhalten. Vgl. Turner, 1969; 1974: „comunitas" im Sinne der Gleichheit gilt nur unter den Frauen, nicht aber unter allen Anwesenden.

tiv und Anwesenheit ist nicht mehr gleichbedeutend mit aktiver Beteiligung; nun gibt es auch Zuschauer und Zaungäste, auch aus anderen ethnischen Gruppen. Zentrale Momente werden mit Diskussionen um die richtige Abfolge der Riten unterbrochen und meist fehlt eine gut informierte und verläßliche Autorität im Sinne der „mayores" (s. 1.6.1.). Zeitlich ist das Fest gekürzt, beginnt weit nach Einbruch der Dunkelheit und endet schon im Morgengrauen, wenn sich die Beteiligten in ihre Häuser und von dort zu ihrer Arbeit zurückziehen. Ein Fest bestimmt nicht den Rhythmus, sondern sucht sich in einer von Terminen bestimmten Zeitstruktur eine Lücke[16]. Dennoch, d. h. trotz längerem Wartens auf Teilnehmer und Musiker, trotz der Unentschiedenheit im Ablauf und dem frühzeitigem Aufbruch, feiert man vereinzelt Heiligenfeste in der Stadt. Weil eine Gruppe von „devotos" einem Heiligen ein „velorio" versprochen hat, und noch in der Lage ist, ihre sozial-verwandtschaftlichen Beziehungen entsprechend zu aktivieren, weil also eine Gemeinschaft sich zur Feier konstituiert, macht sich auch der Heilige, durch die „arrullos" angezogen, in den Hütten afroesmeraldenischer Migranten präsent. Kontinuität wird in diesen Festen als individuell und persönlich geprägte zum Ausdruck gebracht: Die Heiligenfigur wird in einer ersten Prozession am Abend von dem Haus abgeholt, in dem man ihr im Vorjahr das Fest ausrichtete, und in einer zweiten Prozession oder mit einem besonderen „arrullo" im Morgengrauen der Person oder Gruppe übergeben, die sich für das Fest im kommenden Jahr verpflichtet. So entsteht eine Geschichte des Heiligen in einem Stadtviertel als Geschichte derer, die seine Statue besitzen und mit ihm in reziprokem Austausch stehen, die aber auch Freude daran haben, gemeinsam unter Trommelbegleitung „arrullos" zu singen und auf diese Art eine Nacht hindurch zu feiern. Die Frage, was wäre, wenn sich für das kommende Jahr niemand bereitfände, wird nicht gestellt, die Kontinuität eines religiösen Festes ist im urbanen Kontext nach allen Seiten hin offen und zerbrechlich.
Vor dem Hintergrund des bzgl. Kirchlichkeit versus Unabhängigkeit skizzierten Vergleichs (s. 2.4.2.1.) bedarf die Tatsache, daß Karfreitag nicht wie ein Heiligenfest oder wie das unten zu beschreibende „velorio/ novenario" in der Stadt gefeiert werden kann, keiner weiteren Begründung. In ganz Lateinamerika gesteht darüberhinaus die katholische Kirche der Heiligenfrömmigkeit, nicht aber dem zentralen Osterfest, einen privaten Charakter zu. Im Rückgriff auf die Interpretation der ländlichen Feier (s. 2.4.2.), die nicht der kirchlichen Deutung von Tod und Auferstehung entspricht, erklärt sich, warum die Teilnahme an den kirchlichen Karfreitagsfeiern keinen Ersatz bieten kann: Hier wird keine „semejanza" dargestellt, und man feiert die „gloria" nicht als gemeinsame Rückkehr in die eigene Alltäglichkeit. Ebensowenig ist es möglich, im Rahmen offizieller Liturgie das Sterben Jesu Christi als das eines Afroesmeraldeners zu begleiten und seinen Tod mit einem „velorio" zu verdeutlichen und zu begehen. In den kirchlichen Feiern, deren zentrale Aussage die Überwindung des Todes ist, findet sich afroesmeraldenisches Leben nicht bestätigt, bleibt Fest und Liturgie dem Alltag fremd.
Allerseelen dagegen ist von kirchlichen Strukturen unabhängiger. Aufgrund der massiven und spezifischen Gefährlichkeit der Präsenz aller „ánimas" ist es jedoch nicht möglich, das Fest vom Friedhof weg, über den in der Stadt nicht selbständig verfügt werden kann, in ein bewohntes Haus zu verlegen. Ein Heiliger kommt und geht, begleitet von „arrullos", seine Präsenz unterbricht wohl die Alltäglichkeit, gefährdet sie aber im Rahmen eines Festes nicht; „ánimas" dagegen sind ambivalent und gefährlich. Deshalb beläßt sie der Ritus in ihrem Bereich (Kapelle, Friedhof) und spart den menschlich belebten Raum als permanent gesicherte Rückzugsmöglichkeit aus.

Anders stellen sich die Riten von „velorio/novenario" und Chigualo dar, die als Reaktionen auf einen individuellen Todesfall lokal auf ein Haus und sozial auf eine durch spezifische Beziehungen untereinander verbundene Gruppe verweisen.
Gleich bleiben im Fall des „velorio/novenario" Betroffenheit und Bereitschaft zur Mithilfe und Anwesenheit in der Nacht des „velorio", d. h. die zentrale Bedeutung des „acompañar" (begleiten). Der soziale Rahmen ist einerseits durch das Stadtviertel abgesteckt, so daß Anwesenheit

[16]Carrasco, 1986: 220–226 bestätigt das für Heiligenfeste in Esmeraldas, die er z. T. mit der Autorin besuchte. Zum Zeitbegriff s. 1.3.1.; 2.6.3.

bei einer Totenwache immer Multiethnizität beinhaltet[17], und verweist andererseits in die Herkunftsdörfer zurück, wenn von dort Verwandte kommen, um an Totenwache und Beerdigung teilzunehmen. Den Sarg, das Herrichten des Raumes und sonstige Vorbereitungen, meist mit Ausnahme derer am Leichnam selbst, werden, auch wenn damit Schulden verbunden sind, einem Bestattungsunternehmen übertragen[18]. Das bedeutet, neben dem subjektiven Prestigegewinn, eine Vereinheitlichung der Ausstattung und Distanzierung zum Geschehen. In von Fall zu Fall unterschiedlichem Maße kommen eigene Elemente hinzu, z. B. bestimmte Heiligenfiguren oder der „cordón", der vielerorts schon in Vergessenheit geraten ist. Dort, wo er als Teil der Bekleidung des Leichnams gemäß der Tradition im Morgengrauen umgebunden wird, geschieht dies meist versteckt und ohne öffentlichen Kommentar.
Schon vor Beginn des „velorio" wird ein Sarg gekauft und der Tote hineingebettet, d. h. der gemeinsame Bau des Sarges im Nachbarhaus entfällt, wiederum macht sich eine gewisse Distanz zwischen Verstorbenem und Versammlung bemerkbar. Durch diese Distanz werden etappenweiser Übergang und in der Nacht der Totenwache sich entwickelnde Trennung weniger manifest, vielmehr unabhängig vom *Tun* der Versammelten, die in eine passive Rolle gedrängt werden.

Während die nötigen Utensilien in der Stadt einfacher zu beschaffen sind, gestaltet sich die Suche nach dem Vorbeter schwieriger. Für die direkt religiösen Vollzüge sucht man einen Priester, dessen Präsenz eher von formaler Bedeutung ist (Totenschein, Erlaubnis zur Beerdigung etc.). Seine gelegentliche Teilnahme an der nächtlichen Feier, bei der er einen Teil der Gebete leitet, wie das pastorale Leitschreiben des Apostolischen Vikariats von Esmeraldas (XII, 14) eigens empfielt, wird ambivalent bewertet: als Anerkennung der eigenen Riten, aber auch als Kontrolle. Priester oder Ordensschwestern können Vollständigkeit und Richtigkeit des Gebets im traditionellen Sinn nicht gewährleisten, ihrer aktiven Teilnahme am Ritus wird aber eine mit ihrem Amt verbundene Mächtigkeit unterstellt (s. 2.3.1., Anm. 12). Auf der Suche nach dem eigentlichen Vorbeter greift man auf die wenigen alten Afroesmeraldener aus dem Nordwesten zurück. Im Sinne des Gebetes als verobjektivierte Gabe (s. 2.1.1.) kommt es entscheidend auf seine Vollständigkeit, d. h. Übereinstimmung mit traditionellen Vorgaben an. Hier wird offen auf die eigene Tradition rekurriert: das Gebet muß so sein, wie es immer war und so können es nur sehr wenige durchführen. Es ist neben der weißen Kleidung und dem priesterlichen Segen die einzige Gabe, die man dem Verstorbenen für seine Reise immer zukommen läßt. Die „rezanderos" werden hierfür bezahlt, nicht so sehr als Entschädigung für das Gebet selbst, als für die durchwachte Nacht. Die prekäre finanzielle Situation alter Menschen in den Zentren der Migration läßt diese Bezahlung als „colaboración" (Unterstützung) akzeptabel erscheinen.

Die Nacht des „velorio", die in ländlichen Gemeinschaften durch „alabados" atmosphärisch und thematisch geprägt ist, erhält einen anderen Charakter: Stühle sind ringsherum aufgestellt, man unterhält sich, unterbrochen nur durch das dreimalige Gebet und die Bewirtung durch die Hinterbliebenen. Städtische Totenwachen, in denen „alabados" gesungen werden, sind nur in den äußerst marginalisierten Teilen afroesmeraldenischer Viertel zu finden. Vor den Anwesenden anderer ethnischer Gruppen, deren Negativbewertung der „alabados" unausgesprochen feststeht, werden sie als letzter Wille des Verstorbenen oder als Wunsch sehr naher Verwandter gerechtfertigt. In jedem Fall erklingen sie nur vereinzelt und prägen nicht die nächtliche Feier. Im Laufe der Nacht ergeben sich Gelegenheiten zu internen Gesprächen und Deutungen des Geschehens im kleinen Kreis in anderen Räumen des Hauses oder am Rande der Gruppe, die vor dem Haus Karten spielt. Dabei besteht die Möglichkeit, sich im Rekurs auf Texte von „alabados"

[17]Bestimmte verarmte Stadtviertel sind hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, von Afroesmeraldenern bewohnt, die sich im Gegensatz zu anderen ethnischen Gruppen nicht einer gemischten Wohnweise entgegenstellen. Eine besonders städtische Form der Hilfeleistung ist das Sammeln von Geld zur Finanzierung eines „velorio/novenario"; s. 2.4.1., Anm. 16.

[18]Pollak-Eltz, 1979 verweist darauf, daß sich einige venezolanische Bestattungsunternehmen aus afrovenezolanischen Beerdigungsbruderschaften („confradías") entwickelt haben; Vergleichbares ist mir aus Esmeraldas nicht bekannt.

oder „cuentos“ und Erinnerungen über die Deutung der Ereignisse zu verständigen, ohne das Risiko, sich vor anderen als dem Nordwesten verbundene, also nicht an 'Modernität' angepaßte Afroesmeraldener bloßzustellen. Trotz Stuhlreihen kann man sich unter den Anwesenden bewegen und immer neue Gruppenkonstellationen schaffen, in denen auch vom Todesfall unabhängige Themen behandelt, und soziale Beziehungen geknüpft oder bestätigt werden. Jugendliche nutzen auch in der Stadt die Gelegenheit zur Aufnahme zweigeschlechtlicher Beziehungen. Nicht selten bleibt jemand aus dem Nordwesten, der eigens zum „velorio“ anreiste, anschließend als Migrant in der Stadt.

Termingebundene Arbeitsverpflichtungen lassen die Totenwache am Morgen frühzeitig enden, nur wenige verharren mit dem Leichnam und den Hinterbliebenen des Haushalts bis zur Beerdigung. Diese aber ist erneut massiv besucht. Auch über größere Entfernungen hinweg bewegt sich ihr Zug zu Fuß, vorzugsweise durch die Hauptstraße. Im „abrazo de amigos“ trägt man den Sarg. Während des kurzen Aufenthalts in der Kirche erfolgt ein Gebet durch einen hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeiter. Ort und Form der Bestattung sind abhängig von den finanziellen Möglichkeiten der Hinterbliebenen, der Ausstattung des Grabes kommt eine vergleichsweise große soziale Bedeutung zu[19].

Die Novene und ihre letzte Nacht werden vielerorts nicht mehr durchgeführt, sondern dem offiziell kirchlichen Bereich übertragen: So finden die acht abendlichen Zusammenkünfte, die auch rural auf wenig Resonanz stoßen, fast immer in der Kirchengemeinde statt, der man zugehört, und an deren täglichem Rosenkranzgebet man sich dann beteiligt. Für die letzte Nacht bestehen verschiedene Möglichkeiten: man besucht eine eigens gestiftete Messe und lädt fakultativ anschließend Freunde und Verwandte („acompañantes“) ein, im Haus des Verstorbenen zu verweilen, etwas zu essen und zu trinken.

Die letzte Nacht kann auch nach traditionellen Vorgaben durchgeführt werden. In diesem Fall obliegt Vorbereitung und Ausstattung des Raumes den Haushaltsangehörigen bzw. „dueños“, da Bestattungsfirmen diesen Teil des Rituals nicht abdecken. Eine im städtischen Kontext gefeierte letzte Nacht verläuft ebenso wie das „velorio“ ohne „alabados“. Anstelle des aufgebahrten Leichnams befindet sich ein altarähnlicher Aufbau im Haus, durchaus vergleichbar mit seinem ruralen Gegenstück. Auffällig ist die Ausschmückung des Altars, die so in den Dörfern unbekannt ist. Die schlichte Form der mit schwarzem und weißem Stoff bedeckten sieben Stufen mit den beiden Kerzenreihen, dem Kreuz und eventuellen Heiligenbildern und Grabkränzen und dem „cuerpo presente“, der in der Stadt fast grundsätzlich fehlt, erscheint erweiterungsbedürftig durch beliebige Elemente, die der betreffenden Familie zur Verfügung stehen[20]. Die Symbolstruktur wird nicht mehr verstanden und somit auf einen dem sozialen Prestige entsprechend auszuschmückenden Rahmen des Ritus reduziert.

Zentral bleibt in der städtischen Feier der Abschluß des Ritus. Angefangen von den in beliebiger Zahl und Ordnung aufgestellten Kerzen bis zum elektrischen Licht auf den Straßen und dem Lärm der Nachbarhäuser ist dieser Akt nicht in entsprechender Weise durchführbar. Für die Beteiligten scheint mehr die Erfüllung eines Ritus als ein gemeinsam vollzogener und so auch erfahrener Abschied im Mittelpunkt zu stehen.

Weiteres Gedenken des Toten vollzieht sich in persönlichen Grabbesuchen und gestifteten Messen; Trauerkleidung in der Öffentlichkeit ist sozial verpflichtend.

Während das dreimalige Gebet die Struktur der Nacht der Totenwache relativ erhält, wenn sich

---

[19] „Panteoneros“ sind hier städtische Angestellte mit geringerer religiöser Bedeutung, sie vergeben die Gräber, nehmen die Gebühren dafür entgegen und sind für die Ordnung und Säuberung der Friedhofswege zuständig. „Bóveda“, wörtlich Grab, Grabgewölbe benennt die auch in Südeuropa übliche Form der Bestattung in Fächern einer Zementkonstruktion. Sie ist die prestigeträchtigste. Erdbestattung ist die billigste und afroesmeraldenisch nicht nur deshalb bevorzugte Bestattungsform, Einäscherung wurde erst in jüngster Zeit eingeführt.

[20] Während Blumen und Farben (s. 2.1.1.) im ländlichen Ritual nicht vorkommen dürfen, konnte ich in den städtischen Feiern sehr wohl künstliche Blumen, Blumenteppiche, Kränze aus Stoffblumen etc. beobachten.

auch ihre Atmosphäre ändert, sind die musikalisch bedingten Veränderungen im Chigualo gewichtiger, da außer „arrullos", „chigualos" und der Bewirtung der Anwesenden keine weiteren Elemente vorgesehen sind[21]. Beim Tod eines Kindes bemüht man kein Bestattungsunternehmen, sondern kauft nur einen kleinen Sarg. Der „angelito" wird weiß bekleidet, die der Patin zugeschriebenen Elemente wie „palma", „corona", sowie eine rote Blume im Mund werden in kleinen Städten noch beibehalten, in Esmeraldas teilweise auf die finanzielle Unterstützung der Paten reduziert. Ein gewisser bunter Schmuck des aufgebahrten Kinderleichnams hält sich jedoch durch. Der Tod eines Kindes ist auch in der Stadt kein Anlaß zu massiver Zusammenkunft im Haus des „angelito"; Eltern, Paten, Geschwister und Frauen aus der Nachbarschaft finden sich ein. Da, wo noch „arrullos" gesungen werden, stellt das gemeinsame Singen ein bedeutendes Motiv für die Präsenz zahlreicher Frauen dar. In Borbón bspw., einer Umgebung, in der religiöse Feste selten in traditioneller musikalischer Weise gefeiert werden, erhält ein Chigualo mit Musik spezifische Attraktivität zumindest für die, die sich in ihrer kulturellen Anpassung noch „betwixt and between" befinden. „Chigualos" als eigene musikalisch-poetische Form mit den entsprechenden Spielen sind außerhalb der traditionellen Dörfer des Nordwestens nicht mehr bekannt[22], aber „arrullos" werden auch anläßlich der vereinzelt noch gefeierten Heiligenfeste und zu Weihnachten gesungen und somit aktiv erinnert.

Häufiger allerdings begeht man einen Chigualo ohne Musik, versammelt sich im kleinen Kreis um den „angelito" und begleitet mit Gesprächen und Spielen (Karten und Domino) Eltern und Paten. Um die so entstehende, rituell-religiöse Leere zu überdecken, wird während der Nacht oft ein Rosenkranz gebetet. Es ist in Vergessenheit geraten, daß der „angelito" kein Gebet benötigt. Oder man führt das offiziell-kirchliche Element des Rosenkranzes ein, um dem Chigualo einen anerkanntermaßen religiösen Charakter zu geben.

Die Gruppe löst sich mit Ausnahme der Mutter und Patin am frühen Morgen auf. Auch die Beerdigung erfolgt mit geringer Beteiligung und grundsätzlich ohne Musik. Man kann zwar im kleinen Kreis verwandter Frauen mit Hilfe einiger Trommler „arrullos" singen, nicht aber in der Öffentlichkeit von Straßen und Friedhof[23]. Die wenigen Heiligen- und Weihnachtsfeste, auch wenn sie massiver besucht sein mögen als ein städtischer Chigualo, stehen mit ihm in einer Linie: Afroesmeraldenische Musik, die diese Feste erst schafft, wird reaktiviert, wenn und weil sie keinen öffentlichen Charakter haben und fast nur Akteure teilnehmen. Über diese kleine und ethnisch eindeutige Gruppe hinaus bestehen keine, dem „velorio/novenario" vergleichbaren sozialen Verpflichtungen zur Teilnahme im Rahmen des Stadtviertels.

Bei der Beerdigung eines „angelito" wird häufig die rituelle Unsicherheit sichtbar. Während man sich im Fall des verstorbenen Erwachsenen auf den Vorbeter und seine Autorität berufen kann, nehmen bei der Beerdigung eines „angelito" meist wenige und junge Menschen teil, die nicht mehr eindeutig Auskunft geben können über Form und Richtung des Grabes, zu entrichtende Gebete und Gaben. So begnügt man sich häufig damit, Sarg und Grab abschließend mit Weihwasser zu besprengen als magisch-religiösen Ausgleich für möglicherweise fehlende rituelle Elemente.

Nach der Beerdigung löst sich die kleine Gruppe auf, eine Begleitung der Mutter über einige Tage hin ist selten möglich, auch hier macht sich die Atomisierung der Familie (s. 1.4.1.) bemerkbar.

---

[21] Während ich zahreichen „velorio/novenario" Feiern in den Städten beiwohnte, beschränken sich meine Beobachtungen von Chigualos auf Borbón, ergänzt werden sie durch Kommentare aus Esmeraldas, ebenso wie durch die Beobachtungen aus Tumaco (Dep. Nariño, Kolumbien).

[22] Während eines vom Bischof von Esmeraldas initiierten Wochendendes über Volksreligiosität, im Januar, 1986, waren selbst Teilnehmer aus Borbón und San Lorenzo erstaunt über die ihnen schon unbekannten Spiele aus Telembí, s. 2.2.1.

[23] Selbst in Borbón finden solche Chigualos v. a. in lokal und sozioökonomisch marginalen Vierteln rein schwarzer Bevölkerung statt.

2. 6. 3. Die Feier der Riten als Ausdruck kulturellen Widerstandes?

Wie die Hinweise auf Gleichbleibendes und Unterschiedliches zeigen, sind die Totenriten Veränderungen unterworfen, die weder abgeschlossen noch eindeutig sind. Es gibt Feiern, in denen traditionelle Elemente faktisch beibehalten werden, andere, in denen sie fehlen, aber ihre Bedeutung verbal reaktiviert wird, und wieder andere, für die weder das rituelle Element noch der Rekurs auf seinen Inhalt von Belang zu sein scheinen – Riten im Prozeß kultureller Transformation, einer Transformation voller Ungleichzeitigkeiten in Abhängigkeit von vielschichtigen Bedingungen (s. 1.3.2.). Im folgenden sollen zentrale Aspekte dieses Transformationsprozesses betrachtet und der Frage nach Verfall, Neuinterpretation, Widerstand oder Anpassung nachgegangen werden. Im städtischen Umfeld ist Öffentlichkeit, in der Riten und Feste stattfinden und stattfinden müssen, nicht mehr die überschaubare, klar begrenzte und ethnisch-kulturell homogene Öffentlichkeit der Dorfgemeinschaft, sondern das Stadtviertel, das sich, selbst wenn es als ethnisch homogen angesprochen werden kann, aufgrund der individuell-familiär unterschiedlich schnell verlaufenden Anpassung kulturell nicht mehr homogen darstellt.
In diesem sozialen Umfeld wird Respekt und Anerkennung nicht mehr über die Organisation eines religiösen Festes, sondern den privat-familiären, aber öffentlich dargestellten Konsum prestigeträchtiger Güter erreicht[24]. Der „dueño" (Verantwortliche, s. 2.1.1.) einer Heiligenfigur oder eines Toten kann sich nicht mehr im Rahmen einer bekannt-vertrauten sozialen Gruppe bewegen; diese muß sich erst in der Feier und durch ihren Vollzug als solche konstituieren. Das bedeutet, daß den sozialen Beziehungen als einzelnen größere Bedeutung zukommt, da die Motivation zu möglichst aktiver Teilnahme nur über sie verläuft. Aber diese Beziehungen sind nicht mehr in gleicher Weise selbstverständlich. Die einzelnen Haushalte stellen tendentiell isolierte Kernfamilien dar, die v. a. von der älteren Generation getrennt sind (s. 1.4.1.; 1.3.2.). Zwar findet sich konkrete Hilfe aus der Nachbarschaft und vertikale Beziehungen lassen sich zu finanzieller Unterstützung aktivieren, aber es fehlt die sozial-religiöse Vernetzung, in deren Rahmen auf einen Todesfall entsprechend reagiert werden kann.
Anläßlich des Todesfalls eines Erwachsenen – der Feier, die sich im Rahmen der vorliegenden Arbeit aufgrund ihrer relativ differenzierten rituellen Struktur und der Notwendigkeit der Übergänge im Sinne von 2.1.2. am ehesten zu einem Vergleich anbietet – konstituiert sich die Gruppe zunächst durch menschliches Mitgefühl und Betroffenheit, also multiethnisch. Als solche kann sie die traditionellen Riten nicht tragen, ja zuweilen – im Sinne internalisierter Zensur – auch nicht gestatten. Mit umgekehrtem Vorzeichen scheint hier der Aspekt des Prestiges erneut auf: im multiethnischen und plurikulturellen Rahmen ist es erstrebenswert, weil anerkannt, einen Ritus möglichst 'allgemeingültig' zu vollziehen, d. h. alle spezifischen und kulturell unterschiedlichen Elemente nicht öffentlich durchzuführen. Ohne den einzelnen Teilnehmern diese Haltung zu unterstellen, manifestiert die Gruppe als solche einen rassistisch geprägten kulturellen Anpassungsdruck[25].
Verdeutlichen läßt sich dies symptomatisch am Beispiel der musikalischen Elemente: Umgang mit dem Tod vollzieht sich afroesmeraldenisch auch und wesentlich im Singen von „alabados" (s. 2.1.2.1.). Losgelöst von ihrer inhaltlichen Bedeutung liest sich dieser Zusammenhang umgekehrt so: wer „alabados" singt, ist ein traditioneller, noch nicht an die Stadt und ihre nationale (weiße) Kultur angepasster Neger des Nordwestens. Da urban der sichere Rückzugsort afroesmeraldenischen Zuschnitts nur bedingt existiert, können es sich Afroesmeraldener nicht leisten, „alabados" zu singen. Musikalisch drückt sich aber im Rahmen der Riten nicht nur die spezifische gleichberechtigte Gemeinschaftlichkeit aus (s. 1.4.3., Anm. 50), sondern es scheinen „im Rhythmus kondensiert, Unterdrückung und Freiheit, Tod und Leben wie in einem auf"[26]. Wo

[24] Vgl. Ertel/Hübl, 1982: 224; Foster, 1965; Gregory, 1975.

[25] Zur Frage des Rassismus in Esmeraldas, s. 1.1.2.; 1.2.1.: der ideologisierte Zusammenhang: Neger = Sklave.

[26] Carrasco, 1986: 188; ibid auch: „... „cantadoras", „bomberos", „cununeros" concitan la atención de los participantes; en sus voces y en sus golpes recae la responsabilidad de la dirección del acontecimiento ..."

folglich „alabados“ und das mit ihnen Gemeinte negativ bewertet und in Autozensur unterdrückt werden, droht auf der Ebene des Vollzugs dieser Zusammenhang – die rituell-musikalisch vermittelte Gleichzeitigkeit von Leben und Tod und damit die Rückversicherung des Lebens über den Umgang mit dem Tod – auseinanderzufallen. Nur indirekt drückt sich der Zusammenhalt im verbalen Rückbezug, z. B. im Erzählen von „cuentos“, oder in frei assoziierter Erinnerung an entsprechende Riten, noch aus.
Erinnerung bindet temporal Gegenwart zurück an Vergangenheit und lokal die Stadt zurück an die dörfliche Herkunft. Als solche ist sie grundsätzlich ein Beitrag zu kultureller Kontinuität. Wenn sie allerdings rein verbal bleibt, sich nicht mehr in entsprechendem konkret-rituellem Tun verobjektiviert, setzt sie Vergangenheit nicht mehr präsent, trägt sie den Nordwesten nicht in die Stadt hinein, sondern bindet urbane Gegenwart lediglich verbal-gedanklich zurück.

Totenriten sind in ihrem Charakter öffentlich. Dort, wo sie sich mangels Eindeutigkeit der Öffentlichkeit auf einen internen Kreis zurückziehen müssen, bewahren sich Symbole nur unvollständig: Entweder bleibt der ideologische Pol der Symbole verbalisiert oder der sensitive, zuweilen ohne inhaltliches Verständnis und mit einer Tendenz zur Folklorisierung erhalten[27]. Hierfür müssen kausal auch kirchlich-pastorale Bemühungen, integrierbare Symbole als scheinbar entleerte Hüllen mit neuen Inhalten zu füllen, veranschlagt werden. Im Zuge einer neuen Sensibilität der Kirche für *Formen* der Volksreligiosität bemüht man sich in Esmeraldas um die Akzeptanz bestimmter volksreligiöser Elemente. Unter ihnen bietet sich abermals das musikalische als auffälligstes an: Anläßlich bestimmter Feste, z. T. auch in sonntäglichen Meßfeiern in afroesmeraldenischen Stadtvierteln, sind Trommler und Sängerinnen eingeladen. Anstelle eines Kirchenliedes ist ein „arrullo“ vorgesehen, dessen Text zur Feier paßt oder unter Mithilfe kirchlicher Mitarbeiter eigens gedichtet wurde; hat dieser angepaßte „arrullo“ auch noch eine festgelegte Anzahl von Strophen und wird er von einem Chor gesungen, dann sprengt er nicht den üblichen Rahmen des Kirchenliedes. Im Rückverweis auf 2.2.1. aber wird deutlich, daß die bereinigte Form des „arrullo“ das Wesentliche dieses musikalischen Elements nicht mitintegriert: ein solcher „arrullo“ kann sich nicht erwärmen, weil er nicht lange genug und nicht von denen gesungen wird, aus denen heraus er ‘sprudelt’ („nace“, s. 1.4.3.). So kann er auch den Heiligen, für den er gesungen wird, nicht präsent setzen, bleibt letztlich folkloristische Ausschmückung offizieller Liturgie.
Die eigene Distanzierung von den erwähnten Ausdrucksformen, wie im urbanen Kontext zu beoachten, erweist sich aber nur partiell als kulturelle Anpassung. Sie folgt – auch um den Preis des Verlustes – eigenen Interessen: Man läßt die auffälligen Ausdrucksformen beiseite, bevor sie folkloristisch abgewertet und benutzt werden. Die so motivierte ‘Anpassung’ ist sie zwar nicht als bewußt und geplant zu unterstellen, rechtfertigt sich aber im Rückblick, auch wenn die ursprüngliche Kultur verflacht im neuen Kontext, dem sie sich anpaßt[28].

Öffentlichkeit eines afroesmeraldenischen Ritus hat nicht nur soziale und lokale, sondern auch temporale Konnotationen: ein religiöses Fest oder die rituelle Reaktion auf einen Todesfall stellen sich als Unterbrechungen im absoluten Sinn dar: sie betreffen die Gesamtheit der Dorfgemeinschaft, den von ihr geprägten Bereich und die alltäglichen Abläufe, die sich nicht ungebrochen fortsetzen können. Die selbstbestimmte bzw. von konkreten Bedürfnissen des eigenen Haushalts bestimmte Arbeit der Subsistenzbauern, -fischer und -jäger ermöglicht einen ebenso selbstbestimmten Umgang mit der Zeit und ordnet sich gemeinsamen Bedürfnissen wie denen eines religiösen Festes oder Totenritus’ unter (s. o.).

In einer eigenen ethnomusikalischen Untersuchung müßte diesen Spuren dringend nachgegangen werden.

[27] Zur Terminologie vgl. Turner, 1973: 19–111; zur Folklorisierung vgl. García Canclini, 1982.

[28] Eine folklorisierende Tendenz wird in den Bemühungen um den Aufbau einer Tourismusindustrie zunehmend deutlich, der derzeit nach dem Mißerfolg früherer Projekte verstärkt von internationalen Kreditinstitutionen angestrebt wird. García Canclini, 1982 zeigt die Folgen des Tourismus an den Beispielen Kunsthandwerk (: 100–122) und religiöse Feste (: 123–148) für Mexiko auf.

Wenn aber der Arbeit als solcher ein Selbstwert zugemessen, über Erfüllung von Arbeit eine Moralität aufgebaut und der Rhythmus der Arbeitsprozesse auf die Einheitlichkeit des Arbeitstages reduziert wird, dann verändert sich der Zeitbegriff gleichfalls von gelebter zu gemessener, bezahlter Zeit, dann kann ein religiöser Ritus als potentielle Zeitverschwendung nur in der 'Freizeit', die als solche erst jetzt entsteht, gefeiert werden, um den von Arbeit bestimmten Tagesablauf nicht zu stören[29]. Im Bereich der afroesmeraldenischen Unterschicht hat sich aufgrund der prekären Beschäftigungslage der genannte Arbeits- und Zeitbegriff noch nicht definitiv durchgesetzt, bestimmt jedoch tendentiell die Beteiligung an den nächtlichen Feiern.

Die Elemente, die die Durchführung traditioneller Totenfeiern erschweren: Multiethnizität und Rassismus, Präsenz der Institution Kirche und ihres Monopolanspruchs auf Ritus und Liturgie, veränderte Arbeits- und Lebensbedingungen und Verfall der sozial-reziproken Vernetzung, Anpassungsdruck der Massenkultur und ihr nivellierender Einfluß, sind bisher in ihren Auswirkungen auf die Riten diskutiert worden. Eine Frage jedoch bleibt offen: Welche Bedeutung ist den dennoch durchgeführten Riten im städtischen Kontext zuzuschreiben? Inwiefern tragen sie bei zur sozio-kulturellen Kontinuität im Prozeß kultureller Transformation?

Faktisch ist festzuhalten, daß sich – wenn auch mit Abstrichen – Totenriten, v. a. als „velorio/novenario", in den Städten durchhalten[30]. Der Tod, wo er konkret eintritt, aber auch, wie die Persistenz der Heilungstraditionen von „mal aire" belegen, wo er erinnert, geträumt oder ihm in anderer Weise begegnet wird, verlangt nach Übergängen, die nur rituell und gemeinsam zu leisten sind (s. 2.1.2.). Es gibt keine Alternative zur eigenen, rituell strukturierten Reaktion auf den Tod.
Was den genannten Riten zunächst bleibt, ist ihre Fähigkeit, diejenigen zusammenzubringen, die nicht nur vom Todesfall betroffen, einer sozialen Verpflichtung nachkommen, sondern die an der gleichen kollektiven Erinnerung („memoria popular"), den gleichen Deutungsmustern teilhaben, sich im Rahmen der Feier derselben Anfänge („mayores") vergewissern. Nicht alle nehmen aktiv teil, sind aber über ihre Präsenz im Ritus aktivierbar.

Im Verlauf der Riten, auch in ihren in 2.6.2. verkürzten Formen, wird dann nicht nur Erinnerung geweckt, die sich darin erschöpfen könnte, Vergangenes und Entferntes zu idealisieren. So gut das möglich ist, *tut* man etwas gemeinsam, hier und jetzt, unter Anerkennung bestimmter Personen in der Funktion der „mayores". Im rituellen Tun schafft man ein Verständnis für die spezifische Situation und gelangt dabei zur Bestätigung eines entsprechenden Selbstverständnisses als Gruppe, der ein effektiver und erfolgreicher Umgang mit der gefährlichen Situation immer wieder und immer noch möglich ist. Dabei wird, verfolgt man die Kommentare, sowohl während des Ritus als auch außerhalb seines Verlaufs, sehr wohl auf Vollständigkeit und Übereinstimmung mit dem von der Tradition vorgegebenen, z. T. aber nicht mehr exakt erinnerten Modell geachtet. Überall dort, wo diese Übereinstimmung nicht mehr möglich ist, werden Brüche im Transformationsprozeß deutlich und von den Teilnehmern mit Bedauern wahrgenommen.
Vollständig und in Übereinstimmung mit der Tradition oder nicht, der Ritus muß in der Stadt dasselbe leisten wie in den Dörfern: den Toten zur „ánima" verwandelt auf seiner Reise begleiten und die Gruppe der Hinterbliebenen in ihrem Lebensbereich neu abgesichert und sozial verbunden in die Alltäglichkeit zurückbringen. Dabei ist die erlebnismäßige Intensität in der Stadt geringer, v. a. im Blick auf den zweiten Übergang, denn die Gruppe der Anwesenden ist

[29]Vgl. Barbero, 1982: 8f: „...las clases populares entrarán a formar parte de la sociedad sólo y en la medida en que acepten ser proletarizadas, no sólo por la venta de su trabajo sino también por los dispositivos de la disciplina y la moral. La nueva sociedad erigirá bien alta las barreras entre los que trabajan y los otros". Vgl. Bosse, 1979: Faulheit nicht nur als Beschimpfung, sondern als Form des Widerstandes. Unter dem Stichwort 'Disziplinierung der Arbeitskraft' als notwendige Voraussetzung der Industrialisierung werden diese Zusammenhänge auch vergleichend mit dem frühkapitalistischen Europa diskutiert, vgl. Kössler, 1982. Zum Begriff des Rhythmus vgl. Steger, 1982: 296f; 304.

[30]Auf Allerseelen und Karfreitag, die als eigene Feste nicht weitergefeiert werden können, wird im folgenden nur punktuell verwiesen.

als solche keine außerhalb der Riten funktionierende Gemeinschaft, und der Alltag mit seinem vom afroesmeraldenischen Leben und Feiern unabhängigen Rhythmus unterbricht das rituelle Geschehen schon vor dessen Abschluß.

Trotz der genannten Relativierungen stellen die Totenriten, v. a. das „velorio/novenario", im urbanen Kontext den einzig gelebten Moment dar, in dem nicht nur der Rückbezug auf Tradition konkret ausgedrückt und erlebt wird, sondern in dem dieser sich auch bestätigt, ohne daß konkurrierende Alternativen zugelassen wären. Nur an ihnen beteiligen sich noch *alle* Afroesmeraldener, unabhängig von ihrer persönlichen Position im Akkulturationsprozeß. Die Teilnahme an den wenigen Heiligenfesten und Chigualos hat demgegenüber einen eher freiwilligen Charakter; Karwoche und Allerseelen können in ihrem traditionellen Verlauf nur noch erinnert und kommentiert werden.
Wie anhand der einzelnen Riten und in ihrer Zusammenschau in 2.5. erarbeitet, erfüllen die Totenriten die Funktion, das Leben, so wie es afroesmeraldenisch strukturiert und interpretiert wird, also auch seine konstitutive Verbindung zu den „mayores", einerseits in der „Gloria", andererseits als Anfang der eigenen Geschichte, zu bestätigen. Durch sie wird der belebte Bereich erneut schützend vom Jenseitigen abgeschlossen, während gleichzeitig die über Reziprozität strukturierten Kanäle von Kommunikation und gegenseitiger Hilfe über die diesseitig-jenseitige Grenze hinaus reaktiviert werden. Dies alles vollzieht sich in konkreten Bezügen: lokal in denen des Dorfes, sozial in denen der Beziehungen realer, ritueller und fiktiver Verwandtschaft und temporal in denen der gelebten Gegenwart. Diese Bestätigung leistet der Ritus ebenso im urbanen Kontext, wenn auch ihre sozialen und lokalen Dimensionen nicht in gleicher Weise eindeutig sind. Als Gegengewicht zum nivellierenden Akkulturationsdruck kommt ihm in diesem Sinn besondere Bedeutung zu. Auch wenn Riten unvollständig sind und teilweise nicht mehr verstanden werden, schaffen sie punktuell Gemeinschaft unter Afroesmeraldenern, machen diese Gemeinschaft zum kompetenten Akteur effektiven rituellen Tuns und verweisen in einem gemeinsamen Vollzug auf die Herkunftsdörfer, auf deren gültige Tradition und über sie hinaus auf die „mayores" der „Gloria". Im Rekurs auf diese Tradition wird die durch den Tod hervorgerufene Situation des „betwixt and between" bewältigt. Auf einer anderen Ebene schafft der Ritus punktuell Eindeutigkeit im „betwixt and between" des Transformationsprozesses.
Kann aufgrund dieser sozio-kulturell affirmativen Bedeutung der Totenriten angesichts der gegebenen Schwierigkeiten schon von Widerstand gesprochen werden? Angesichts eines Todesfalls und seiner dargelegten Interpretation bleibt Afroesmeraldenern kaum eine Alternative zum Rückgriff auf traditionelle Totenriten. Man setzt auf Totenriten und tut dies gleichfalls, indem man zu Ostern und Allerseelen in die Dörfer zurückkehrt oder bedauert, dies aus ökonomischen Gründen nicht tun zu können, hält an den überlieferten Riten fest, aber nicht, um sich damit dem Neuen zu verweigern. Bewußter Widerstand scheint nicht in der Teilnahme an den Riten gegeben zu sein, findet sich u. U. punktuell in betonter Persistenz einzelner Elemente. Aber das, was während des Ritus geschieht, erneuert Rückbezüge, Zusammenhalt und kulturell-ethnisches Selbstverständnis und erlaubt so ein gewisses Abrücken vom Akkulturationsdruck. Gegen die Alltagserfahrung feiert der Ritus Gültigkeit und Bestand der eigenen Gruppe.
Die Totenriten manifestieren sich als relative Nischen eines erlaubten und möglichen Rückzugs und wiederholen damit erneut ihre Funktion, die sie im Prozeß der Herausbildung afroesmeraldenischer Kultur gegenüber dem direkten Druck von Mission und Kolonialmacht innehatten. Sie binden die Teilnehmer über die konkrete Begegnung mit Verwandten aus dem Nordwesten, v. a. über die gemeinsam vollzogene, zumindest aber erlebte und kommentierte Interpretation zurück an ihre Herkunft im weitesten Sinn des Wortes.

Totenriten sind hauptsächlicher, teilweise ausschließlicher Ausdruck gelebter afroesmeraldenischer Volksreligiosität in den Städten und verweisen im Vergleich mit Formen afroamerikanischer, urbaner Religionen aus anderen Teilen des Kontinents[31] auf zwei weitere Aspekte.

---

[31]Vgl. Métraux, 1958; Steger, 1970; 1972 zum Voodoo; s. Verweise in Anm. 10. Gallardo, 1986: 36 verweist

Afroesmeraldenische Volksreligiosität bezieht sich hauptsächlich auf dörfliche Tradition und ist ihr gegenüber reduziert, unvollständig und unsicher. Bislang haben sich eigene, urbane Formen der Neuinterpretation und Weiterentwicklung nicht herausgebildet. Das hängt u. a. damit zusammen, daß Migration in Esmeraldas ein relativ rezentes Phänomen in der zweiten Generation ist (s. 1.1.3.; 1.3.2.) und zumindest für Esmeraldas von einem noch unabgeschlossenen Urbanisierungsprozeß gesprochen werden muß. Ganze Stadtviertel haben sich als Nischen Produktionsformen und soziale Muster ruralen Zuschnitts bewahrt und bis heute ist es darüberhinaus nicht nur möglich, sondern ökonomisch notwendig, Verbindungen mit den Herkunftsdörfern aufrechtzuerhalten, die sich stabilisierend und affirmativ in kultureller Hinsicht auswirken. Die Funktion des Maria Lionza-Kultes – nach Pollak-Eltz – : „...offer resources to mitigate anxieties and to rebuild social units ..."[32], wird für Afroesmeraldener noch im Rückgriff auf und in unvollständiger Reaktualisierung von ländlich-religiöser Tradition erfüllt. Für Esmeraladas entspricht der Rückbezug auf rural entwickelte, kulturell-religiöse Interpretationen und ihre symbolischen Ausdrucksformen, auf die de facto noch zurückgegriffen werden kann, mit gewissen Einschränkungen noch der eigenen Bedürfnisstruktur. Über diesen Rückbezug schafft man auch urban in Esmeraldas und Guayaquil Nischen, von denen aus die durch sie abgetrennte 'äußere Wirklichkeit' eine Relativierung erfährt. Parallel dazu erfährt die durch die Riten geschaffene 'interne Wirklichkeit' im Rückgriff auf das Dorf in seiner zentralen Bedeutung im Rahmen afroesmeraldenischer Kosmovision (s. 2.5.) eine Bestätigung ihrer trotz aller Veränderungen gültigen Zugehörigkeit. Indem man, so gut das möglich ist, alles so vollzieht wie es im Herkunftsdorf und über dieses hinaus durch die „mayores" vollzogen wurde, knüpft man auch urban an die „mayores" an.
Für die jüngere Vergangenheit sind Impulse aus dem afrikanischen Kontinent oder aus dem afroamerikanischen Ausland, wie sie für die entsprechenden Kulte in Brasilien und in der Karibik ausschlaggebend wurden, nicht zu veranschlagen. Entsprechend drückt sich afroesmeraldenische Volksreligiosität wesentlich stärker in christlichen Formen aus, auch wenn darin veränderte Inhalte – am deutichsten am Karfreitag – dargestellt werden. Pastoral-liturgische Bereinigungsversuche wurden bis jetzt *parallel* integriert. Dies führt einerseits zu einer gewissen Vereinnahmung, verhindert aber andererseits eine Ghettoisierung. Elemente deutlicher Eigenständigkeit und großer Attraktivität wie z. B. die Trance[33] fehlen vollständig.

Dennoch: Afroesmeraldenische Religiosität, wie sie in den Totenriten auch in der Stadt verständlich wird, bewahrt grundlegende Konzepte afrikanischen Ursprungs: Achtung vor den „mayores", zentrale Bedeutung des Todes , Konzentration auf den eigenen Lebensbereich unter Verzicht auf kosmisch-universalistische Vorstellungen, fehlende nicht notwendige Soteriologie und positive Bewertung menschlichen Lebens in seiner Begrenztheit. Noch werden im Rahmen der in der Stadt gefeierten Totenriten trotz aller Einbußen diese religiösen Konzepte reaktiviert und noch vermitteln sie, manifest in Riten und Festen, Möglichkeiten eines positiv interpretierenden Zugriffs auch auf die veränderte urbane Realität. Hierbei werden sie von zahlreichen magisch-

---

auf den seinerseits nivellierenden Einfluß der Umbanda in Brasilien. Mitlewski teilte mir im Juli 1988 mit, daß er Kenntnis von kleinen Zirkeln afrobrasilianischer Kulte in Esmeraldas habe. Diesen Hinweisen muß noch nachgegangen werden.

[32]Pollak-Eltz, 1981: 174; vgl. auch Briceño, 1970: 364; Bastide, 1960: 436; Figge, 1980: 164 geht speziell auf die psychologisch relevanten Funktionen ein, u. a. auch für afroesmeraldenische Totenriten bedeutsam: „Erhöhung des Selbstwertgefühls durch direkten Umgang mit den Grenzphänomenen des menschlichen Daseins." Vgl. Herskovits, 1952: 160: „...to live simultaneousley in terms of the economic, technological and political patterns of Euroamerican culture, and yet maintain a belief system that is based on the sanctions of a non-mechanistic order ...". Vgl. für Westafrika Häselbarth, 1972: 93: Spiritismus als Folge der Individualisierung.

[33]Vgl. Bourguignon, 1973a; Briceño, 1960. Das Verständnis von Trance als Gegengewicht zu Spannungen etc. setzt eine andere Form von Urbanität voraus. Gegen Eberhard, 1983: 67 ist für Esmeraldas von der christlichen Form nicht auf eine höhere Integration der Bevölkerung zu schließen.

religiösen Praktiken, die sich mit angepaßter Zielperspektive durchhielten, unterstützt[34]: Was sich rural für einen guten Fischfang anwenden ließ, wird urban für Glück bei der Arbeitssuche verwandt, d. h. Formen eigener Religiosität bieten sich noch zur Kontrolle nur imaginär zu kontrollierender Zusammenhänge an, erschöpfen sich aber darin nicht. In dem Maße, in dem sich Nischen aufrechterhalten lassen, sich eine interne Öffentlichkeit konstituieren kann – und hierfür stellen die Totenriten einen Rahmen dar – wird sich auch die entsprechende Religiosität mit Abstrichen durchhalten. Der Rekurs auf die „mayores", wie er sich in jedem dieser Riten erneuert und an den Rückbezug zur dörflichen Realität gekoppelt ist, ist (noch) zu stark, als daß alternativ neue Kultformen entstehen könnten. Nachdem aber, wie in 2.6.2. dargelegt, die Riten erheblich bereinigt und vereinheitlicht wurden, stellt sich die Frage, in welcher Weise die „mayores" und ihre Tradition für kommende Generationen, die nicht mehr über eine eigene Erinnerung an die rurale Vergangenheit gebunden sind, greifbar und gültig bleiben können. Die Beantwortung dieser Frage wird von der Entwicklung des Urbanisierungsprozesses, aber auch entscheidend davon abhängen, inwieweit Afroesmeraldener sich gleichzeitig in der urbanen Gesellschaft als Afroesmeraldener und nicht nur über „blanqueamiento" (Weißer-werden) Anerkennung verschaffen können, d. h. ihre Deutungsmuster aufrechterhalten und selbständig weiterentwickeln können, inwieweit sie aber auch die Möglichkeiten der Übersetzung zu nutzen wissen, die sie sich in den Nischen, wie für die Totenriten beschrieben, geschaffen haben.
Bis jetzt sind die „mayores" in die Städte mitgegangen[35] und die Totenriten stellen sich als die Momente dar, in denen man die Beziehung mit ihnen erneuert, ihnen Bedeutung zukommt, ohne daß nach Möglichkeiten kultureller Vermittlung ihrer Tradition außerhalb dieser Riten gesucht wird. Die Daten scheinen es nicht zu erlauben, von Formen bewußten kulturellen Widerstands zu sprechen. Faktisch jedoch bemühen sich Afroesmeraldener immer neu um die Inszenierung traditioneller Deutungsmuster, ohne dabei Konfrontationen zu riskieren. Solange diese Rückzugsbereiche noch aktiv gestaltet werden, d. h. sich in ihnen auch ethnisches Bewußtsein als Zugehörigeit zu einer bestimmten, den Ritus vollziehenden Gemeinschaft und deren Geschichte affirmativ bestätigt – in der Sprache der Riten heißt das: die Beziehung zu den „mayores" nicht nur in der auch christlich geprägten „Gloria", sondern v. a. als Gründer und Autorität der eigenen Ethnie und Lebenwelt immer wieder lebendig wird – kann sich der Akkulturationsdruck nicht durchsetzen, erfährt seinerseits aber auch keine direkte Herausforderung. So verbleibt im Transformationsprozeß Raum für Vermittlung, denn rituelle Momente wie die „última noche" verweisen darauf, daß Übersetzung und Neuinterpretation der Traditionen in den Städten nötig sind, um sie nicht obsolet werden zu lassen. In diesem Sinn kann der Migration dann ihr Absolutheitscharakter abgesprochen werden (s. 2.3.2.2.). Der Rückweg bleibt über die Riten offen und wird in ihnen auch immer wieder beschritten, wenn und solange die geforderte Integration von den Afroesmeraldern *selbst* und im eigenen Rhythmus vollzogen wird.

---

[34]Die vorliegende Arbeit will in der Engführung auf Totenriten nicht den Eindruck erwecken, daß sich darin die afroesmeraldenische Volksreligiosität erschöpfe, s. 0.1.2.; 1.3.2.

[35]Vgl. Häselbarth, 1972: 92.

3. SCHLUSSREFLEXIONEN : TOTENRITEN UND IHR BEITRAG ZUR KULTURELLEN KONTINUITÄT

Was also ergibt sich aus der Interpretation der vier Totenriten? Welchen Stellenwert, welche Bedeutung oder Funktion haben sie im Kontext des alltäglichen afroesmeraldenischen Lebens? Läßt sich eine Linie ziehen vom Vollzug der Totenriten zu drängenden Fragen kultureller Kontinuität und zurück zur kollektiven Erinnerung diffuser westafrikanischer Provenienz, oder zeichnet sich in ihnen afroesmeraldenische Kultur als ein 'Fall' lateinamerikanischer mestizischer (Massen-) Kultur ab? Diesen z. T. schon vereinzelt thematisierten Fragen soll abschließend in zwei Schritten nachgegangen werden: zunächst wird die Bedeutung der Riten in ihrem Vollzug, d. h. in ihrer Rückwirkung auf afroesmeraldenisches Leben, zusammengefaßt und anschließend nach ihrem Beitrag zum Prozeß permanenter Kulturschaffung gefragt[1].

3. 1. TOTENRITEN - GEGEN DIE BEDROHUNG DAS LEBEN BESTÄTIGEN

Warum, so ist zu fragen, werden Totenriten im Rahmen der Diskussion um Möglichkeiten kulturellen, d. h. eigenständigen Überlebens vorgestellt? Zweifelsohne dienten sie hier als Beispiele, allerdings von zentraler Bedeutung. Mehrfach wurde über sie hinaus auf magisch-religiöse Praktiken verwiesen und Heiligenfeste vergleichend dargestellt. Afroesmeraldenisch kreist man nicht um Totenriten, ihren Stellenwert verdanken sie vielmehr ihrem affirmativen Verhältnis zum Leben[2]. In der vorliegenden Untersuchung wurden sie von außen, vom Beobachterposten aus, exemplarisch herausgegriffen, jedoch *im Kontext* afroesmeraldenischen Lebens zu verstehen versucht.
Afroesmeraldenische „campesinos"können Leben und Überleben nicht real kontrollieren und garantieren, zu sehr sind sie den Unwägbarkeiten der Umwelt und in zunehmenden Maße auch der makroökonomischen Entwicklungen ausgesetzt (s. 1.1.; 1.3.). Den für sie *realen*, von außen aber als magisch-religiös zu wertenden Kontrollmechanismen kommt, verstärkt in Abwesenheit anderer, zentrale Bedeutung zu. Ihre Bedeutung steigt, wenn es sich nicht um eine potentielle Gefährdung (magisch-religiöse Schutzmechanismen) oder schon kontrollierte Unsicherheit (Heiligenfeste als Dank für erwiesene Hilfe), sondern um eine aktuell eingetretene Gefahr handelt, wie im Fall des Todes oder des Erscheinens von Totenseelen.

Der Tod stellt eine maximale Bedrohung für die Lebenden dar, permanent sind sie ihm ausgesetzt, auch wenn sie mit ihm als integralem Teil menschlichen Lebens vertraut umzugehen wissen:

„Wenn wir gesund und am Leben, wenn auch mit leeren Händen, aus dem „monte" zurückkommen, ist es uns *gut* gegangen."

„Der Tote kann dich anschauen und mit sich nehmen."

So heißt es in afroesmeraldenischer Diktion. Eine zum Tod führende Krankheit kann ansteckend sein, der Verlust eines arbeitsfähigen Haushaltsmitgliedes kann das Überleben des Haushalts,

[1]Vgl. Mintz, 1970; s. 1.6.; 2.6. In historischer Perspektive spricht Depestre, 1977: 345 von kulturellem „cimarronaje". Absichtlich krass zeichnet Ribeiro, 1979: 37–58 die Gegenfolie der Anpassung (afrobrasilianische Kultur ordnet er gegenüber indianischen Kulturen der mestizischen Nationalkultur zu).

[2]Dies im Gegensatz zur spanischen Quelle, vgl. Caro Baroja, 1985: 127ff.

im Sinn der notwendigen Beschaffung von Nahrungsmitteln, gefährden. Das plötzliche Ausscheiden einer Person aus dem Beziehungsnetz stellt dessen Funktionieren in Frage. Die Gefahr des Todes konkretisiert sich greifbar im Toten, er muß, vermittelt durch die Symbolhandlungen der Riten, hinausgeschafft werden auf den Friedhof und in die „Gloria", damit der Lebensbereich wieder abgegrenzt und kontrollierbar wird. Das gleiche Interesse an Trennung weisen die Riten anläßlich von Erscheinungen auf. Dort, wo der tatsächlich erfahrene Lebensbereich sich sozial nicht mehr begrenzen läßt, wie z. B. in den Städten, manifestiert sich die Gefährdung diffuser, Trennung und Ausgrenzung sind in den Riten weniger deutlich.
Gleichzeitig stellt der Tod kein isoliertes Ereignis dar. In vielfacher Weise deutet er, und die mit ihm verbundenen Vorstellungen jenseitigen Lebens, sich im alltäglichen Leben an: in sterbender Vegetation, nicht eindeutigen visionären und akustischen Eindrücken, Träumen, Friedhof und Kapelle inmitten des Dorfes und in den zahlreichen Erzählungen, die sich um diese Örtlichkeiten und Ereignisse ranken. Potentiell ist das Leben immer durchlässig. Manifest wird diese Durchlässigkeit anläßlich der dargestellten Ritenkomplexe, also immer wieder, auch wenn man Vorstellungen von periodischer Wiederkehr von Tod und Leben afroesmeraldenisch nicht kennt. Elemente der Totenriten kehren alltäglich wieder, wie beispielsweise die Heilungsriten von „mal aire" als Reaktionen auf diese Durchlässigkeit. Aber nur in dieser Durchlässigkeit, trotz ihres bedrohlichen Charakters, läßt sich – afroesmeraldenisch verstanden – menschliches Leben meistern. Es stellt sich dabei als zerbrechlich dar, so daß kommentiert wird: „Wir sind eigentlich tot und die ánimas leben wirklich". Das 'Leben' von Heiligen und „ánimas" wird als beständig und keiner Gefahr mehr ausgesetzt vorgestellt. Trotzdem übt das menschliche Leben mit seinen Riten und Festen Anziehungskraft auf die 'eigentlich Lebendigen' der „Gloria" aus und wird darin aufgewertet. Leben, und zwar analog vorgestelltes Leben, besteht folglich auf beiden Seiten der Trennungslinie des Todes[3].
Gegen die Bedrohung, die sich im Tod darstellt, der alle treffen kann und der die Überlebenden einer ungeschützten Offenheit gegenüber dem jenseitigen Bereich aussetzt, haben die Riten das gemeinsame Ziel, das konkrete Leben der Dorfgemeinschaft zu bekräftigen, es erfahrbar in einer durch Tradition bekannten mythischen Vergangenheit zu verankern, aber auch schützend im konkreten Diesseits abzugrenzen. Der Ausklang der vier Ritenkomplexe bestätigt jeweils diese zentrale Funktion, indem sich die gemeinsame Rückkehr zur Alltagswelt als Ziel und Ausweis des gelungenen Rituals darstellt, d. h. auch als Erweis dessen, daß Heilige und „ánimas" in ihrem Bereich angekommen sind, bzw. sich auf sicherem Weg dorthin befinden. Alltagswelt, das heißt hier in einer gewissen Analogie zur Gloria nicht Mühen und Einerlei des alltäglichen Überlebenskampfes, sondern der eigene bekannte und selbst gestaltete Lebensbereich. In beiden, „Gloria" und Alltagswelt, ist die Gewißheit der Zugehörigkeit von zentraler Bedeutung, erlaubt aber ihrerseits auch Mobilität. Die nach jedem Ritual erfolgende Rückkehr in diese gleichbleibende Alltagswelt, in die tägliche Gegenwart und die begrenzte, aber zentrale Dorfgemeinschaft beschreibt und schafft auf der Ebene des Vollzugs gelebte und konkret erfahrbare Kontinuität. Aus dieser Rückkehr geht die sie vollziehende Gemeinschaft, Subjekt und Akteur der Riten, in ihrer Vernetzung über reziproke, horizontale sowie grenzüberschreitende Beziehungen gestärkt hervor. Im Rückgriff auf die „mayores", „ánimas" und Heiligen bestätigt sich das gesamte soziale Gefüge als *richtig*, da Verhaltensweisen, die ihnen gegenüber erfolgreich angewandt werden, auch sozial als stimmig gelten[4]. Reziprozität als zentraler afroesmeraldenischer Wert, der sich in dyadischen Beziehungen realisiert, wird als grundlegend bestätigt.

Die lebensbejahende Funktion der Totenriten impliziert auch: Die Gemeinschaft, der es gelingt, erfolgreich im Sinne der Rückkehr die Bedrohung des Todes in Bekräftigung des Lebens zu wandeln, erfährt sich dabei als lebensfähig. Ihr Selbstbewußtsein im Sinne ethnischer Kohäsion

[3]Vgl. für westafrikanische Religionen, Thiel, 1977: 109.

[4]Vgl. Thiel, 1977: 175: in westafrikanischen Religionen besteht keine Angst vor dem Tod, wohl aber davor, nicht zum Ahnen zu werden, d. h. sich zu verlieren. Elbein dos Santos, 1977: 127 bezeichnet die Vorfahren als Identifikationsmodell.

wird gefestigt, wenn sie Grenzsituationen im Rückgriff auf die eigene Tradition meistert. Nur im Rückgriff auf die Tradition der „mayores" kann dies gelingen, d. h. im rituellen Vollzug werden die „mayores" wieder lebendig, die Beziehung zu ihnen aktiviert. Im Ritus, also öffentlich, vergewissert sich die Gemeinschaft ihrer Wurzeln und bekräftigt ihre ethnische Identität[5]. Gleicheitig bestätigt der gelungene Ritus das alltägliche Leben so, wie es sich darstellt, d. h. trotz und mit seinen Einschränkungen (s. 1.1. bis 1.3.). Somit festigt er auch den status quo. Der Tod, v. a. der Tod von Kindern, verursacht durch die prekären Lebensbedingungen, löst keinen direkten Protest aus. Die Totenriten lassen sich teilweise als Ergebnis der Anpassung an diese lebensgefährlichen Bedingungen verstehen, bringen kein *direkt* kontestatorisches Potential zum Ausdruck. In den Riten transferiert man den Tod auf eine Metaebene, auf der die realen Ursachen nicht existieren: hier ist er schicksalshaft bedingt. Die dargelegte Dehistorisierung des biblischen Karfreitagsgeschehens und die entsprechende Depolitisierung der Feier sind weitere Beispiele hierfür. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn ist auf das Konzept der 'Religiosität bzw. Kultur der Armut' zu verweisen[6].

Auch darüber hinaus partizipieren die Feste Allerseelen und Karfreitag, die nicht an den konkreten Anlaß eines Todesfalls, sondern an Daten im Kirchenjahr und an ein imaginäres, im Bewußtsein der Akteure aber gleichermaßen reales Geschehen gebunden sind, an der Funktion, Bestätigung, Schutz und Begrenzung des Lebens zu gewähren. Totenseelen und Heilige sind Instanzen, über die in klar reziprok gestalteten Beziehungen Hilfe und Sicherheit des täglichen Lebens punktuell zugänglich werden, die aber außerhalb ritueller Kommunikationskanäle abzuwehren sind. Anders gewendet: in diesem in den Riten aufscheinenden Verhältnis zu Seelen und Heiligen äußert sich ein aktiver, eigenständiger Zugriff. Afroesmeraldenisch ist man ihnen nicht ausgeliefert, sondern paktiert mit ihnen nach sozial verbindlichen Gesetzmäßigkeiten[7]. Die Gemeinschaft als Subjekt dieser Religiosität bewahrt sich ihre Autonomie und eignet sich über verläßliche, weil tradierte, bekannte und bewährte Strukturen nicht nur sozial und produktiv, sondern auch symbolisch Umwelt im weitesten Sinn des Wortes an, nutzt Dies- und Jenseitiges im Interesse des eigenen Überlebens.

Die zentrale affirmative Bedeutung der Totenriten erlangt in der Diskussion um Kontinuität spezifische Bedeutung: Mehrfach ist auf eine zunehmende Unsicherheit bzgl. des Verlaufs der religiösen Feiern verwiesen worden, besonders unter Migranten und jungen Afroesmeraldenern. Die Umbruchsituation im Prozeß sozialen Wandels und kultureller Transformation, die in dieser Unsicherheit greifbar wird, spiegelt sich im rituellen Vollzug. Indem man rituell mit dem Einbruch des Todes umgeht und neu die Kontinuität des eigenen Lebens im gelungenen Übergang schafft, wird darin im Vorgriff auch Kontinuität im „betwixt and between" des gesellschaftlich-kulturellen Übergangs manifestiert. Dies umso mehr als Totenriten, mehr als andere religiöse Feiern, nicht nur als spezifische Momente der Diskontinuität auf die Kontinuität des Lebens setzen, sondern diese auch inhaltlich thematisieren, indem sie die Verbindung zum Jenseits als Verbindung zu den „mayores" darstellen (s. 2.1.2.; 2.3.1.).

Im Rückblick auf die vier Ritenkomplexe in ihrem Beziehungsgefüge läßt sich zusammenfassen, daß – mit unterschiedlichen Einzelaspekten – jeder dieser Riten die ihn feiernde Gemeinschaft in ihrem selbst gestalteten Lebensvollzug bestätigt. So sind die Riten notwendige und erwünschte Unterbrechung des täglichen Überlebenskampfes, *richtig* nur von Afroesmeraldenern und im Rückgriff auf deren Tradition durchzuführen. Gleichzeitig führen sie in ihrem immer notwendigen und jeweils eigens markiertem Abschluß zurück in das Leben, das damit über seine ökonomischen Beschränkungen hinaus aufgewertet wird. Reziprozität als soziales Prinzip, gelebte Gegenwart als zeitliche Dimension und lokal-sozial vernetzte Gemeinschaft des Dorfes, die

---

[5]Vgl. Devereux, 1975, zitiert in Lenz, 1988: 34; Greverus, 1987: 219–278.

[6]Vgl. Lewis, 1959; positiv rezipiert Greverus, 1987: 171ff; 200–207 Lewis' häufig kritisierte Thesen für US-amerikanische Slums. Zur These der Bestätigung bestehender Bedingungen, vgl. Simpson, 1972; Motta, 1979. Speziell für den Voodoo unter der Diktatur Duvaliers, vgl. Martin, 1986: 166.

[7]Vgl. Greverus, 1987: 95ff; s. 1.5.2.

in die verschiedenen Dimensionen anderer Dörfer und Städte, der „Gloria“ und der belebten Umwelt hinausweist, sind die Grundbezüge der Riten. Im Verständnis dieser Grundbezüge wird afroesmeraldenische Alltagswelt erst deutlich. *Dieses Leben* ist es, das in den Riten bestätigt wird, die folglich nicht ontologisch-existentiell verkürzt werden dürfen. Auch der erwähnte, den status quo festigende Charakter der afroesmeraldenischen Volksreligiosität erfährt eine Einschränkung: die Alltagswelt, in die man mit dem Abschluß der Riten zurückkehrt, ist die *eigene*, die, solange und soweit das möglich ist, ihre Unabhängigkeit bewahrt, offene Auseinandersetzungen aber meidet[8].

3. 2. TOTENRITEN IM VIELFÄLTIGEN BETWIXT AND BETWEEN

Die vorangehenden Überlegungen leiten von der Bedeutungsebene des rituellen Vollzugs über zu Fragen kultureller Kontinuität. Die Zentralität der Thematik des Todes und der Totenriten in der afroesmeraldenischen Religiosität wurzelt sowohl in – nach Foster bereinigten – spanisch-christlichen Frömmigkeitsformen[9] als auch in afrikanischen Religionen. Afroesmeraldenisch erweist sich religiöser Umgang mit der Thematik als eigenständige Fortführung beider Wurzeln. Die dargelegten Interpretationen verweisen vornehmlich auf die selbständige Aneignung der christlichen Vorgaben, die im Zuge der Mission rituell-formal verpflichtend wurden. Ihnen kommt auf Grund der Geschichte der Sklaverei in Esmeraldas (s. 1.2.) eine größere Bedeutung zu als afrikanischen Vorgaben, materialiter können sie auch als Basis, auf der sich afroesmeraldenische Volkskultur und -religiosität entwickelt hat, angesprochen werden. Religiöses Kulturgut afrikanischen Ursprungs hat sich dabei, ohne hier die Parallelen von 2.1. bis 2.4. zu wiederholen, bewahrt, und zwar in der Zentralität der Thematik, in der besonderen Stellung der „mayores“, im Menschenbild und in der lokal-sozialen Beschränkung religiöser Bedeutsamkeit im eigenen Lebensbereich. Der „ethisch-mythische Kern“ afrikanischer Religiosität konnte sich nicht ungebrochen durchhalten, aber auch nicht gänzlich auflösen, da, mit Eberhard,

„...diese Ethnien an dem sozial-religiösen System, für das sie missioniert wurden, nicht teilnehmen konnten. ...die eurozentrischen Kulturmuster waren für Indianer und Neger nicht internalisierbar, da sie für diese Kultur weitgehend ein marginaler Bestandteil waren und kaum Anteil an ihrer Gestaltung hatten, auch nicht durch *mestizaje cultural*.“[10].

Mehrfach wurde mit Mintz auf den kreativen historischen Prozeß afroamerikanischen Kulturschaffens („creating culture“) verwiesen, der bei der Einschiffung der Sklaven an der westafrikanischen Küste seinen Anfang nahm und sich über Sklaverei, Aufstände und Flucht fortsetzte bis zum neu zu gestaltenden Umgang mit der eigenen, jetzt afroamerikanischen Tradition in den verelendeten Vororten der Millionenstadt Guayaquil. Durch seine gesamte Geschichte hindurch war dieser Prozeß schwierigen Bedingungen ausgesetzt, sein Gelingen aber stellte die Voraussetzung menschenwürdigen Überlebens unter den gegebenen, 'von unten' nicht zu verändernden Bedingungen dar[11]. Seine aktuell durch den Anpassungsdruck von Modernisierung und Entwicklung

---

[8]Vgl. Greverus, 1987: 245–248 zum Zusammenhang zwischen ethnischem Bewußtsein und politischen Widerstand. Die Literatur zu diesem Thema bzgl. indianischer Ethnien läßt sich hier nicht ansatzweise darstellen.

[9]Vgl. Foster, 1960: 15f; 155f: Der Einschnitt der Kolonialisierung gab der Kirche die Möglichkeit zur Vereinheitlichung. Vgl. Madsen, 1981: 121; 131 kritisiert er diese Position Fosters für Mittelamerika; vgl. Methol Ferre, 1977: 59ff. Bastide, 1969a: 149; 172 spricht vom eigens für Sklaven zurechtgestutzten Christentum; vgl. García Canclini, 1981: 47–56; Eberz/Schultheis, 1986: 64.

[10]Eberhard, 1983: 115; s. 1.5.3.

[11]Vgl. Moreno Fraginals, 1977: 13–33: Darstellung des geplanten, weil für ökonomische Ausbeutung funktionalen Dekulturationsprozesses und seiner Bedingungen. Mintz, 1958: 47 spricht vom „most dramatic instances of forced acculturation“.

neuerlich notwendig gewordene Anstrengung steht der Herausforderung von verordneter Integration und Massenkultur gegenüber[12].
In der mehr als 400jährigen Geschichte dieser kreativ-kulturellen Entwicklung war in Esmeraldas *Unabhängigkeit* von weißen und mestizischen dominanten Einflüssen immer zentraler Teil der Zielperspektive. War jedoch Kontakt und Zusammenleben mit dominanten ethnischen Gruppen und unter ihrer Herrschaft nicht zu vermeiden, zeichnete sich afroesmeraldenisch deutlich die Bemühung um eine *eigenständige Integration* als Gegengewicht zu erzwungener Unterordnung ab. Dies hat sich durchgehalten bis heute: Afroesmeraldener, im Unterschied zu zahlreichen indianischen Ethnien des Landes, bekunden, wenn ihnen selbstgewählte Unabhängigkeit verwehrt bleibt, aufgrund ihrer langen Geschichte als rassistisch über ihre Hautfarbe Diskriminierte, aber auch als Entwurzelte ein aktives Interesse an Beteiligung und Anerkennung *außerhalb* der Grenzen der eigenen Ethnie. Folglich sind sie zu Zugeständnissen im sozio-kulturellen Bereich, d. h. zu „mestizaje cultural" (kultureller Vermischung), bereit. Diese Bereitschaft verwandelt sich durch die internalisierte diskriminierende Bewertungsskala jedoch häufig in Auto-Negation[13]. Teil afroesmeraldenischer Geschichte bis heute ist jedoch auch die Erfahrung, daß statt Teilnahme Unterordnung, statt Gleichberechtigung Diskriminierung gewährt wird, so daß Anpassung nicht die angestrebte eigenständige Integration und den Zugang zu vertikaler sozialer Mobilität ermöglicht. Diese Erfahrung bestätigt die Funktionalität eines doppelten Zugriffs:
Einerseits Anpassung und Übernahme auferlegter kultureller Formen, teilweise auch Inhalte, andererseits Aneignung und Umdeutung im eigenen Interessens- und Bedeutungshorizont. In diesem Prozeß symbolischer Aneignung und antagonistischer Anpassung[14] wirkten historisch, wie die Einzelinterpretationen rückwirkend nahelegen, Konzepte afrikanischer Provenienz prägend und filternd. Die so entstandene afroesmeraldenische Volkskultur mit ihren Grundlagen reziproker Vernetzung, Religiosität und musikalischer Ausdruckskraft übernimmt nun gegenüber neuerlichen Außeneinflüssen die Funktion des Filterns und Umdeutens. Diese Funktion kommt der Volkskultur nicht erst jetzt zu, wird aber im beschriebenen Prozeß kultureller Transformation verstärkt unter Beweis zu stellen sein. Hierbei ist den religiösen Feiern, insbesondere im Kontext des Todes, eine tragende Bedeutung beizumessen. Bei religiösen Feiern und rituellem Umgang mit dem Tod, der immer die Gemeinschaft in ihrem Bestand in Frage stellt (s. 3.1.), reagiert man gemeinsam und öffentlich unter Rückgriff auf zentrale Konzepte der eigenen Tradition, die für die Dauer der Feier Realitätsbezüge umbesetzt[15], d. h. die erstrebte Unabhängigkeit punktuell schafft. Steger spricht für den Voodoo, v. a. im Blick auf Ekstase, vom Aufbau einer Gegenwelt, der er kontestatorische Bedeutung beimißt:

„Nur wenn es gelingt, die Welt der Kolonialherren herabzusetzen als uneigentliche, wird das eigene Überleben real möglich."[16]

Auch ohne ekstatische Ausdrucksformen und ohne das Konzept des additiven Synkretismus zu übertragen[17], besitzen die nächtlichen Feiern afroesmeraldenischer Dorfgemeinschaften die Fähigkeit, die sie umgebende Außenwelt in sozialer und ökonomischer, aber auch in religiös-kirchlicher Hinsicht zu relativieren. Bedingungen und Probleme des täglichen Überlebens sind

---

[12]Zu Integration und Massenkultur, s. 0.1.3.; 1.1.2.; 1.6.; 2.6. Levi-Strauss, 1975: 387f, schließt pessimistisch: „Insoweit die anderen Kulturen etwas von ihrem kulturellen Erbe zu erhalten suchen, beschränkt sich dieser Versuch im allgemeinen auf den Überbau, d. h. auf die anfälligsten Bestandteile, von denen man annehmen kann, daß sie durch die tiefgreifenden Veränderungen, die sich vollziehen, weggefegt werden."

[13]Vgl. Dussel, 1974: 47–51.

[14]Vgl. Devereux, 1978.

[15]Z. B. Rollentausch, Umbesetzung des Tag-Nacht-Rhythmus, s. 2.2.1.

[16]Steger, 1972: 40.

[17]Zur Diskussion des Begriffs Synkretismus, s. 0.2.; 2.4.1. Steger, 1982: 155f spricht von drei verschiedenen Formen des Synkretismus und ordnet afrokaribische Religionen dem additiven Typ zu, der nicht vermischt, sondern verschiedene religiöse Konzepte nebeneinander bestehen läßt, warnt allerdings ibid: 110 vor der unreflektierten Benutzung des Begriffs.

nur insofern wichtig, als sie Heiligen und Totenseelen im Austausch mit Festen und Kerzen zur Lösung vorgelegt werden[18]. Die nach innen und in das 'Außerhalb' der eigenen Kosmovision sich orientierende Gemeinschaft regeneriert sich über ihre zu diesen Anlässen aktualisierten Beziehungen ins Jenseits, d. h. zu Vorfahren und Gründern. Darin zeigt sich ein spezifisch afroesmeraldenisches Verständnis von Kontinuität als *lebendiger Verbindung* zu den „mayores", als quasi-sozialer Umgang, der dies- und jenseitige Welten, aber auch Vergangenheit und Gegenwart analog und über dyadische Beziehungen verknüpft. 'Realitätsbezug' in okzidentaler Bedeutung des Begriffs -afroesmeraldenisch trifft man keine Unterscheidungen zwischen 'real' und 'irreal' – wird dabei irrelevant, eine andere Realität wird bestimmend.
Afroesmeraldenische Volkskultur und -religiosität trägt jedoch auch Züge ruraler Kultur: Der Radius des eigenen Lebens und Zugriffs ist begrenzt, aber über Subsistenzproduktion ist der lokal-soziale Zusammenhalt von Leben und Arbeit sowie der damit verbundene Umgang mit der Zeit selbstbestimmt (s. 1.3.). In diesen Hinsichten führen Migration und Veränderungen des ländlichen Raumes im Zuge der Modernisierung zu kulturell entscheidend sich auswirkenden Umbewertungen. Die Veränderungen vollziehen sich im *außer*-religiösen Bereich als zunehmende Abhängigkeit und Verlust der Eigenständigkeit. Auf Volksreligiosität wirken sie insofern zurück, als diese oftmals letzte Bastion eigenständigen und unabhängigen Handelns im Verhältnis zu veränderten Lebensbedingungen ihre Bedeutung verliert oder traditionalistisch erstarrt und sich vom Lebensvollzug abkoppelt. Dann jedoch ist eine Artikulation der ethnischen Gruppe über volksreligiöse Formen nicht mehr sinnvoll möglich.
Dort, wo die Außenwelt nicht einfach vergessen werden kann, wo sie als äußere und fremde sozial bis in den Kreis der Feiernden hineinreicht, d. h. in der Migrantensituation, verlieren Totenriten und religiöse Feiern an erfahrbarer Wirksamkeit (s. 2.6.). Rückkehr zur Alltäglichkeit als Bestätigung kulturell-ethnischer Grundlagen ist dann nicht mehr konkret, sondern nur symbolisch möglich. Was aber sowohl in der Betrachtung der Riten unter dem Einfluß kultureller Transformation als auch in der historischen Perspektive deutlich wurde, ist, daß den Totenriten als zentralem Teil afroesmeraldenischer Religiosität in Schaffung und Überlieferung, in traditionellem Bewahren und Anpassung die Funktion einer Nische zukommt. Religiös-kirchlicher Druck in Richtung einheitlicher Ausdrucksweisen konnte unter den genannten Bedingungen nicht greifen. Auch urban schaffen Totenriten immer wieder kulturelle Nischen und damit den Raum, eigene Interpretations- und Verstehenskonzepte in tradierten Formen zu reproduzieren, wobei ihnen auch die Funktion der Sozialkontrolle und damit der Kohäsion zukommt[19].

Die genannten Riten reaktivieren Tradition und greifen auf sie zurück, inhaltlich auf „mayores", konzeptuell auf Aspekte afrikanischer Religiosität. In, wenn auch enger werdenden, Nischen bewahren sie sich bisher diese Funktion und markieren eine Gegenposition zur kulturellen Auflösung und zur negativen Bewertung. So, kulturell-religiös vermittelt, wird Widerstand greifbar.
Wenn es gelingt, diese Nischen als gestaltete Freiräume und eine Mobilität im Sinne des Hinein- und Hinausgehens aufrechtzuerhalten, und hierzu tragen vor allem religiös-rituelle Vollzüge bei, kann im Rückbezug auf sie auch eine ansatzweise selbstbestimmte Integration angestrebt werden, die ihrerseits die Übersetzung eigener Kultur in neue Lebensbedingungen und eine veränderte Umwelt hinein erleichtert. Diese Übersetzung allein ist es, die der Gefahr von Isolation und Regression in den Nischen entgegenzusetzen ist. So wie religiöse Repräsentationen real gegebener Bedingungen den erfolgreichen Umgang mit letzteren ermöglichten (s. 1.5.1.), muß auch die im Wandel befindliche Situation ihre religiös-kulturellen Entsprechungen finden, damit im eigenen Interesse mit ihr umgegangen werden kann. Totenriten als immer wieder notwendig werdende Antwort auf einen Todesfall sind Experimentierfelder. Sie markieren aber auch die Grenzen der Vermittlung: reziproke Beziehungen untereinander und mit Heiligen

[18]S. auch das in 3.1. zur Konformität mit dem status quo Gesagte. Im Gegensatz zum Voodoo scheint es sich hier eher um einen Ausstieg als um eine Kontraposition zu handeln.

[19]Vgl. Goody, 1962: 412; Moore, 1980: 90f.

und „ánimas“ und die so bestätigte und geschützte Zentralität des eigenen, gemeinschaftlichen Lebensvollzugs sowie der effektive Zugriff auf das Außerhalb bewahrt und bestätigt sich in ihnen als nicht veräußerlichbarer Kern. Totenriten und die Rückkehr zu afroesmeraldenischem Leben in „Gloria“ und Alltäglichkeit erhalten im Kontext des 'Todes' sozial und kulturell gültiger Muster und des allmählichen Verlustes der eigenen Alltagswelt eine symbolisch gewichtige Bedeutung im Sinn der Bekräftigung des eigenen Lebens.
Afroesmeraldenischen Intellektuellen[20] wird, sofern sie ihre kulturelle Identifikation aufrechterhalten, die Rolle zukommen, die rituell zum Ausdruck gebrachten, gelebten Inhalte in den Dimensionen der dominanten Gesellschaft zu vermitteln und so zur Bewahrung der Artikulationsfähigkeit ihrer ethnischen Gruppe beizutragen. Auf Schwierigkeiten dieses Prozesses hat F. Fanon eindringlich aufmerksam gemacht: schwarze Weltbilder müssen sich in einer Welt zum Ausdruck bringen, die nur einen weißen Kodex erlaubt[21]. Schon dem Vollzug afroesmeraldenischer Totenriten kommt in diesem Sinn Bedeutung zu: sie drücken öffentlich Zugehörigkeit zu einem schwarzen, eigenen Weltbild aus. Dieses Weltbild zu verstehen und als Beitrag im Prozeß von Widerstand und Vermittlung zu buchstabieren, ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit.

---

[20] Vgl. Gramsci, 1972 und seine Rezeption in Arbeiten zu süditalienischer Volksreligiosität; vgl. Hauschild, 1987; Child, 1984; R. Ortiz, 1984: 41: „O papel dos inteletuais tem uma dupla importância: primeiro, enquanto teoria, segundo enquanto política.“ Ibid: 43: „Quando os intelectuais funcionam como tradutores da realidade, o sistema religioso consegue ordenar a pluralidade das creenças existentes.“ Die Negritude stellt ein für die 1930er Jahre bedeutsames Beispiel der Übernahme der funktionalen Rolle der Intellektuellen dar.

[21] Fanon, 1980: 65; 98. Die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie spricht hier von „exterioridad“, d. h. der Position außerhalb des Unterdrückungszirkels, der Autorität zukommt, und die sich in kutureller Tradition bewahrt.

RESUMEN (ESPAÑOL)

De los resultados de mi investigación de campo sobre la religiosidad popular afro-americana en Esmeraldas (1983-1985) escogí para el presente trabajo el tema específico de los ritos de difuntos. En relación con estos ritos se consideran también otros elementos de la cultura afro-esmeraldeña. La descripción y la interpretación se desarrollan en dos partes:

En la primera parte, titulada „la vida cotidiana", se presentan conceptos culturales centrales de la vida afro-esmeraldeña, los cuales se desarrollaron creativamente en un proceso histórico de permanente confrontación con las condiciones dadas (al respecto se incluyen brevemente datos acerca de la geografía, demografía, economía e historia), y en base a la memoria colectiva de conceptos culturales de origen africano; ésta no se deja reconstruir fácilmente.

Los datos etnográficos son presentados a partir de la perspectiva de los „desde abajo" y la misma permite elaborar los contenidos de la centralidad de las estrategias de sobrevivencia y relaciones sociales desde „descripciones diáfanas" (Geertz). A través de estos elementos centrales se puede reconstruir la cosmovisión religiosa, la cual forma un „núcleo ético-mítico" que se opone a cualquier separación, por ejemplo, profano vs. sagrado, económico vs. social, etc. Sólo a partir de una comprensión de esta cosmovisión se pueden valorar los conceptos culturales y reflexionar sobre preguntas de continuidad y tradición cultural:

La comunidad tradicionalmente rural, cuyos miembros mantienen „relaciones horizontales" entre ellos y „relaciones verticales" con Santos, espíritus y „mayores" (el término „mayores"debe entenderse como „héroes o fundadores culturales") según reglas claramente determinadas por la reciprocidad, ocupa el centro de dicha cosmovisión. Por estas características las relaciones humanas se situan casi exclusivamente en la dimensión del presente.

Las prácticas mágicas-religiosas en situaciones conflictivas como también las fiestas religiosas actualizan y expresan la interrelación e interdependencia de la vida afro-esmeraldeña. Sin embargo, muestran a la vez que el marco de la cotidianidad necesita ser asegurado y cercado continuamente respecto al ambiente sagrado.

En la segunda parte del trabajo se presentan los cuatro ciclos rituales de la muerte que se ubican dentro de estas líneas fundamentales de la vida y cultura afro-esmeraldeñas, a saber: „velorio/novenario" para un difunto adulto, „chigualo" para un niño y las fiestas cristianas de „Fieles Difuntos" y „Viernes Santo". Y estas descripciones presentan los ritos de difuntos como el ejemplo central de la relación dialéctica entre dependencia y distancia de lo sagrado. En este contexto, los ritos permiten elaborar los conceptos afro-esmeraldeños del „más allá" y las normas éticas relacionadas con estos. De esta forma se afirma el carácter fundamental de la cultura y religiosidad afro-esmeraldeñas: la actitud profundamente positiva hacia la vida; una actitud que celebra la vida frente a la muerte, aun en condiciones poco favorables. Detrás de estos conceptos se entreven también algunas ideas centrales de religión africana.

La interpretación de los ritos requiere una ampliación conceptual. Por ello, al incluir la situación de los migrantes, como ejemplo de la realidad causada por el „cambio social" bajo corrientes de „modernización" y „desarrollismo" y por una latente discriminación racial, los ritos se muestran como modelo de transición. Los ritos de la muerte no sólo tratan la transición del „acá" al „más allá", subrayando según la cosmovisión el „retorno simbólico" de la comunidad a la cotidianidad propia y culturalmente estructurada, sino se ofrecen como modelo de transición socio-cultural

en el „betwixt and between“ (liminalidad, Turner). Como tal buscan una respuesta a la aculturación y nivelación cultural impuesta. La actualización reiterada y colectiva de los ritos, también en el contexto urbano, crea una cierta seguridad en la tradición y continuidad cultural. Esta interpretación consigue identificar el concepto propio afro-esmeraldeño de continuidad cultural, como relación vivida con los „mayores“ y los rasgos de una autodeterminación étnica-cultural.

A pesar de las limitaciones del material etnográfico del presente trabajo que a la vez impide idealizaciones, los ritos se presentan como momentos centrales para poder mantener un marco de vida autodeterminada y la capacidad de propia articulación cultural. La interpretación de los cuatro ritos bajo los criterios mencionados, en el contexto de las condiciones reales y en el contexto de la vida culturalmente estructurada, abre una perspectiva en la que los afroesmeraldeños, hasta en las condiciones de „cambio social“, pueden mantenerse abiertos ante la posibilidad del „retorno“; „retorno simbólico“ que constituye la base de su auto-determinación y su relativa resistencia cultural. Al mismo tiempo pueden elaborar formas propias de integración a la sociedad.

MATERIALTEIL

Die folgenden „alabados“ und „arrullos“ konnte ich während verschiedener religiöser Feiern per Tonband festhalten. Ihre Übersetzung versucht nur den Inhalt der Lieder ins Deutsche zu übertragen, kann den poetischen Formen selbst aber nicht gerecht werden.

Zu 2. 1. : Velorio/Novenario

M1:

Ay cuando la muerte venga, un juego le voy a hacer: anda muerte, luego venga que ahora estoy ocupadita.	Ach, wenn der Tod einst kommt, mach ich ein Spiel mit ihm, geh, Tod, komm später dann, ich hab' jetzt keine Zeit.

Siebenmal gesungen, unterbrochen jeweils von sieben Vater Unser und Ave Maria. Telembí, 1984.

M2:

Barbara aplaca tu llanto, no te aflijas de dolor | :la prenda que yo tenía, ya mi Dios se la llevó.:|	Barbara, wein' nicht mehr, quäl' dich nicht mehr so! Das Gut, das ich hatte, hat mir Gott genommen.
Esos dobles de campana no son pa' la que murió, | :sino pa' que sepamos que hemos de morir mañana.:|	Der Doppelschlag der Glocken ist nicht für den, der starb, sondern damit wir wissen, morgen dann sterben wir.
Cuando entras a la Iglesia con humilde devoción, | :verás a nuestro Señor clavado de pies y manos.:|	Wenn du trittst in die Kirche ein, demütig und devot, siehst du unseren Herrn, genagelt an Händ' und Füßen.
San Juan se puso en un lado, la Magdalena a los pies, | :lo abrazaron de la cruz a no dejarlo caer.:|	Johannes stand am Kreuz, Magdalena zu Füßen, sie umarmten ihn vom Kreuz, so fällt er nicht herab.
...	
Con eso no digo más al pie de un verde madero; | :y aquí se acaban los versos del redentor de la vida.:|	Damit sage ich nichts mehr am Fuß des grünen Baumes, hier enden die Verse nun vom Erlöser des Lebens.

Playa de Oro, 1984, gesungen von Doña Aida (ca. 40 J.) während eines „velorio“.

M3a:

| :Adiós hermanita, hermanita adiós,:|
| :te vas y nos dejas – solitas con Dios:| (me dejas, solitaria con Dios)
Adios, Schwester, Schwesterchen, adios,
du gehst und läßt uns (mich) allein mit Gott.

Ya me están llorando y me llorarán,
todas mis hermanas que me están llorando.
Sie beweinen mich und werden weiterweinen,
all meine Schwestern sind da, mich zu beweinen.

Ya me están vistiendo ...
Sie kleiden mich an ...

Ya me están velando ...
Sie halten mir die Totenwache ...

Ya me están llevando y me llevarán,
todas mis hermanas me acompañarán.
Sie tragen mich schon weg, und tragen mich weiter,
alle meine Schwestern begleiten mich dabei.

Playa de Oro, 1984 anläßlich eines „velorio".

M3b:

Yo estuve aquí en esta cama, no me pude levantar, yo me fui por la mentira, no me vayan a olvidar.	In diesem Bett lag ich, aufsteh'n konnte ich nicht, Lügen brachten mich um, vergeßt mich nicht!
En esta cama yo estuve tan triste y acongojado, de esta cama me fui me sacaron a la sala.	In diesem Bett lag ich ganz traurig und bedrückt, von hier ging ich weg, verbracht in's Wohnzimmer.
Me sacaron a la sala, me sacaron a una tumba, Me metieron a esta tumba, me empezaron a velar.	verbracht in's Wohnzimmer, verbracht in ein Grab, gelegt in dieses Grab, so begann die Wache.
Llegaron mis familiares, empezaron a llorarme. Yo no puedo estar aquí, me consumiré en la tierra.	Meine Verwandten kamen und begannen zu weinen. Bleiben kann ich nicht, die Erde nun löst mich auf.
Contento voy a la tierra, voy es al consumidero, este cuerpo se perdió, se fue para el otro mundo.	Zufrieden geh' ich zur Erde, dem Ort der Auflösung, der Leib (!) ist verloren, ist schon in der ander'n Welt.

Adiós cuerpo, adiós tierra, a la tierra me he de ir.	Adios, Körper, adios, Erde, zur Erde muß ich jetzt gehen.

Playa de Oro, 1984, gesungen von Don José Medina (ca. 55 J.) anläßlich eines „velorio".

M4a:

Yo pregunto de María, (mi madre ...) nadie me da razón, sólo la voz de un angel me dice que murió.	Ich frage nach Maria, (meiner Mutter ...) doch keiner gibt mir Auskunft, die Stimme eines Engels sagt, sie sei schon gestorben.

Playa de Oro, 1984, gesungen von Doña Auristelia Ayoví, während eines „velorio" – wie M1 siebenmal wiederholt.

M4b:

Qué triste está la tumba y la finada dentro de ella, | :el golpe que nos dió murió de repente:|	Wie traurig ist das Grab und die Tote in ihm, welchen Schlag versetzt sie uns, sie starb so unerwartet.
Adiós Augustina, Augustinita de mi alma, Augustinita adiós.	Adios, Augustina, Augustinchen meiner Seel', Augustinchen, adios.
| :Un engaño fue que nos hizo, Y hablando fue que murió.: | | :Les fueras dado aviso a tus hijos, que te hayan visto morir:|	Betrogen hat sie uns so, sie ging und sprach doch noch. Hätt'st die Kinder gerufen, daß sie dich sterben seh'n.
| :Con quien dejaste a tus hijos, solitos con Dios?:| | :Con quien dejaste a tus hijos, solitos y desamparados?:|	Wem läßt du deine Kinder zurück alleine nur mit Gott? ...

Playa de Oro, 1983, eigens gedichtet anläßlich des Todes einer über 100 Jahre alten Frau, die die Position einer „mayor" hatte.

M5:

Thematisch entspricht der folgende „alabado" kirchlichen Texten, ihm wurden aber neue Strophen der oralen Tradition eingefügt. Der Text ruft angesichts des nahen Todes den Sünder zur Bekehrung, damit er vor Gott bestehen kann, der Eitelkeit der Welt wird die Herrlichkeit Gottes gegenübergestellt.

Hasta cuándo pecador,
hasta cuándo has de vivir,
enseguecido en el vicio
sabiendo que has de morir.

Sabiendo que has de morir,
ya has de dar cuenta a Dios,
seguí' los pasos de Cristo
por su muerte y su pasión.

Ya el moribundo acabó,
ya le dió cuenta al creador,
el gozo de Dios Supremo,
que dichoso el pecador.

Adiós, mundo, adiós, tierra,
yo ya de vos me aparté
los ignorantes que quedan
dirán que me condené.

La pompa y la vanidad,
ya parece se acabó,
aunque mocho y pecador
estoy gozándote, Dios.

Estos dobles de campana
no son para el que murió,
sino para que sepa yo,
que me he de morir mañana.

Al doble de las campanas
todos los que allí dijeron
Dios te perdone difunto
que de tu alma Dios sabrá.

M6:

Als Beispiel für eine alternative Struktur und die absolut freie Kombination von Textelementen wird der folgende „alabado" zitiert. Die einzelnen Zeilen sind verschiedenen „alabados" entnommen (anstelle einer Übersetzung werden nur die Themen angegeben). Interessant ist der zweite Teil, der thematisch Karfreitag, Weihnachten und die Missionsgeschichte aufgreift.

Y hasta cuándo he de vivir – Santo Dios
Mis delitos fueron culpa – Santo Dios
(Todesfall)

De buscar vuestro regalo – Santo Dios
Ya hagan los pechos pedazo – Santo Dios
Repasen los corazones – Santo Dios
Corren ríos de mis ojos – Alabemos
(Trauer)

Que ya se ausentó mi Dios – Santo Dios
Se ha ausentado de mi vista – Santo Dios
Para nunca y para siempre. – Santo Dios

Por aquí pasó María – Santo Dios
Vestida de colorado – Santo Dios
El vestido que llevaba – Santo Dios
Jamás se le ha manchado – Santo Dios
Se lo manchó Jesucristo – Santo Dios
De sangre de su costado – Santo Dios
(Karfreitag)

Ilustres Reyes del Oriente – Santo Dios
Buscaron a Dios chiquito – Santo Dios
Cuando lo hallaron presente – Santo Dios
Que era el mismo Jesucristo – Santo Dios
Contestó el rey el negro – Santo Dios
Que mal sueño hemos tenido – Santo Dios
(Weihnachten – Epiphanie)

Y los que compusieron estos versos – Santo Dios
Fueron padres misioneros – Santo Dios
(Missionsgeschichte)

Con esto no digo más – Santo Dios
Y al pie de un verde madero – Santo Dios
Damit sage ich nichts mehr,
vielleicht erinner' ich's nicht.
(Abschluß)

Que venga la cruz por mi – Santo Dios
Que ya se me arranca el alma – Santo Dios
Das Kreuz soll für mich kommen,
meine Seele geht schon weg.
(Todesfall)

Andere Möglichkeiten für die Schlußverse:

Con esto no digo más,	Damit sage ich nichts mehr,
porque talvez se me olvida	vielleicht erinner' ich's nicht,
(ya mi lengua se detiene)	
allí se acaban los versos	hier enden die Verse
del redentor de los cielos.	vom Retter des Himmels.

Playa de Oro, gesungen von Don Alejo (ca. 50 J.) während eines „velorio".

M7a:

Aquí estoy considerando	Hier steh'ich und betracht'
mi sepultura y mi entierro,	mein Grab und Begräbnis,
siete pies de tierra ocupo	nur sieben Fuß brauch' ich,
que a mi mismo me da miedo.	das macht mir selber Angst.
Que a mi mismo me da miedo	Das macht mir selber Angst,
y el corazón se me safa,	das Herz schnürt sich mir ein,
me sacaron amortajado	verbracht im Leichentuch,
a mitad de esta casa.	mitten in diesem Haus.
A mitad de esta casa	Mitten in diesem Haus
me sacaron a velar,	zu einer Totenwacht,
por ser la última vez	das letzte Mal ist es,
me vendrán a acompañar.	sicher, ihr alle kommt.
Estos que me acompañan,	Die mich geleiten,
estos serán vuestros padres,	sind eure Väter,
estos serán vuestros abuelos,	eure Großväter,
estos serán los del duelo.	die Trauer halten.
Esto no lo dude nadie,	Keiner habe Zweifel,
esto sólo Diós lo sabe	nur Gott weiß das
con su infinito poder,	mit seiner grenzenlosen Macht.

Dios te salve Reina y madre.	Gegrüßet seist du, Mutter und Königin.
Cuando salgan del panteón, me rezarán mi novena, por ser la última vez, me vendrán a acompañar.	Vom Friedhof zurück betet mir meine Novene, zum allerletzten Mal, kommt und geleitet mich.
Con esto no digo más, hasta aquí no más diré aquí se acaban los versos de Jesús, María y José.	Damit sage ich jetzt nichts mehr, nur soweit spreche ich, hier enden die Verse von Jesus, Maria und Josef.

Santo Domingo, Río Onzole, während eines „velorio" von einer ca. 45-jährigen Frau gesungen.

M7b:

Cuando Dios nos quiere matar, Santa María ora pro nobis!/:	Wenn Gott uns töten will, Hl. Maria, bitte für uns!
Sáquenme a media sala, sáquenme a acompañar, que yo veo ya la tierra y aqui no puedo estar más.	Mitten in's Wohnzimmer bringt und geleitet mich, die Erde seh' ich schon, kann hier nicht mehr bleiben.
Mi casa ya dejo sola y el puesto donde dormía, me sacaron a la sala, me sacaron a velar.	Mein Haus lass' ich allein und meine Schlafstätte, verbracht in's Wohnzimmer zu einer Totenwacht.
Mañana de mañanita iré por hombros ajenos, a la tierra del olvido donde no hay sombra ni abrigo.	Morgen ganz in der Früh', geh' ich auf fremden Schultern, zur Erde des Vergessens ohne Schatten und Schutz.
La cruz ya te fue adelante y el cuerpo va más atrás, yo soy la cruz de la Iglesia y aquí no puedo estar más.	Schon ging dir das Kreuz voran, der Körper hinterher, ich bin das Kreuz der Kirche, kann länger hier nicht bleiben.
La cruz ya la está aguardando en la puerta del panteón, que es la cruz de la Iglesia y aquí no puedo estar más.	Das Kreuz wartet schon an dem Friedhofstor, es ist das Kreuz der Kirche, kann länger hier nicht bleiben.

Playa de Oro, 1983, José Medina (s. o.)

M7c:

Esta es mi triste novena, es la que yo ando buscando, el cuerpo se va a la tierra	Das ist die traur'ge Nacht, die letzte, die ich such', der Leib geht zur Erde.

y él para volver cuándo.	Wann kommt er denn zurück?
En tiempo de Semana Santa lo llaman a Cristo al juego, a ver si con la baraja pudiera ganarse el reino.	Zur Zeit der Karwoche soll Christus Karten spielen, zu sehen, ob mit Karten er das Reich gewinne.
Cristo extendió la baraja diciendo de oro juego, eso es el pan que les dejo para mis hijos más luego.	Die Karten nahm und sprach: „um Gold spiele ich, dies Brot, das ich euch geb' für meine Kinder."
Cristo extendió la baraja diciendo de copa juego, esto es el pan que les dejo para mis hijos más luego.	...(s. o.) „auf dieses Glas setze ich, ..."
...	
Cristo extendió la baraja diciendo de vasto juego, ese es el clavo sangriente que me han de clavar [a] mi cuerpo.	...(s. o.) „um alles spiele ich, das ist der blut'ge Nagel, der meinen Körper durchbohrt."

Borbón, 1985, Doña Vicenta (ca. 70 J.) in einer „ultima noche"; interessant v. a. die Verschiebung der Themen: Todesfall, Riten, Kartenspiel, Karwoche, Eucharistie.

M7d:

| :Lloren con tristeza, lloren con piedad,
que el que ya se muere, ya no vuelve más.:|
Weint traurig, weint fromm,
wer stirbt, kommt nicht zurück.

| :Ay mis hermanitos, por donde andarán,
que vengan ligero, vengan a ayudar.:|
Brüder, wo seid ihr?
Kommt schnell, kommt und helft!

| :Ay mi padrinito, por donde andará,
que venga ligero, me venga a rezar.:|
Mein Pate, wo bist du?
Komm schnell, komm zum Beten!

| :Ay mi madrinita, por donde andará,
que venga ligero, me venga a ayudar.:|
Patin, wo bist du?
Komm schnell, komm und hilf!

| :Me voy para el otro mundo,
me voy para no volver.:|

Ich geh' in die and're Welt,
ich geh' und komm' nicht zurück.

| :No soy estable en el mundo,
no me puedo contener.:|
Bin hier nicht mehr beständig,
kann länger hier nicht bleiben.

Playa de Oro, 1984, gesungen von Don Alejo (s. o.).

M7e:

Cántenle, cántenle, cántenle pasión,
| :porque a Jesucristo pasión le cantaron.:|
Singt ihm, singt ihm, singt ihm Trauerlieder,
denn auch Christus haben sie gesungen.

En una cama de campo	In einem Bett am Land
estando Cristo a la muerte,	lag Christus im Sterben,
es una cama tan angosta	in einem engen Bett
| :que ni rebuir se puede.:|	konnt' er sich nicht mehr rühr'n.
Que para caber en ella	In einem so engen Bett,
| :un pie sobre otro pie.:|	ein Fuß über dem ander'n.
En cama de campo nace	Im Armenbett geboren,
| :y en cama de campo muere.:|	im Armenbett gestorben.

Playa de Oro, 1984 gesungen von Don Alejo (s. o.). Hier verbinden sich Anspielungen auf das Sterben am Land, die Kreuzigung und das Grab.

M8:

Suban, suban, suban	Hinauf, hinauf, hinauf,
N. N. al cielo.	N. N. in den Himmel.
| :Cuál es la que sube	Wer ist die, die aufsteigt,
sobre el misterio?:|	über das Geheimnis?
Vengan hijos mios,	Kommt, meine Kinder,
vengan a cantar,	kommt und helft singen,
| :que la muerte es dura	denn der Tod ist hart,
nos vamos a acabar.:|	unser Ende naht.
En el mundo estamos,	In der Welt stehen wir,
estamos como hermanos,	stehen wir wie Brüder,
| :la ausencia es muy dura	das Fehlen trifft uns hart,
y no nos emendamos.:|	doch wir bessern uns nicht.
Vengan hijos mios	Kommt, meine Kinder,
que yo ya me voy,	ich muß jetzt gehen,
| :que me voy al cielo	zum Himmel gehe ich,
ese es mi destino.:|	das ist mein Schicksal.

Playa de Oro, 1984, gesungen von Doña Aida (s. o.). Der Schluß des ersten Verses ist die feststehende Frage eines Marienliedes, das über die Gruppen der Legion Mariens in den Dörfern Esmeraldas' sehr bekannt geworden ist.

M9:

In den Kurzformen der in Totenriten verwandten Texte des Rosenkranzes werden jeweils die fünf mal zehn Ave Maria durch die ebenfalls respondierend strukturierten Texte ersetzt. Die übrigen Gebete, die sich einleitend und abschließend um den Rosenkranz ranken, werden nicht aufgeführt, da sie, im Gegensatz zu den unten angeführten, aus devotionalen Gebetbüchern stammen.

„Animas benditas que están gozando de Dios," –
„rogarán por mi que yo rogaré por vos." (bekanntester Text)
„Arme Seelen, die euch Gott erfreut," –
„betet doch für mich, dann bet' ich für euch"

„El Rosario de María, válgame Dios qué grandeza," –
„recemos las cinco casas, inmaculada princesa."
„Der Rosenkranz Mariens, erhalt' mir Gott diese Gabe." –
„Laßt uns 'fünf Häuser' beten, unbefleckte Königin."

„Santísima Trinidad, tres cosas te he de pedir," –
„un Cristo en la cabecera y auxilio para morir."
„Heilige Dreifaltigkeit, drei Dinge erbete ich mir:" –
„einen Christus am Kopfende, Hilfe zum guten Sterben."

„Santísima Trinidad, tu devoto debo ser," –
„es grande el poder de Dios y nos ha de favorecer."
„Heilige Dreifaltigkeit, dein Verehrer will ich sein." –
„Groß ist die Macht Gottes und er muß uns helfen."

„Angel que estás en el cielo, hoy te claman" –
„humilde y grandioso Antonio ruega por los pecadores."
„Engel im Himmel, heut' rufen wir Dich." –
„Demüt'ger, großer Antonius, bitt' für uns Sünder."

„San Antonio bendito, santo bienaventurado," –
„en el cielo y en la tierra eres mi abogado."
„Heiliger Antonius, rein, heilig und gepriesen," –
„im Himmel und auf Erden sollst du mein Fürsprecher sein."

Die Antworten der letzten beiden Texte sind als Kehrverse von „alabados" weit verbreitet.

Zu 2. 2. : Chigualo – ein Kind wird zum Engel

M1:

Verschiedene Arrullo- und Strophentexte, v. a. aus einem Chigualo in Telembí, 1984.

Beispiele religiöser und politischer Inhalte:

San Antonio/El angelito tenía una linda corona, que le ha regalado el Santo Papa de Roma.	Der Heilige Antonius hat eine schöne Krone, die wurde ihm geschenkt vom Heiligen Vater aus Rom.
Cuando el cura se reviste y se para en el altar, parece mi Dios del cielo que ha bajado a predicar.	Der Pfarrer kleidet sich an und steht dann am Altar, er scheint mein Himmelsgott, der zu predigen kam.

Playa de Oro, 1984

16 de Julio era, gritaron libertad, el angelito gritó, qué vivan los Liberales!	Es war der 16. Juli, alle riefen „Freiheit!" Auch der Engel rief mit: „Ein Hoch auf die Liberalen!"

Über den Engel:

Ay angelito lindo cómo te fue por el cielo? A mi me dejaste caminando por el suelo.	Mein schöner Engel, wie war's im Himmel? Mich ließest du alleine zu Fuß auf der Erde.
Yo bajé a la orrilla, a ver quién llegaba será el angelito que predicaba?	Ich ging zum Ufer, wollt' sehen, wer kam. War es der Engel, der da predigte?
Me bajé a la orilla, yo vide [sic] una mareada, era el angelito que viene dando la entrada.	Ich ging zum Ufer, sah 'ne große Welle, es war das Engelchen, das gerade kam.
Angelito véte al cielo, pónte juntito a Dios que te han de querer los angeles como te he querido yo.	Engelchen, geh' zum Himmel, stell dich nah' zu Gott, die Engel müssen dich so lieben, wie ich dich liebte.

Über den Wettstreit und die Situation während des Festes:

Señores párense duro, no se vayan a caer, que ha quedado otra cantora a ayudarnos a cantar.	Meine Herr'n, halten Sie Sich fest, fallen Sie nicht um, eine Sängerin ist noch da und hilft uns singen.
Bomberos párense bien, no se vayan a caer, que de aquí no me levanto cerquita al amanecer.	Trommler, haltet euch fest und fallt mir nicht um, von hier gehe ich nicht weg bis der Morgen graut.

M2:

Texte anderer „chigualos" aus Telembí, 1984:

Camaroncito de la chorrera coloradito como candela, la rabadilla más que una hembra, todo el cuerpo de terenguere.	Krabbe vom kleinen Wasserfall so rot wie Feuer mit einem Hintern – besser als eine Frau, den ganzen Körper voll terenguere.
Que me voy canoa rumbo para el mar.	Ich fahre los, Kanu, in Richtung Meer.
Tortuga a navegar, no tengo alas para bogar.	Schildkröte, schiff dich ein! – Hab' keine Flossen zum Rudern.

M3:

Buen viaje, adiós, buen viaje que se embarca y se va, buen viaje.	Gute Reise, adios, gute Reise, er/sie schifft sich ein, adios, gute Reise.
Angelito ándate al cielo – buen viaje anda a limpiar los caminos – buen viaje para cuando vaya allá – buen viaje tu padrino y tu madrina. – buen viaje	Engelchen, geh'zum Himmel, – buen viaje geh', und säub're die Wege – buen viaje für die Zeit, wenn dorthin auch – buen viaje deine Paten müssen gehen. – buen viaje
Tu padrino te ha de dar – buen viaje canalete para bogar, – buen viaje tu madrina te ha de dar – buen viaje rosario para rezar. – buen viaje	Dein Pate muß dir geben – buen viaje ein Ruder ganz zum Rudern, – buen viaje deine Patin muß dir geben – buen viaje einen Rosenkranz zum Beten. – buen viaje
La muerte a mi me escribió, – buen viaje la carta yo ya la tengo, – buen viaje lo malo es que no sé leer – buen viaje y la letra no la entiendo. – buen viaje (s. M1 in 2.1.)	Der Tod hat mir geschrieben, – buen viaje den Brief, den hab' ich noch, – buen viaje dumm nur ist, ich kann nicht lesen – buen viaje und so die Schrift nicht versteh'n. – buen viaje

Mi Dios de la Majestad, – buen viaje	Mein Gott in Seiner Allmacht, – buen viaje
mi Jesus sacramentado, – buen viaje	mein Jesus im Sakrament, – buen viaje
a mi la muerte me ha escrito – buen viaje	mir hat der Tod geschrieben, – buen viaje
para que esté aparejado. – buen viaje	daß ich vorbereitet bin. – buen viaje
Yo me quiero confesar – buen viaje	Ich möchte gerne beichten – buen viaje
con mi Padre San Antonio – buen viaje	meinem Vater, Sankt Antonius, – buen viaje
lo que tengo del demonio – buen viaje	alles, was ich vom Teufel habe – buen viaje
y de la puerta del infierno. – buen viaje	und von der Tür der Hölle. – buen viaje

Es können beliebig viele Verse angeschlossen werden, das richtet sich auch nach der Dauer der Feier; nur die ersten beiden Strophen bilden mit dem Kehrvers einen inhaltlichen Zusammenhang.

Zu 2. 3. : Allerseelen: Die Toten kommen zurück

M1:

Den 'Armen Seelen' in den Mund gelegt, schildert dieses großenteils devotionalen kirchlichen Büchern entnommene Lied in traditionellen Bildern die Höllenqualen und fordert zur Milderung derselben von den Lebenden Gebete, gestiftete Hl. Messen etc. Sowohl der „responso" als auch die Kerzen werden häufig erwähnt und bestätigen so ihre Verwendung in den Riten. In diesem Zusammenhang ist die letzte Strophe interessant:

Bendito Dios, aliviemos	
a nuestros padres y hermanos	
de este fuego, de estos ayes,	
de estos terribles tormentos.	
Primos, parientes y hermanos	
los que en el mundo andubimos,	
mándenme a decir una misa	
que es lo que nos da el alivio.	Bendito ...
Ni una misa, ni un responso	
no me mandan a decir,	
cuando esteis en vuestras penas	
muy bien te has/os avrais de arrepentir.	Bendito ...
Hermanita de mi vida	
dónde está tu caridad?	
Para todos hay descanso	
y para mi no hay piedad.	Bendito ...

Cuando estuve en este mundo
de nada me arrepentía
ahora me veo extendido
con velas encendidas. Bendito ...

El infierno es muy profundo
y una eternidad de fuego
el alma que cae allá
no tiene ningún sosiego. Bendito ...

Es candela la que come
y llama la que respira
ni siquiera un Padre Nuestro
es lo que nos da alivio.

Feuer muß sie essen,
Flammen muß sie atmen,
nicht ein Vater Unser
mildert unsere Qual.
Bendito ...

Borbón, gesungen von Doña Pastora Palma (ca. 65 J.); man kann beliebige Strophen anderer „alabados" anfügen, s. M2.

M2a:

Licencia pido cristianos,
hoy les vengo a dar aviso
lo que les ha de pasar
llegando el día del juicio.

Adoremos, Señor, dulce Jesus mío,
pésame, Señor, de haberte ofendido.
Llegando el día del juicio
se verán muchas señales,
lloverá copiosamente
un aguacero de sangre. Adoremos ...

El hijo dijo a su madre,
madre de mi corazón,
me tienen tan ofendido
dime, madre, cuántos son! Adoremos ...

La madre dijo a su hijo,
hijo de mi corazón,
por los senos que mamastes
perdonadme al pecador. Adoremos ...

Salgan los Padres Franciscanos,
salgan con su religión,
ya mueren los del poblado
ay, Jesús, qué compasión! Adoremos ...

Con esto no digo más
al pie de una verde palma,
ya mi lengua se detiene
hasta el sábado que viene. Adoremos ...

Der Anfang dieses „alabado" ist einem kirchlichen Lied entnommen, das das herannahende Letzte Gericht behandelt, alle weiteren Verse sind frei angefügt, der Kehrvers ist auch am Karfreitag beliebt. Die mittleren beiden Strophen sind Teil eines in „alabados" gesungenen Zwiegesprächs zwischen Jesus und seiner Mutter, wobei letztere um Gnade für die Sünder bittet. Die vorletzte Strophe spielt auf die Missionsgeschichte an, endet aber undurchsichtig:

Kommt heraus Franziskanerpatres,
kommt heraus mit eurer Religion,
die aus dem Dorf fangen schon an zu sterben,
oh Jesus, welch ein Leid!

Die letzte Strophe ist erneut ein standartisierter Abschlußvers. Playa de Oro, 1983, gesungen von Don Eugenio Arroyo, dem „síndico" (ca. 60 J.).

M2b:

Ein interessanter Vers, der als „verso corto" siebenmal wiederholt wird und mit Vater Unser und Ave Maria für bestimmte und namentlich benannte Verstorbene abwechselt, kombiniert mythische (Sirene, s. 1.5.1.) und christliche (Fegfeuer) Vorstellungen. (Telembí 1984)

Allá en el centro de la mar	Dort, in der Mitte des Meers
oí cantar una sirena;	hörte ich eine Sirene:
descanso para mis males,	Ruhe für meine Sünden!
alivio para mis penas!	Milde für meine Qualen!

Zu 2. 4. : Karfreitag: der „Santo" stirbt

M1:

Por el rastro de la sangre	Auf der Spur des Blutes,
que Jesucristo derramó/-a,	das Jesus vergoß,
camina la virgen pura	geht die reine Jungfrau,
y San José/Juan la acompaña.	der Hl. Josef/Johannes begleitet sie.
Por las tres millas que anduvo	Drei Meilen geht sie schon,
una mujer encontró:	sie trifft eine Frau:
„Díme cristiana mujer	„Sag' mir christliche Frau,
si a Jesús lo has encontrado?"	Trafst du Jesus schon?"

„Sí lo encontré, Gran Señora,
cansado y fatigado,
con un madero de cruz
y una soga que arrastraba."

„Ja, ich traf ihn, Große Frau,
müde und erschöpft,
mit einem Kreuz aus Holz
und einem Seil, an dem erzog."

A esto que oyó María
un gran desmayo le dió.
San Juan como buen sobrino
del suelo la levantó.

Sobald Maria das hörte,
fiel sie in Ohnmacht.
Johannes, der gute Neffe,
half ihr wieder hoch.

„Caminemos tía mía
hasta llegar al Calvario.
Por mucho que caminemos
ya lo han de estar enclavando."

„Laß' uns gehen, Tante
zum Kalvarienberg,
so schnell wir auch gehen,
er hängt doch schon am Kreuz."

Ya le quitan la corona,
ya remachan los clavos,
ya le meten la lanzada
en su divino costado.

Sie nehmen ihm die Krone ab,
sie schlagen ihm die Nägel ein,
geben ihm den Lanzenstich
in seine göttliche Brust.

Véte, véte, palomita
véte, véte a tu morada
que ya murió el redentor
la luz que nos alumbraba.

Nun flieg, flieg, Täubchen,
flieg zu deiner Behausung,
der Erlöser ist schon tot,
das Licht das uns erhellte.

Diese Textversion stammt aus San Miguel, Río Cayapa, einer Dorfgemeinschaft, die die Karwoche gemeinsam mit den Bewohnern von Telembí feiert, den Text konnte ich 1984 aus dem Heft von Don Segundo Primitivo (ca. 55 J.), dem „síndico" von San Miguel abschreiben. Der letzte Vers gilt als Kehrvers. Andere Versionen schmücken bestimmte Teile mehr aus:

Doña Pastora Palma (ca. 60 J.) aus Borbón stellte mir eine Version zur Verfügung, die neben kleinen Veränderungen durch folgende Verse erweitert war:

„Me has visto a mi hijo,
un hijo de mis entrañas?"
„Por aquí pasó, Señora,
antes que el gallo cantara."

„Sahst du meinen Sohn?
Den Sohn meines Herzens?
„Ja, hier kam er vorbei
vor dem Hahnenschrei."

„Yo lo ví, mi Señora,
rendido y fatigado;
la sentencia que llevaba
era de morir crucificado.

„Ich sah ihn, meine Frau,
müde und erschöpft,
verurteilt war er,
am Kreuz zu sterben.

Una cruz lleva en los hombros
de un madero muy pesado,
como el madero era grande
caía al suelo arrodillado.

Ein Kreuz auf den Schultern
aus schwerem Holz
das war so groß,
stürtzte ihn zu Boden.

Una corona de espinas que a su cerebro pasaba y una soga en la garganta que más de cien nudos daba.“	Eine Dornenkrone stach ihm in sein Gehirn, ein großes Seil am Hals mit viel' hundert Knoten.“
...	...
Levantáte, tía te digo, tenga valor y cuidado que mi primo queda preso en el calvario sagrado.	Steh' auf, Tante, sag ich dir, hab guten Mut und hab' Acht, mein Vetter ist gefangen am heil'gen Kalvarienberg.
Cinco puñaladas lleva, la menor le pasa el alma, las tres por los pecadores, las dos por salvar las almas.	Von fünf Stichen trägt er Wunden, die kleinste in seiner Seele, drei für die Sünder, zwei für die Seelen.

Der „síndico“ von Telembí, Don Alejandro Caicedo, hatte in seinen Aufzeichnungen zusätzlich folgende Ergänzung:

A Longino perdonó el que le dió la lanzada. Y a Pedro le dió las llaves quien tres veces le negó.	Longino hat er verziehen, der ihn mit Lanzen stach. Und Petrus gab er die Schlüssel, der ihn dreimal verriet.

M2a:

:| Ay, Jesús, con un cabo en el cuello,| :
con un cabo en el cuello.

:| Ay, Jesús, con una corona de espinas,| :
con una corona de espinas.

Ay Jesús, con una corona de espinas,
ay, Jesús, que a su cerebro pasaba,
que a su cerebro pasaba.

Ay, Jesús, por aquí pasó la Virgen,
ay, Jesús, vestida de colorado,
vestida de colorado.

Ay, Jesús, con su vestido brillante,
ay, Jesús, que jamás se había manchado,
que jamás se había manchado.

Ay, Jesús, ya lo sacan por la esquina,
ay, Jesús, cantando el kyrie eleison,
cantando el kyrie eleison.

Ay, Jesús, y los confesores dicen,
ay, Jesús, Jesús se acabó,
Jesús, Jesús se acabó.

Ay, Jesús, en una cama de campo,
ay, Jesús, estaba Cristo a la muerte,
estaba Cristo a la muerte.

Ay, Jesús, en una cama de campo nace,
ay, Jesús, en una cama de campo muere,
en una cama de campo muere.

Ay, Jesús, una cama tan angosta,
ay, Jesús, que ni rebuir se puede,
que ni rebuir se puede.

Ay, Jesús, cuando entres a la iglesia,
ay, Jesús, con humilde devoción,
con humilde devoción.

Ay, Jesús, contemplando en sus misterios,
ay, Jesús, de la sagrada pasión,
de la sagrada pasión.

Ay, Jesús, con esto no digo más,
ay, Jesús, porque talvez se me olvide,
porque talvez se me olvide.

Ay, Jesús, allí se acaban los versos,
ay, Jesús, del redentor de la vida,
del redentor de la vida.

Dieser „alabado" lebt vom Rhythmus, er verbindet einzelne Zeilen verschiedener „alabados", die das Leiden Jesu beschreiben (Strophe 1 – 3) und den Karfreitag mit einem Todesfall unter Afroesmeraldenern in Zusammenhang bringen (Strophe 4 – 10). Mit diesen Strophen, aber auch statt ihrer, lassen sich andere Verse oder Versteile kombinieren. Bestimmte Bilder tauchen immer wieder in den „alabados" auf: das rote Kleid Marias, das Bett am Lande usw.

In Playa de Oro, 1984 bei dem „Velorio" anläßlich des Himmelfahrtsfestes von Doña Patria (ca. 43 J.) gesungen.

M2b:

Cuando veo a Jesús – atormentado, atormentado
Los judíos lo llevan – ensangrentado, ensangrentado
Al calvario lo llevan – atormentado, atormentado
(Karfreitag)

Dolorosa Señora – pídele a tu hijo, pídele ...
Que nos libre del pecado – del pecado, del pecado
(Fürsprache Marias)

Salió un pobre en la mañana – arrodillado, arrodillado
El rico en cuanto lo vió – arrodillado, arrodillado
Hizo que se sonrió – arrodillado, arrodillado
Señor, por el amor de Dios – arrodillado, arrodillado
(Geschichte vom Jüngling = Jesus)

Dolorosa Señora – pídele a tu hijo, pídele ...

Mi padre es carpintero – arrodillado, arrodillado
Ese oficio lo aprendí – arrodillado, arrodilado
Está haciendo vagabundo – arrodillado, arrodillado
Este oficio lo aprendí – arrodillado, arrodillado
Mi padre era carpintero – arrodillado, por mis pecados
El labraba canoas – arrodillado, por mis pecados
Y antes de eso tumbaba palos – arrodillado, por mis pecados

Von der Struktur dem „alabado" 2a sehr ähnlich, verbindet auch dieser einzelne Zeilen verschiedener „alabados". Neben der Thematik des Leidens Jesu am Karfreitag und der Fürsprache Marias kommt hier – die Kombination folgt dem Zufall – ein Teil einer in Versen dargestellten Geschichte, die sich als Geschichte des verkannten Jesus deuten läßt: Jesus ist hier arm und wie ein Nichtsnutz dargestellt, dem ein Reicher eine Arbeit verweigert. Jesu Vater ist Zimmermann und baut nach der im Nordwesten Esmeraldas' üblichen Technik Kanus.

Don Julio (ca. 65 J.), Playa de Oro, im „Velorio" des Karfreitags, 1984.

M3:

Pésame, Señor, de haberte ofendido: Por tu pasión y muerte, misericordia te pido.	Es belastet mich, Herr, dich beleidigt zu haben: um Leid und Tode dein' bitt' ich um dein Erbarmnen.
Jesús amoroso, dulce Padre mío.	Con la cruz pesada es tu hombro oprimido.
En el huerto orando por mi amor vendido.	Por mis graves culpas te miro caído.
Retrato de dolores en la columna has sido.	Oh dulce Pastor! Con la lanza herido.
De atrevidas manos fue tu rostro herido.	Por estos misterios misericordia te pido.

Der „alabado", dessen Kehrvers im Wechsel zwischen Kirchenraum und Sakristei gesungen wird, schildert Teile der biblischen Passionsgeschichte und bringt sie mit Sünde und Erlösung in Zusammenhang, d. h. folgt kirchlicher Diktion. Dennoch läßt er sich durch andere Strophen abwandeln, wenn man ihn im „velorio" singt. Playa de Oro, 1984.

M4:

La madre muy dolorosa, viendo pendiente a Jesús que está en la cruz para podernos salvar.	Mutter voll Schmerzen, sahst Jesus hängen an einem Kreuz, um uns zu retten.
Lo empiezan a amortajar para llevarlo al sepulcro. Ay, Jesús, de mí qué susto! Que lo llevan a enterrar.	Gehüllt in ein Leichentuch und zu Grabe getragen. Oh, Jesus, welch ein Schrecken! Sie tragen dich zu Grabe.
Virgen pura de dolores que tantas penas me das de ver a Jesús que muera y sin poderlo aliviar.	Reine Jungfrau voller Schmerzen, wie tust du mir doch leid, mußt sehen, wie er stirbt, und kannst ihm doch nicht helfen.
Está la madre piadosa al pie de la cruz hincada buscando santos varones que de la cruz lo bajaran.	Da kniet die fromme Mutter am Fuße seines Kreuzes und sucht nach heil'gen Männern, Jesus vom Kreuz zu nehmen.
Lo acompañan en la cruz por librarnos del pecado ay, Jesús, con qué dolor te vistes atormentado.	Sie begleiten ihn beim Kreuz, wegen uns'rer Sünden. Oh, Jesus, welche Schmerzen mußtest du ertragen!
Salgan los Santos Varones con ese tan cruel martillo, saquen los divinos clavos y la corona de espinas.	Kommt her, heilige Männer mit dem graus'gen Hammer, zieht die göttlichen Nägel und die Dornenkrone.
El sol se va oscureciendo, la tierra se va temblando, el mundo está combatido cuando muere el Salvador.	Die Sonne verdunkelt sich und die Erde erbebt. Welt liegt erschlagen, wenn der Retter stirbt.
Ya lo bajan de la cruz a Jesús después de muerto en los brazos de Maria en una sábana envuelto.	Sie nehmen ihn vom Kreuz ab, Jesus, als er schon tot war, in Marias Arme, gehüllt in ein Leintuch.

Playa de Oro, Karfreitag 1984.

BIBLIOGRAPHIE

ABKÜRZUNGEN:

AA American Anthropologist. Washington.
AI América Indígena. México.
AM Africana Marburgensia. Marburg.
AQ Anthropological Quaterly. Washington.
CA Current Anthropology. Chicago.
CH Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.
Dae Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Scien ces. Harvard University.
HAHR Hispanic American Historical Review. Durham.
ICA International Congress of Americanists.
IJR Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Köln.
JLAS Journal of Latin American Studies. Cambridge.
JNH Journal of the Negro History. New York.
JRA Journal of Religion in Africa. Leiden.
JRAI Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London. (ab 1966: MAN)
JSA Journal de la Société des Américanistes. Paris.
LARR Latin American Research Review. New York.
MAE Miscelánea Antropológica Ecuatoriana. Guayaquil.
Phylon. Review on Race and Culture. Atlanta.
ÖZS Österreichische Zeitschrift für Soziologie.
RCA Revista Colombiana de Antropología. Bogotá.
RCF Revista Colombiana de Folklor. Bogotá.
RDTP Revista de dialectología y tradiciones populares. Madrid.
SWJA South Western Journal of Anthropology. Albuquerque. Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
URM Ultimate Reality and Meaning. Assen.
WVM Wiener Völkerkundliche Mitteilungen. Wien.
ZfE Zeitschrift für Ethnologie. Berlin.
ZMR Zeitschrift für Religions- und Missionswissenschaft. Münster.

A

Abdel–Rasoul, Kowthor
1956 Funeral Rites in Nigeria. *WVM* 4/2:167–179.
Acosta Saignes, Miguel
1969 Introducción al estudio de los repositorios documentales sobre los africanos y sus descendientes en América. *AI* 29/3:727–286.
Acosta Solis, M.
1944 Nuevas contribuciones al conocimiento de la Provincia de Esmeraldas. Quito.
Aguirre Beltrán, Gonzalo
1958 Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México.

1976 La etnohistoria y el estudio del Negro en México. *29. ICA* (New York, 1952) II:161–168. [Reprint 1976]
1978 Influencias africanas en el desarrollo de las culturas del Nuevo Mundo. *Boletín del Hombre Dominicano* (Sto. Domingo) 7/11:185–198.

Alcina Franch, José
1973 El proyecto de investigación arqueológica de Esmeraldas, Ecuador: planeamientos y perspectivas. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Quito) 56/121:55–76.
1974 El problema de las poblaciones negras de Esmeraldas, Ecuador. *Anuario de Estudios Americanos* 31:33–47.
1986 El proceso de pérdida de la identidad cultural entre los indios del Ecuador. *CH* 143/428:91–108.

Alcina Franch, José, Remedios de la Peña
1979 Patrones de asentamiento indígena en Esmeraldas durante los siglos XVI y XVII. *42. ICA* (Paris, 1959) IX/A: 283–301.
1980 Etnias y culturas en el área de Esmeraldas durante el período colonial español. *Actas del I. Congreso Español de Antropología* (Barcelona) II:327–341.

Alexander Rodriguez, Lindon
1985 Política y poder en el Ecuador 1830–1925. *Quinto Centenario. Dep. de Historia de América, Univ. Complatense* (Madrid) 7:7–53.

Altschuler, Milton
1970 River Indians of Ecuador. A Study of Cayapa Law and Personality. Carbonale.

Altvater, Elmar
1987 Sachzwang Weltmarkt. Hamburg.

Alvarez Lleras, Jorge
1935/36 El Chocó. Relaciones de viajes referente a esta región de Colombia. *Boletín de la Sociedad Geografica de Colombia* (Bogotá) 2/1:54–73; 2/2:98–121; 2/3:192–212. 3/1:7–20.

Alvarez M., Víctor M.
1983 Entre la historia y la antropología. A propósito del orígen africano del negro antioqueño [1590–1740]. *Boletín de Antropología* (Medellín) 2/17/18:711–730.

Ankermann, B.
1918 Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. *ZfE* 50:89–144.

Amunategui Socar, Domingo
1922 La trata de negros en Chile. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 44:25–40.

Andrade Reimers, Luis
1978 Las esmeraldas de Esmeraldas durante el siglo XVI. Quito. (Cartillas de Divulgación Ecuatoriana, 16)

D'Anna, Andrea
1972 Le religioni afroamericane. Bologna.

Apertura
1979/85 Boletín Oficial del Viacariato Apostólico de Esmeraldas.

Arbeitsgruppe Bielfelder Entwicklungssoziologen
1981 Subsistenzproduktion und Akkumulation. Saarbrücken.

Arbol Navarro, Miguel del
1974 Spanisches Funeralbrauchtum unter Berücksichtigung islamischer Einflüsse. Bern.

Arboleda, José Rafael
1952 Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana* 37:197–206.
1964 La Historia y la Antropología del Negro en Colombia. *Universidad de Antioquia* 41:233–248.
1980 [Zusf.] *Etnia* (Bogotá) 59:3–6.

Arboleda, M., I. Cubello
1985 Apuntes para la discusión entorno a la situación feminina en el Ecuador. *Seminar org. von CIESE* (Quito) [Ms].
Aretz, Isabel
1977 Música y danza (América continental excepto Brasil). In: M. Moreno Fraginals (Ed.); pp. 238–278.
Arias Trujillo, Bernardo
1954 La soledad del negro. In: Hojas de Cultura Popular Colombiana (Bogotá); pp. 48ff.
Aronson, Dan
1976 Ethnicity as a Cultural system: an Introductory Essay. In: F. Henry (Ed.); pp. 9–19.
Arazola, Roberto
1970 Palenque. Primer pueblo libre de América. Cartagena.
Arroyo, Jaime
1907 Historia de la Gobernación de Popayán. Popayán.
Asante, Molefi Kete
1983 The Ideological Significance of Afrocentricity in Intercultural Communication. *Journal of Black Studies* 14/1:3–19.
Ashcraft Webb, Lilian
1983 Black Women and Religion in the Colonial Period. In: R. Radford Ruether, R. Skinner Keller (Eds.); pp. 233–259.
Atencio Babilonia, Jaime
1973 Hacia un marco histórico-cultural en las relaciones de negros e indios. *Revista Logos* (Cali) 7:83–90.
Atencio Babilonia, Jaime, Isabel Castellanos
1982 Fiestas de negros en el Norte de Cauca: Las adoraciones del Niño Dios. Cali.

B

Balandier, George
1976 Politische Anthropologie. München.
Ballagas, Emilio
1946 Mapa de la Poesía Negra Americana. Buenos Aires.
Bantom, M.
1966 Anthropological Approaches to the Study of Religion. London.
Barbero, Jesús Martín
1982 Apuntes para una historia de las matices culturales de la massmediación. Cali. [Ms]
Barley, Th.
1981 The Dowayo Dance of Death. In: S. C. Humphreys, H. King (Eds.); pp. 149–154.
Barnett, Miguel
1967 Auto-biografía de un cimarrón. Barcelona.
Barrero, P. J.
1979 Ritos funerarios en Esmeraldas. *Apertura* pp. 25–42.
Barrett, Samuel A.
1925 The Cayapa Indians of Ecuador. New York.
Barth, Ernest A. T.
1961 The Language Behavior of Negroes and Whites. *Pacific Sociological Review* 4:69–72.
Bascom, William R., Melville J. Herskovits
1959 Continuity and Change in African Cultures. Chicago.
Bascom, William R.
1960 Yoruba Concepts of the Soul. In: A. F. C. Wallace (Ed.); pp. 411–420.
1979 Afro-american Studies. *42. ICA* (Paris, 1979) VI:589–669.

Bassein, Beth Ann
1984 Women and Death. London. (Contributions in Women's Studies, 44)
Bastide, Roger
1961 Les religions africaines au Brésil. Paris.
1967 Color, Race and Christianity. *Dae* 96/1:312–327.
1969a Las Américas Negras. Madrid.
1969b Etat actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-americains. *JSA* 58:7–29.
1969c Estructura de la adaptación del negro en América Latina y del afroamericano en Africa. *AI* 29/3:
1969d Facetas del esclavo negro en América Latina. *AI* 29/3.
1973 Applied Anthropology. London.
1974a La femme de couleur en Amérique Latine. Paris.
1974b The Present Status of Afroamerican Research in Latin America. *Dae* 103/1:111–124.
1979 Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución sociocultural de América Latina. In: Unesco (Ed.); pp. 51–75.
Bauer, Raymond, Alice Bauer
1942 Day to Day Resistance to Slavery. *JNH* 27:388–419.
Baumgartner, J.
1979 Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Regensburg.
Beane, Carol Anne
1980 The Characterization of Blacks and Mulattoes in Selected Novels from Colombia, Venezuela, Ecuador and Peru. Berkeley. [Microfilm, Diss.]
Beidelmann, T. D.
1966 Utani: Some Kaguin Notions of Death, Sexuality and Affinity. *SWJA* 22/4:354–380.
Beltrán, Luis
1974 Los estudios afroamericanos y africanistas en Iberoamérica. *CH* 97:255–269.
Benda, V.
1979/80 Die Bedeutung des Schlimmen Todes bei den Ewe, Ghana. *WVM* 21/22:57–82.
Bendann, E.
1930 Death Customs. An analytical Study of Burial Rites. New York.
Bennholdt-Thomsen, Veronika
1981 Marginalität in Lateinamerika. Eine Theoriediskussion. *Lateinamerika. Analysen und Berichte* (Berlin) III.:45–85.
Bermejo de Crespo, E.
1985 Tío Conejo y Tío Tigre. Cuentos populares negro-ecuatorianos. *MAE* 4/4:7–57.
Bethell, Leslie (Ed)
1984 The Cambridge History of Latin America. Cambridge.
Beutler, Gisela
1977 Estudios sobre el Romancero Español en Colombia. En su tradición escrita y oral desde la época de la conquista hasta la actualidad. Bogotá.
Beyerhaus, Peter
1966 The Christian Approach to Ancestor Worship. *Ministry* (Lesotho) 6/4:137–145.
Beyhaut, Gustavo
1964 Aspectos de la falta de mano de obra en América del Sur durante la segunda mitad del siglo 19. *Jahrbuch für Geschichte, Staat und Wirtschaft Lateinamerikas* (Köln, Graz) 1:325–342.
Biasio, E., V. Münzer
1980 Übergänge im menschlichen Leben. Geburt, Initiation, Hochzeit und Tod in außereuropäischen Gesellschaften. Zürich.
Bibliografie Internationale de Sociologie des Religions
1985 *Social Compass* 32/2–3:305–333.

Bierck, Harold C. Jr.
1953a Bolivar y la Esclavitud. *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Caracas) 36/142:117–137.
1953b The Struggle for Abolition in Gran Colombia. *HAHR* 33:365–385.
Bieritz, Karl Heinrich
1987 Das Kirchenjahr. Feste Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. München.
Birmingham, David
1966 Trade and Conflict in Angola. The Mbundu and their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483–1790. Oxford.
Blauner, R.
1970 Black Culture: Myth or Reality?. In: N. E. Whitten/ J. F. Szweed (Eds.); pp. 347–366.
Bloch, Maurice
1982 Death, Women and Power. In: Ders., J. Parry (Eds.); pp. 211–230.
Bloch, Maurice, S. Guggenheim
1981 Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of the Second Birth. *Man* 16:376–386.
Bloch, Maurice, J. Parry
1982 Death and the Regeneration of Life. Cambridge.
Blok, Anton
1985 Anthropologische Perspektiven. Einführung, Kritik und Plädoyer. Stuttgart.
Boero Vargas, Mario
1983 Réligion y Sociedad en Iberoamérica. *CH* 395:257–290.
Bohannan, P., P. Curtin
1971 Africa and Africans. Garden City, New York.
Bonfil Batalla, Guillermo
1982 El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y organizativas. In: América Latina: etnodesarrollo o etnocidio. San José.
Bonin, W. F.
1979 Die Götter Schwarzafrikas. Graz.
Bosse, H.
1979 Diebe, Lügner, Faulenzer. Zur Ethno-Hermeneutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt. Frankfurt.
Bourguignon, Erika
1970 Ritual Dissociation and Possession Belief in Caribbean Negro Religion. In: N. E. Whitten, J. F. Szweed (Eds.); pp. 87–102.
1973 Importante papel de las mujeres en los cultos afroamericanos. *Montalbán* (Caracas) 4:423–438.
1973a Religion, Altered States of Consciousness and Social Change. Ohio.
Bowen, Eleonore
1984 Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman. Berlin.
Bowser, Frederick P.
1972 The African in Colonial Spanish America: Reflections on Research Achievements and Priorities. *LARR* 7/1: 357–379
1974 The African Slave in Colonial Perú 1524 – 1650. Stanford.
1984 Africans in Spanish American Colonial Society. In: Leslie Bethell (Ed.); pp. 357–379.
Boyd, Antonio Ollis
1978 The Black Protagonist in Latin American Literature: A Study in Ethnic Identity/Cultural Assimilation. *Secolas Annals* (Marietta Ga.) 9:14–33.
Bradbury, R. E.
1966 Fathers, Elders, and Ghosts in Edo Religion. In: M. Banton, (Ed.); pp. 127-154.

Bramly, Sergio (Ed.)
1978 Macumba. Die magische Religion Brasiliens. Vier Gespräche mit der Macumba-Priesterin María-José de Jesús – Mae do Santo. Freiburg.
Breguêz, Sebastiao Geraldo
1979 A religiao e poder. Um estudo sobre a religiosidade popular no Brasil. *Instituto Panamericano de Geografía e Historia* (México) 28.
Briceño, Jacqueline C. de
1970 El culto de María Lionza. *AI* 30/2:359ff.
Brito Figueroa, Federico
1961 Las insurecciones de los esclavos negros en la sociedad venezolana. Caracas.
1963 La estructura económica de Venezuela colonial. Caracas.
Bromley, R., C. Gerry (Eds.)
1979 Casual Work and Poverty in the Third World Countries. Chichester.
Bueno, Joel
1980 Macumba, una realidad distinta. *Revista de geografía universal* (México) 5/3:314–336.
Bujo, Bénézet
1980 Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung. *ZMR* 54:293–306.
Buntig, A. u. a.
1969 Catolicismo Popular. Quito. (Instituto de Pastoral Latinoamericana, IPLA, 3)
Burke, Peter
1985 Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. München.
Bushnell, David
1954 The Santander Regime in Gran Colombia. New York. [Westport, ²1970]
Buxton, Jean
1973 Religion and Healing in Mandari. Oxford.

C

CAAP (Ed.)
1984 Religiosidad Popular e Iglesia del Pueblo. *Ecuador Debate* (Quito) 5. [Themenheft]
Cabal, C.
1925 La mitología asturiana: los diosos de la muerte. Madrid.
Cabello Balboa
1945 Verdadera descripción y relación de la Provincia de Esmeraldas. In: Obras. Quito.
Capurro Zatizabal, Luis Alfonso
1978 Relatos y cuentos esmeraldeños. o. O.
Carcelen, Santiago, Barbieri, Sergio
1985 Investigación, acción, proceso de comunicación y participación popular. Quito. [Ms]
Carew, Jan
1976 The Origin of Racism in the Americas. *Journal of Belizean Affairs* (Belize City) 4:3–25.
1977 The Fusion of African and Amerindian Folk Myths. *Caribbean Quaterly* (Kingston) 23/1:7–21.
Caro Baroja, Julio
1957 Semana Santa en Puente Genil (1950). *RDTP* 13:24–49.
1985 Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII). Madrid.
Carpentier, Alejo
1977 Die Schwarzen in Lateinamerika. Afrikas Einfluß auf Leben und Kultur eines anderen Kontinents. *Kurier* (Bern) 18/8–9:8–12.

Carrasco, Eulalia
1983 El pueblo Chachi. El Jeengume avanza. Quito.
Carrasco, Hernán
1986 Religiosidad Popular. Quito. [Ms]
Carrera Andrade, J.
1959 El Camino del Sol. Quito.
Carrera Damas, Germán
1977 Huida y enfrentamiento. In: M. Moreno Fraginals (Ed.); pp. 34–52.
Carvalho-Neto, Paulo de
1961 Geografía del Folklore Ecuatoriano. Quito.
1962 Cuentos folklóricos del Ecuador. Quito.
1964 Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Quito.
1965 Folklore poético. Apuntes de sistemática y cancionero ecuatoriano. Quito.
1970a Antología del Folklore Ecuatoriano. Cuenca.
1970b Cinco regiones y un país. *Cuadernos Americanos* (México) 172/5:7–43.
1971 Estudios afros: Brasil, Paraguay, Ecuador. Apuntes biográficos. Caracas.
1973 El folklore de las luchas sociales. México.
1978 Folklore of the Black Struggle in Latin America. *Latin American Perspectives* (Riverside) 5/2=17:53–88.
1979 Historias a lo divino: 24 historias a lo divino, populares y tradicionales en el Ecuador, recolectados y renarrados. Guatemala.
Castellanos, Basilio Sebastián
1845 Del orígen de los llamados años, y estrechos de Año Nuevo y Día de Reyes. *Semanario Pintoresco Español* (Madrid) 10:27–29.
Castellanos, El Marqués de
1953 Tradiciones religiosas de Pascualcobo (Avila) *RDTP* 9:329–349.
Castellanos, Isabel, Jaime Atencio Babilonia
1984 Raíces hispánicas en las fiestas de los negros del Norte de Cauca. *Latin American Research Review* 29/3:118–142.
CELAM (Ed.)
1968 Documento final de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Quito.
1977 Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Bogotá.
1979 Documento final de la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1977). Quito.
1985 Los grupos afroamericanos. Fuentes documentales y bibliograficas. Bogotá.
Centro Andino de Estudios e Investigaciones (Ed.)
1979 Desarrollo y Cambio socio-económico en el Ecuador. Quito.
Chapman, Charles E.
1918 Palmares. The Negro Numantia. *JNH* 3:29–32.
Chávez Franco, Modesto
1930 Crónicas de Guayaquil antiguo. Guayaquil.
Childs, John Brown
1984 Afro-American Intellectuals and the People's Culture. *Theory and Society* (Washington) 13/1:69–90.
Chiriboga, Manuel
1978 Conformación histórica del régimen agroexportador de la Costa Ecuatoriana. *Estudios Rurales Latinoamericanos* (Bogotá) 1/1:111–141.
1984 Ecuador agrario. Ensayos de interpretación. Quito.
Christelow, Allan
1942 Contraband Trade between Jamaica and the Spanish Main and the Free Act of 1766. *HAHR* 22:309–343.

Chusqui, Laura
1984 En torno a las Culturas indígenas y a la cultura del negro en América Latina. *Signos* (Santiago de Chile) 1/5:17–23.
Chukwukere, I.
1981 A Coffin for the „Loved One". The structure of Fante Death Rituals. *CA* 22/1:61–68; 22/3:295–296.
Cirese, Alberto M.
1976 Cultura egemonica e cultura subalterna. Palermo.
Clark, James M.
1950 The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance. Glasgow.
Claver, Bruno G.
1985 Sterben heißt Weiterleben. Die Akan der Elfenbeinküste. *Curare* (Braunschweig) 4/Sonderband: 95–98.
Clifford, James
1983 Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation. In: G. W. Stocking Jr. (Ed.); pp. 121–156.
Coba Andrade, Carlos Alberto
1980 Literatura popular afroecuatoriana. Otavalo. (Colección Pendoneros, 43)
1985 Danzas y bailes en el Ecuador. *Revista de Música Latinoamericana* (Texas) 6/2:166–200.
Cohen, David W., Jack P. Greene (Eds.)
1972 Neither Slave nor Free: The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World. Baltimore.
Colloque sur la Negritude.
1971 Senegal. [^{2}1972, Paris]
Colmenares, Germán
1968 Fuentes coloniales para la historia del trabajo en Colombia. Bogotá.
Colón y Colón, J.
1840 La procesión del Corpus en Sevilla. *Semanario Pintoresco Español* 2:187–188.
Coluccio, Félix
1952 Velorio del angelito. *Archivos Venezolanos de Folklore* 1/1:153–156.
Comas, Juan Fray Bartolomé
1976 La esclavitud y el racismo. *Cuadernos Americanos* (México) 205/2:145–152.
Comhair, J. C.
1953 Religious Trends in African and Afroamerican Societies. *AQ* 26:95–108.
Comuna Río Santiago y Cayapa (Ed.)
1982 Cien años de historia. Quito.
Coppet, Daniele de
1981 The Life Giving Death. In: S. K. Humphreys, S. King (Eds.); pp. 175–204.
Cornejo, Justino
1950 Poesía popular ecuatoriana. *Anales de la Universidad de Guayaquil* (Guayaquil) 2/2:192–218.
1959 Chigualito Chigualo. Biografía completa del villan- cico ecuatoriana. Guayaquil.
Corwin, Arthur F.
1967 Spain and the Abolition of Slavery in Cuba, 1817–1886. Austin.
Cossard-Binon. Gisèle
1974 Le role de la femme de couleur dans les religions Afro-Brésiliennes. In: R. Bastide (Ed.); pp. 75–96.
DeCosta, Miriam
1977a Blacks in Hispanic Literature. Critical Essays. Washington.
1977b The Use of African Folklore in Hispanic Literature. *Caribbean Quaterly* (Kingston) 23/1:22–30.

Costa Pinto, L. A.
1969 Negros y blancos en América Latina. *Comunidades*. (Madrid) 4/11:115–135. (Instituto de estudios sindicales, sociales y cooperativos)
Costales Samaniego, Alfredo
1958 Estudios de Antropología Social: Indígena del Chimborazo, Negro del Chota y Esmeraldas. *Anuario de la Universidad Central* (Quito) 87/342:147–192.
Coulthard, Georges R.
1980 Rechazo de la civilización europea y búsqueda del alma negra en la literatura antillana. *El pequeño Universo de la Facultad de Humanidades* (Sto. Domingo) 11:113–134.
Counihan, Carole
1986 Antonio Gramsci and Social Science. *Dialectical Anthropology* 11/1:3–9.
Crowley, Daniel J.
1957 Plural and Differential Acculturation in Trinidad. *AA* 59/5:817–824.
Cruz, Andaye de la
1984 Selected Papers presented at the 3rd Congress of Black Culture in the Americas. Issues of Identity for Black Puerto Rican Women. *Afrodiaspora* (Rio de Janeiro) 2/4:29–41.
Diez Cuentos Esmeraldeños.
1985 Esmeraldas.
Cueva, Agustín
1977 Ecuador 1925 – 1975. In: América Latina: Historia de Medio Siglo. México.
Curtin, Philip D.
1961 The White Man's Grave: Image and Reality 1780–1850. *Journal of British Studies* (Hartford) 1:94–110.
1964 The Image of Africa: British Ideas and Action, 1780 – 1850. Madison.
1969 The Atlantic Slave Trade. A Census. Madison.

D

Darrigrande, Ximena
1981 Marginalidad y dependencia. Quito. [Ms]
Daus, Ronald
1983 Die Erfindung des Kolonialismus. Wuppertal.
Davidson, David M.
1966 Negro Slave Control and Resistance in Colonial México 1519 – 1650. *HAHR* 46:235–253.
Davila, Arturo V.
1973 Aspectos de una Pastoral de esclavitud en Puerto Rico durante el siglo XIX: 1803 – 1877. *La Torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico* 21/81.
Davis, C. T. , D. Walden (Eds.)
1970 On Being Black. Greenwich.
Declaración de San José
1982 La Unesco y la lucha contra el etnocidio. *Anuario Indigenista* (México) 27:157–160.
Deerr, Noel
1949/50 History of Sugar. London.
Degler, Carl N.
1959 Slavery and the Genesis of American Race Prejudice. *Comparative Studies in Society and History* (Den Haag) 2/1:49–66.
Deive, Carlos Esteban
1977 El Tambor, instrumento sagrado afroamericano. *Ahora* (Sto. Domingo) 16/736:34–36.

Denis, Lorimer
1956 Le Cimentière. *Bulletin du Bureau Ethnologique* (Port-au-Prince) 13:1–16.
Depestre, René
1977 Saludo y despedida a la negritude. In: M. Moreno Fraginals (Ed.); pp. 337–362.
1982 Participaçao africana nas culturas da América Latina e do Caribe. *Vozes* (Petrópolis) 76/7:25–36.
Destruge, Camilo
1912 La esclavitud en el Ecuador. *Boletín de la Biblioteca Municipal de Guayaquil* (Guayaquil) 3/27:33–44; 3/28:49–62; 3/29:65–74.
Devereux, George
1975 Ethnic Identity: its Logical Foundations and its Functions. In: G. DeVos, L. Romanucci-Ross (Eds.); pp. 42–70.
1978 Ethnopsychoanalyse. Die komplementaristische Methode in der Wissenschaft vom Menschen. Frankfurt.
DeVos, George, Lola Romanucci-Ross (Eds.)
1975 Ethnic Identity – Cultural Continuity and Change. Palo Alto.
Díaz, Oswaldo
1978 El negro y el indio en la sociedad ecuatoriana. Bogotá.
Dickson, K. A., P. Ellingworth
1969 Biblical Revelations and African Beliefs. New York.
Diggs, I.
1953 Color in Colonial Spanish America. *JNH* 38:403–427.
Domínguez, Luis Arturo
1955 Velorio de Angelito. Mérida. [[2]1960, Caracas]
1970 Costumbres funerarios del Estado Falcón. *Revista Venezolana de Folklor* (Caracas) 3:17–25.
Doornbos, M.
1984 Zur kulturellen Akzeptanz von geplantem Wandel. *ÖZS* 9/4:32–40.
Dow, Georges Francis
1969 Slave Ships and Slavery. Washington. [[1]1927, Salem]
Drakonja, G.
1978 Ecuador hoy. Bogotá.
Duerr, Hans Peter
[2]1982 Traumzeit. Frankfurt.
Duncan, Quinze
1976 El negro en Costa Rica. San José.
Dussel, Enrique
1974 Método para una filosofía de la liberación. Salamanca.
1977 Filosofía de la liberación. México.
1980 Racismo, América Latina negra y teología de liberación. *Servir* (México) 86:163ff.
1981 Historia General de la Iglesia. Bd. 7. Salamanca.

E

Eberhard, Theo
1983 Kult und Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des María Lionza Kultes in Venezuela. München. (Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas, 23)
Eberz, Michael, Franz Schultheis
1986 Populare Religiosität in der modernen Gesellschaft. *ÖZS* 11/3:62–79.

Ekwueme, Lazarus E. N.
1974 African Musical Retentions in the New World. *Black Perspectives in Music* (New York) 2:128–144.
Elbein, Juana dos Santos
1976 Os Nagô e a morte. Petrópolis.
Elbein Juana dos Santos, M. Deoscoredes dos Santos
1969 Ancestor Worship in Bahía. *JSA* 58:79–108.
1977 Religión y Cultura Negra. In: M. Moreno Fraginals (Ed.); pp. 103–128.
Eliade, Mircea
1961 Mythen, Träume, Mysterien. Salzburg.
1981 Sehnsucht nach dem Ursprung. Frankfurt.
1984 Kosmos und Geschichte. Frankfurt.
Ellwert, G.
1980 Überleben in Krisen. Kapitalistische Entwicklung und traditionelle Solidarität. *Zeitschrift für Soziologie* 9/4:343–365.
Ellwert, G, D. Wong
1980 Subsistence Production and Commodity Production in the 3*rd* World. *Review* 3/3:501–522.
Elsenhaus, H. (Ed.)
1978 Migration und Wirtschaftsentwicklung. Frankfurt.
Encuentro de Pastoral Afroamericana (EPA)
1980 Buenaventura.
1983 Esmeraldas. (Actas, 1984)
1986 Colón. (Actas, 1987)
Engerman, Stanley L., Eugene D. Genovese (Eds.)
1975 Race and Slavery in Western Hemisphere. Quantita- tive Studies. Princeton.
Enríquez B., Elicier
1938 Quito a través de los siglos. Bd. I Quito.
Ertel, R. L. Hübl
1982 Die Totenfeste der Taraja auf Sulawesi. Anmerkungen aus ökonomischer Sicht. *ZfE* 107:219–229.
Escalante, Aquiles
1964a La familia en el Palenque de San Basilio, comunidad negra colombiana. *36. ICA* (Sevilla) III:595–601.
1964b Funebría en la costa colombiana del Caribe. *35. ICA* (México) III:15–22.
1971 La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico. Barranquilla.
Escobar Uribe, Arturo
[2]1967 Rezaderos y Ayudados. Bogotá [[1]1959]
Estrada, Marcos de
1981 El Negro en las invasiones inglesas. *Revista nacional de cultura* (Buenos Aires) 3/9:41–62.
Estupiñán Bass, Nelson
1954 Canto negro por la luz. Esmeraldas.
1958 El Paraiso. Quito.
1961 El hombre negro del Ecuador. *Letras del Ecuador* (Quito) 16/121:11–15.
1967 Apuntes sobre el negro de Esmeraldas en la literatura ecuatoriana. *Norte* (Amsterdam) 8/5:101–108.
1978 Las puertas del verano. Quito.
1981 Aristas negras. *Cultura* (Quito) 4/10:51–80.
[3]1983 Cuando los Guayacanes florecían. Quito.

Estupiñán Tello, Julio
1975 La imprenta y el pensamiento escrito en Esmeraldas. Esmeraldas.
1983 El negro en Esmeraldas. Sto. Domingo.
1983/84 Monografía integral de Esmeraldas. Esmeraldas.

F

Fabian, J.
1973 How Others Die. Reflections on the Anthropology of Death. In: A. Mack (Ed.); pp. 177–201.
Fabo, Pedro
1966 Algunos juegos infantiles del Chocó. *Thesaurus* 21/2: 274–300.
Fals Borda, Orlando
1976 Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica. Bogotá.
1985 Conocimiento y poder popular. México.
Fanon, Frantz
1967 Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt. [^{2}1981]
1980 Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt.
Ferdon Jr., Edwin N.
1940/41 Reconaissance en Esmeraldas. *El Palacio* (Santa Fé) 47:257–272.
1950 Studies in Ecuadorian Geography. Santa Fé. (Monographs of the School of American Research, 15)
Fernandes, Florestan
1967 Beyond Poverty: The Negro and the Mulatto in Brasil. *JSA* 58:121–138.
1969 Die Integration des Negers in die Klassengesellschaft. Berlin. (^{2}1977)
Fernandes Sisson, Lia
1978 Historia das religioes no Brasil. Religioa africana no Brasil. *Veritas* (Porto Alegre) 23/91:271–287.
Festa, E.
1909 Nell Darien e nell' Ecuador. Diario di viaggio di un naturalista. Torino.
Fichte, Hubert
1985 Lazarus und die Waschmaschine. Kleine Einführung in die afroamerikanische Kultur. Frankfurt.
Fierro Ruiz, W.
1979 Los ecuatorianos despreciados y humillados. Cuenca.
Figge, H. H.
1980 Funktionen der Therapieversuche in der brasilianischen Umbanda. *Curare* (Braunschweig) 3:159–164.
Figueroa Lorza, Jenny
1966 Algunos juegos infantiles del Chocó. *Thesaurus* 21/2:
Firth, Raymond
1959 Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion. *JRAI* 89:129–148.
Fischer, Hans
1985 Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden. Berlin.
Flasche, Rainer
1973 Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien. Marburg.
Foderuma (Fondo de Desarrollo Rural Marginal)
1982 Comuna de los Ríos Santiago y Cayapa, Provincia de Esmeraldas. Quito. [Ms]
Foster, George M.
1953 Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America. *SWJA* 9:1–28.
1960 Culture and Conquest: America's Spanish Heritage. New York. (Viking Found Publications in Anthropology, 27)

1961 The Diadic Contact: a Model for Social Structure of a Mexican Peasant Village. *AA* 63:1173–1192.
1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. *AA* 67:293–315.

Foster, Herbert J.
1983 African Patterns in the Afro-American Family. *Journal of Black Studies* 14/2:201–232.

Fox, J. J.
1973 On Bad Death and the Left Hand. In: R. Needham (Ed.); pp. 342–368.

Franklin, Vincent P.
1973 Alonso de Sandoval and the Jesuit Conception of the Negro. *JNH* 58/3:349–360.

Frazer, J. G.
1886 Certain Burial Customs as Illustrative of the Soul. *JRAI* 15:64–104.

Freilich, Morris
1961 Serial Polygyny, Negro Peasant and Model Analysis. *AA* 65/5:955–975.

Freyre, Gilberto
1982 Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft. Stuttgart. ([1]1933, Rio de Janeiro)

Friedemann, Nina S. de
1964/65a Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la Isla de San Andrés. *RCA* 13:147–181.
1964/65b Miss Nansi, Old Nansi y otros narraciones de folklore de la Isla de San Andrés. *RCF* 4/9:213–234.
1966/69a Contextos religiosos en un área negra de Barbacoas. *RCF* 4/10:63–83.
1966/69b La comunicación y el folklore colombiano. *RCF* 4/10: 115–125
1974a Review of Black Frontiersmen. A South American Case by N. E. Whitten Jr. *RCA* 17:261–263.
1974b Minería, descendencia y orfebrería. Bogotá.
1976 Tierra, tradición y poder en Colombia. Enfoques antropológicos. Bogotá.
1977 La fiesta del Indio en Quibdó. Un caso de relaciones interétnicas en Colombia. *RCA* 19:65–78.
1978 Literatura de negros colombianos – literatura aborígen. Bogotá.
1979 Estudio sobre la cultura en las costas colombianas sobre el Caribe. Paris.
1980 Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque. Bogotá.
1984a Estudios de negros en la Antropología Colombiana: Presencia e invisibilidad. In: N. S. de Friedemann, J. Arocha (Eds.); pp. 507–572.
1984b Perfiles sociales del Carneval en Barranquilla. *Montalbán* (Caracas) 15:127–152.

Friedemann, Nina S. de. Arocha, Jaime
1979 Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos. Bogotá.
1984 Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia. Bogotá.
1985 Presencia e invisibilidad del Negro en América. *45. ICA* (Bogotá) [Symposium]
1986 De Sol a Sol. Bogotá.

Friedemann, Nina S. de, J. Morales Gómez
1966/69 Estudios de negros en el Litoral Pacífico Colombiano: Güelmambí. Formas sociales y organización social. *RCA* 14:55–78.

Friedman, Susana
1982 Las fiestas de junio en el Nuevo Reino. Bogotá.

Frobenius, L.
1980 Schwarze Sonne Afrika. Mythen, Märchen und Magie. [[1]1912]

Fry, Peter Henry
1977 Mediumdade e sexualidade. *Religiao e sociedade* (Sao Paulo) 1:105–123.

Fuente, Vicente de la
1841 La bajada del angel. *Semanario Pintoresco Español* 4:116–118.

Fuentes Roldan, Alfredo
1958 San Lorenzo: Puerto marítimo de población negra. *Boletín de informaciones científicas nacionales* (Quito) 88:368–391.

G

Galilea, Segundo
1969 Análisis empírico de la religiosidad latinoamericana. In: A. Buntig (Ed.); pp. 51–63.
1980 Religiosidad popular y pastoral. Madrid.
Gallardo, Jorge Emilio
1974 Una religion afroamericana en la Cuenca de la Plata. *Megafon* (Buenos Aires) 7/14:27–34.
1986 Presencia Africana en la Cultura de América Latina. Buenos Aires.
Garcés G., Jorge A.
1942 Plan del camino de Quito al Río Esmeraldas, según las observaciones astronómicas de Jorge Juan y de Antonio Ulloa 1736 – 1742. *Publicaciones del Archivo Municipal* (Quito) 19.
García Barrio, Constance Sparrow de
1981 Blacks in Ecuadorian Literature. In: N. E. Whitten Jr. (Ed.); pp. 535–566.
García Canclini, Nestor
1977 Arte popular y sociedad en América Latina. México.
1982 Las culturas populares en el Capitalismo. La Habana.
García de Diego
1950 Devociones populares. *RDTP* 6:315–327.
García Salazar, Juan
1979 Décimas. Una manifestación de la poesía oral en los grupos negros del Ecuador. Quito.
1984/85 Cuadernos Afroecuatorianos. 1–7
García Sanz, S.
1948 La quema de Judas en la Provincia de Guadalajara. *RDTP* 4:619–625.
Gardi, R.
1965 Über den Totenkult bei den Doayo in Nordkamerun. *Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Festschrift für Alfred Bühler* (Basel) 2:117–126.
Garrido, José Miguel O. C. D.
1980 Tras el alma de un pueblo. Tumaco.
Geertz, Clifford
1957 Ethos, World View and Analysis of Sacred Symbols. *Antioch Review* (Yellow Springs)17/4. [span. Übersetzung, Ms Quito]
1973 The Interpretation of Culture. Selected Essays. New York.
1983 Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt.
van Gennep, A.
1986 Übergangsriten. Frankfurt. [[1]1907, Paris]
Genovese, Eugene D.
1967 Rebelliousness and Docility in the Negro Slave: a Critique of the Elkins Thesis. *Civil War History* (New York) 13:293–314.
1974 Roll, Jordan Roll: the World that Slaves Made. New York.
Gerwin, Jos, Gottfried Mergner (Eds.)
1982 Innere und äußere Kolonialisation. Zur Geschichte der Ausbreitung Europas auf die übrige Welt. I. Oldenburg.
1983 Alltäglichkeit und Kolonialisierung. Zur Geschichte der Ausbreitung Europas auf die übrige Welt. II. Oldenburg.

Glazier, Jack
1984 Mbeere Ancestor and the Domestication of Death. *Man* 19:133–147.
Glazier, Stephen D.
1985 Syncretism and Superation. Ritual Change in an Afro-Caribbean Faith. *Journal of American Folklore* (Philadelphia) 98/387.
Gluckman, Max
1937 Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the South Eastern Bantu. *Bantu Studies* 9:117–136.
1952 Ritual Rebellion in South-East Africa. Manchester.
Gold, Robert L.
1969 Negro Colonization Schemes in Ecuador 1861 – 1864. *Phylon* 30/3:306–316.
Goldschmidt, W.
1980 Freud, Durkheim and Death among the Sebei. In: R. A. Kalish (Ed.); pp. 34–38.
González, Nancie L. Solien de
1969 Black Carib Household Structure. Seattle.
1970 Towards a Definition of Matrifocality. Afroamerican Anthropological Contemporary Perspectives. In: N. E. Whitten Jr., J. F. Szweed (Eds.); pp. 231–244.
1984 Rethinking the Consanguineal Household and Matrifocality. *Ethnology* 23/1:1–12.
González Martínez, José Luis (Dir.)
1985 Religiosidad popular y pueblos indígenas. *AI* 45/4: 621–807. (Vorträge des Symposiums, 45. ICA, Bogotá)
González Suárez, Federico
1970 Historia General de la República del Ecuador. Quito.
Goody, Jack
1961 Religion and Ritual. *British Journal of Sociology* 12:142–164.
1962 Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of West Africa. Stanford.
Gräbener, Jürgen (Ed.)
1971 Klassengesellschaft und Rassismus. Zur Marginalisierung der Afroamerikaner in Lateinamerika. Düsseldorf.
Graham, R., P. H. Smith (Eds.)
1974 New Approaches to Latin America. Austin.
Gramsci, Antonio
1972 Briefe aus dem Kerker. Frankfurt.
Granda Gutiérrez, Germán de
1968 Materiales para el estudio sociohistórico de los elementos lingüísticos afroamericanos en el área hispánica. *Thesaurus* 13/3:547–573.
1970a Un temprano testimonio sobre las hablas 'criollas' en Africa y América. *Thesaurus* 25:1–11.
1970b Cimarronismo, palenques y hablas criollas en Hispanoamérica. *Thesaurus* 25/3: 448–469.
1971 Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la Gobernación de Popayán (Siglo XVIII). *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid) 6:381–422.
1972 Datos antroponímicos sobre negros esclavos en Nueva Granada. *Thesaurus* 27:89–103.
1973a Dialectología, historia y sociología lingüística en Iscuandé. *Thesaurus* 28/3:1–28.
1973b Algunas observaciones morfológicas y etnológicas sobre vocabulario bantú en el habla criolla de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia). *RDTP* 29: 435–441.
1973c Chigualo en el litoral pacífico del Departamento de Nariño (Colombia). *RDTP* 29:409–415.

1974a Notas para una tipología de las fórmulas orales en un área colombiano de población negra. *Revista Española de Lingüística* (Madrid) 4/2:363–374.
1974b Adivinanzas de tradición oral en Iscuandé (Nariño, Colombia). *RDTP* 30:223–226.
1974c Décimas tradicionales en Iscuandé (Nariño, Colombia). *RDTP* 30:315–321.
1977a Estudios sobre un área dialectal hispanoamericano de población negra. Las tierras bajas de Colombia. Bogotá.
1977b Fórmulas mágicas de conjuro en el Chocó. *Thesaurus* 32:166–173.
1988 La población esclava del Chocó (Nueva Granada) en el siglo XVIII, su procedencia africana y posibles implicaciones lingüísticas de este hecho. *46. ICA* Amsterdam. [Ms]

Green, Edward C.
1977 Social Control in Tribal Afro-America. *AQ* 50/3:107–114.

Green, Judith Strupp
1980 The days of the Dead in Oxaca, México. An Historical Inquiry. In: P. A. Kalish (Ed.); pp. 56–71.

Gregory, J. R.
1975 Image of Limited Good as Expectation of Reciprocity. *CA* 16/1:73–92.

Greverus, Ina Maria
1987 Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. Frankfurt.

Griffin, Charles C.
1949 Economic and Social Aspects of Spanish American Independence. *HAHR* 29:170–187.

Groot, Silvia de
1977 Maroons of Surinam. Problems of Integration into Colonial Labour System. *42. ICA* (Paris, 1976) 1:331–340.
1985 Maroon Women as Ancestors, Priests and Mediums in Surinam. *45. ICA* (Bogotá) [Ms]

Gstettner, P.
1982 Wissenschaftliche Objektivität und zivilisatorische Gewalt: Über die Ausbreitung der leidenschaftslosen Menschenbeobachtung. In: J. Gerwin, G. Mergner (Eds.); pp. 15–47.

Guevara, Darío C.
1954 Presencia del Ecuador en sus cantares. Quito.
1965 Auto de la adoración al Niño Dios. *Revista del Folklore Ecuatoriano* (Quito) 1:153–180.
1966 La quema del Año Viejo en Quito. *Revista del Folklore Ecuatoriano* (Quito) 2:119–147.
1968 Lenguaje vernáculo de la poesía popular ecuatoriana. Quito.

Guillot, Carlos Federico
1961 Negros rebeldes y negros cirmarrones: Perfil afroamericano en la historia del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. Buenos Aires.

Guinea-Bueno, Mercedes
1975 El estudio de patrones de asentamientos y su utilización en Esmeraldas. In: Reunión de Antropólogos Españoles (Sevilla); pp. 63–107.

Gutiérrez, Federico P. C. M. F.
[2]1980 Semana Santa en Sevilla. Madrid.

Gutiérrez Azopardo
1980 Historia del Negro en Colombia. Bogotá.

Gutiérrez de Piñeda, Virginia
1955 Causas culturales de la mortalidad infantil. *RCA* 4:45–59ff
1960 Tensiones del odio en la pequeña comunidad: antagonismos en los estratos sociales. *RCA* 9:277–299.

H

Habenstein, W. R. , W. M. Lamers
1963 Funeral Customs the World over. Milwaukee.

Häselbarth, Hans
1972 Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal. Gütersloh. (Missionswissenschaftliche Forschungen, 8)

Halbfas, Hubertus
1981 Lebensgeschichte und Religiosität. Prolegomena zu einer Mythobiographie. In: F. Maurer (Ed.); pp. 168–186.

Haro Alvear, Silvio Luis
1980 Mitos y cultos del Reino de Quito. Quito.

Harth-Terré, Emilio, Alberto Marquez Abanto
1961 El esclavo negro en la sociedad indoperuana. *Journal of Interamerican Studies* 3/3:297–341.

Hauschild, Thomas
1985 Mein Mezzogiorno. Religionsethnologische Feldarbeit in Süditalien. In: H. Fischer (Ed.); pp. 239–262.

Henkel, Olivia
1984 Afrokolumbianische Händlerinnen zwischen ökonomischer Stärke und patriachalischer Familienstruktur. In: Die unsichtbare Stärke. Saarbrücken.

Helms, Mary
1969 The Purchase Society. Adaptation to Economic Frontiers. *AQ* 42:325–342.

Hernández de Alba
1956 Libertad de los esclavos. Bogotá.

Herrer, P. Julio
1979 La familia en la sociedad afro-americana. Esmeraldas.

Herrera Gil, Miguel
1979 Desarrollo socio-económico en el Ecuador. Realidad o ficción. In: Centro Andino de Estudios e Investigaciones (Ed.); pp. 71–118.

Herskovits, Melville J.
1933 On the Provenience of New World Negroes. *Social Forces* 12:247–262.
1937a African Gods and Catholic Saints in the New World Negro Belief. *AA* 39:635–643.
1937b Life in an Haitian Valley. New York.
[7]1969 The Myth of the Negro Past. Boston. ([1]1941, New York)
1943a The Negro in Bahia, Brazil: A Prolem in Method. *American Sociological Review* 7/4:394–404.
1943b The Southernmost Outposts of New World Africanism. *AA* 45/4:495–510.
1945 Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. *Afroamericana* (México) 1/1–2:5–24.
1946 Tambores y tamborileiros. *Boletín Latinamericano de Música* (Rio de Janeiro) 6.
1948 The Contribution of Afro-American Studies to Africanistic Research. *AA* 50:1–10.
1952 Some psychological Implications of Afroamerican Studies. In: Tax, Sol (Ed.); pp. 152–160.
1960 The Ahistorical Approach to Afroamerican Studies: A Critique. *AA* 62:559–568.
1966a Cultural Anthropology. New York. (Neufassung von: Man and His Work, 1948)
1966b The New World Negro. Bloomington, London.

Herskovits, Melville J. , R. A. Waterman
1949 Música de culto afrobahiano. *Revista de Estudios Musicales* (Mendoza) 1/2:65–127.

Hertz
[2]1960 Death and the Right Hand. Aberdeen [[1]1907, Paris]

Heumann, G. (Ed.)
1986 Out of the House of Boundage. Runaways, Resistance and Marronage in Africa and the New World. London.
Heusch, Luc de
1980 Heat Physiology and Cosmogony: Rites de Passage. In: I. Karp, C. S. Bird (Eds.); pp. 13–26.
Hidalgo Alzamora, Laura
1982 Décimas Esmeraldeñas. Quito.
1982a Función comunicativa en las décimas esmeraldeñas. *Revista de la Universidad Católica* (Quito) 10/34:17–30.
Hidalgo de Velasco, Laura
1980 Del ritmo al concepto en la poesía de Preciado. *Cultura* (Quito) 3/7:102–119.
Hinzen, Heribert
1982 Anmerkungen zum Zusammenhang von Bildung, Alphabetisierung und Entwicklung. In: J. Gerwin, G. Mergner (Eds.); pp. 126–130.
Hochman, Elena
1980 Der Fall des Negro Antonio. Zur Frage der präpolitischen Widerstandsformen in der Peripherie. In: Venezuela, Kolumbien, Ekuador (Lateinamerika Studien, 17); pp. 383–406.
Holinski, Alexander
1861 L'Equateur. Scènes de la vie sud-américaine. Paris.
Holm-Nielson, Lauritz, et. al.
1983 Las investigaciones entre los Colorados y los Cayapas. Informe preliminar. *MAE* 3:89–116.
Holm, L. , N. Barford, A. Barford
1985 Las investigaciones etnobotánicas entre los Cayapas y los Coaiqueres. Segundo informe preliminar. *MAE* 4/4:107–128.
Holm, O.
1985 Bibliografía antropológica ecuatoriana. *MAE* 4/4:161–172.
Horsch, Hans
1984 Die Ausbreitung afrobrasilianischer Kulte als Herausforderung für die Evangelisierung Brasiliens. Erlangen. [Diss.]
Hoyos Sainz, Luis
1945 Folklore español del culto a los muertos. *RDTP* 1:30–53.
Huber, H.
1951 Tod und Trauer in Westsudan. *Anthropos* (S. Augustin) 46:453–486.
Hudson, Randall O.
1964 The Status of the Negro in Northern South America 1820 – 1860. *JNH* 49:225–239.
Humphreys, S. C.
1981 Death and Time. In: S. C. Humphreys, H. King (Eds.); pp. 261–283.
Humphreys, S. C. , H. King (Eds.)
1981 Mortality and Immortality. The Anthropology and Archeology of Death. London.
Huntington, Richard
1973 Death and the Social Order: Bara Funeral Customs (Madagaskar). *African Studies* (Johannesburg) 32/2: 65–84.
Huntington, Richard, Peter Metcalf (Eds.)
1979 Celebration of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge.

I

Idowu, E. Bolaji
1973 African Traditional Religion. A Definition. London.
INEC (Instituto nacional de estatística y censo)
1954 I. Censo de población. Quito.
1962 II. Censo de población. Quito.
1974 III. Censo de población. Quito.
1982 IV. Censo de población. Quito.
Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
1976 Eloy Alfaro. Estudio socio-económico. Quito.
Intercambio Lateinamerika – Deutschland (Ed.)
1981 Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Santiago de Chile.
Irarrazaval, Diego
1978 Religión del pobre y liberación. Lima.
Iribarren, José María
1946 De Pascuas a Ramos. Pamplona.
Ittmann, J.
1956 Von Totengebräuchen und Ahnenkult der Kosi in Kamerun. *Africa* (London) 26:380–397.
Izquierdo, P. Gabriel
1983 El mundo religioso del Afroamericano del Litoral Pacífico. In: II. EPA (Ed.); pp. 45–67.

J

Jackson, M.
1977 The Identity of the Dead. *Cahiers des Etudes Africaines* (Paris) 17:271–297.
1980 The Black Experience with Death. A Brief Analysis through Black Writings. In: P. A. Kalish (Ed.); pp. 92– 98.
Jackson, Richard L.
1976 The Black Image in Latin American Literature. Albuquerque.
Jácome, Niconor
1978 Un modelo diferente de vinculación al mercado mundial: el caso de Esmeraldas. In: Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador. (Cuenca); pp. 103–131
1979 Formación del estrato popular de Esmerladas en el contexto del desarrollo provincial. *Revista de Ciencias Sociales* (Quito) 3/10–11:89–143.
1980 El estrato popular urbano en la Ciudad de Esmeraldas. In: CONADE. Quito. [Ms]
Jahn, Janheinz
1957 Schwarze Ballade. Moderne afrikanische Erzähler beider Hemisphären. Düsseldorf.
1964 Schwarzer Orpheus. Moderne Dichtung beider Hemisphären. München.
Jalil Haas, May Abel
1984 Los Cuentos de Chigüe. Esmeraldas.
Jara, Alvaro
1978 Estructuras coloniales y subdesarrollo en Hispanoamérica. *JSA* 55: 145–171.
Jaramillo, Marco
1980/81 Diagnóstico socio-económico de la Provincia de Esmeraldas. Otavalo.
Jaramillo Alvarado, Pio
[4]1954 El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana. Quito.
Jaramillo M., Yolanda de
1961 Algunos costumbres religiosos relacionados con el culto de los muertos. *Revista de Folklor* (Bogotá) 2/6:159–170.

Jaramillo Uribe, James
1963 Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá) 1:3–55.
1965 Mestizaje y diferenciación en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá) 2/3.
1969 La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá) 4:63–86.

Junquera, Carlos
1984 Pervivencias de las religiones africanas en Perú. *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Berlin) 10/2:175–188.

K

Kalish, R. A. (Ed.)
1980 Death and Dying. Views from Many Cultures. New York. (Perspectives on Death and Dying Series, 1–3)

Kamen, Henry
1971 El Negro en Hispanoamérica. *Anuario de Estudios Americanos* 28:121–137.

Karasch, Mary
1979 Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro. *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles) 5/2:233–253.

Karp, I., C. S. Bird
1980 Explorations in African Thought. Bloomington.

Kent, R. K.
1965 Palmares: an African State in Brazil. *Journal of African History* 6:161–175.

Kerns, Virginia
1983 Women and the Ancestors. Black Carib Kinship and Ritual. Chicago.

King, James Ferguson
1942 Evolution in the Free Trade. Principle in Spanish Colonial Administration. *HAHR* 22/1:34–56.
1943 Descriptive Data on Negro Slaves in Spanish Importation Records and Bills of Sale. *JNH* 28:204–230.
1944a Negro Slavery in New Granada. In: Herbert Eugene Bolton (Festschrift); pp. 295–318. Berkeley.
1944b The Latin American Republics and the Supression of the Slave Trade. *HAHR* 24/3:387–411. [Reprint: 1965]
1944c Negro History in Continental Spanish America. *JNH* 29:7–23.
1944d The Negro in Continental Spanish America: A Selected Bibliography. *HAHR* 24:547–559.
1951 The Case of José Ponciano de Ayarza, a Document on Gracias al Sacar. *HAHR* 31:640–647.
1953a The Colored Castes and American Representation in the Cortes of Cádiz. *HAHR* 33:33–64.
1953b A Royalist View of the Colored Cases in Venezuela 1815. *HAHR* 33:526–537.

Kippenberg, H. G. , B. Luchesi (Eds.)
1987 Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt.

Klimkeit, H. J. (Ed.)
1978 Tod und Jenseits im Glauben der Völker. Wiesbaden.

Klumpp, Kathleen
1970 Black Traders of North Highland Ecuador. In: N. E. Whitten Jr., J. F. Szweed (Eds.); pp. 246–262.
Knight, Franklin W.
1974 The African Dimension in Latin American Societies. New York.
Kössler, Reinhard
1982 Industrialisierung und gesellschaftliche Disziplinierung. Bermerkungen zum Verhältnis von Entwicklung und Emanzipation. In: J. Gerwin, G. Mergner (Eds.); pp. 148–157.
Kohut, Karl (Ed.)
1986 Metropolen in Lateinamerika. Hoffnung und Bedrohung für die Menschen. Regensburg. (Eichstätter Beiträge, 18)
Kopytoff, Igor
1971 Ancestors as Elders in Africa. *Africa* 41/2:129–142.
Kramer, Fritz
1977 Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt.
Kudó, T., R. Vidales
1975 Práctica religiosa y proyecto histórico. I. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América Latina. Lima.
Kudo, T.
1980 Práctica religiosa y proyecto histórico. II. Estudio sobre la religiosidad popular en dos barrios de Lima. Lima.
Kunst, J.
1916 Notes on Negroes in Guatemala during the 17*th* Century. *JNH* 4:392–398.
Kunstadter, Peter
1963 A Survey of the Consanguineal or Matrifocal Family. *AA* 65:56–66.

L

Lasaga y Larreta, Gregorio
1934 Un entierro montañés – las caridades – luces – ofrendas – otros sufragios. *Altamira* (Santander) 1:181–192.
Lavrin, A.
1983 Women and Religion in Spanish America. In: R. Radford Ruether, R. Skinner Keller (Eds.); pp. 42–78.
Leclerc, Gerard
1973 Anthropologie und Kolonialismus. München.
Leiris, Michel
1985 Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931–1933. Frankfurt. [[1]1934, Paris] (Ethnologische Schriften, 3+4)
1985a Die eigene und die fremde Kultur. Frankfurt. (Ethnologische Schriften, 1)
1985b Das Auge des Ethnographen. Frankfurt. (Ethnologische Schriften, 2)
Lentz, Carola
1985 Rausgeschmissen! oder: „Unternehmensspion“und „Landräuber“. Wie sich zwei ecuadorianische Dörfer gegen eine neugierige Historikerin verteidigen. *Geschichtswerkstatt* (Göttingen) 6.
1986 Saisonarbeiter auf einer Zuckerrohrplantage in Ecuador. „Buscando la vida ...“Auf der Suche nach dem Leben. (Sozialökonomische Schriften zur Ruralen Entwicklung, 67)
1988 Zwischen „Zivilisation“und „eigener Kultur“. Neue Funktionen ethnischer Identität bei indianischen Arbeitsmigranten in Ecuador. *Zeitschrift für Soziologie* 17/1:34–46.

Lenz, G. H. (Ed.)
1984 History and Tradition in Afro-American Culture. Frankfurt.
Lévi-Strauss, Claude
1974 Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: M. Mauss.
1975 Strukturale Anthropologie II. Frankfurt.
1977 Strukturale Anthropologie I. Frankfurt.
Lewis, I. M.
1986 Religion in Context. Cults and Charisma. Cambridge.
Lewis, Maureen Warner
1978 Yoruba Religion in Trinidad. Transfer and Reinterpretation. *Caribbean Quaterly* (Kingston) 24/3–4:18–32.
Lewis, Oscar
1959 Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty. New York.
Lexikon für Theologie und Kirche (LTHK)
1957–65 Freiburg.
Lipski, John M.
1987 The Chota Valley: Afro-Hispanic Language in Highland Ecuador. *LARR* 22/1:155–170.
Locke, Alain L.
1944 The Negro in the Three Americas. *Journal of Negro Education* 13/Separata:7–18.
Lockhard, James
1968 Spanish Peru, 1532 – 1560. A Colonial Society. Madison.
Lomax, Alan
1970 The Homogeneity of African and Afro-American Musical Style. In: N. E. Whitten, J. F. Szweed (Eds.); pp. 181–202.
Lombardi, John V.
1974 Comparative Slave Systems in the Americas: A Critical Review. In: R. Grahams, P. H. Smith (Eds.); pp. 156–174.
Londoño, Libia M. S. L.
1982 Hacia una liturgia para los afroamericanos (Chocó). Bogotá.
Lorenzen, David
1982 Cambio religioso y dominación cultural. México.
Lucero-White, Aurora
1945 Wakes for the Dead and the Saints. *El Paraiso* (Santa Fé) 52/12:255–258.

M

MacCormack, Carol P.
1985 Dying as Transformation to Ancestorhood: The Sherbo Coast of Sierra Leone. *Curare* (Braunschweig) 4/Sonderband:117–126.
MacCauley, Ellen
1981 No me hables de muerte ... sino de parranda. Tegucigalpa.
Mack, A.(Ed.)
1973 Death in American Experience. New York.
Madsen, William
1981 Religious syncretism. In: D. Lorenzen (Ed.)
Makinde, M. Akin
1984 An African Concept of Personality: The Yoruba Example. *URM* 7/3:189–200.
Mallol de Recasens María, José Recasens
1962 Recopilación de datos sobre magia urbana en Buenaventura. *RCF* 3/7:221–232.
1963 Estudio comparativo de vivienda en Buenaventura y Puerto Colombia. *RCA* 7:293–328.

1964/65 Imprenta. Dibujo infantil y personalidad cultural en la Isla de San Andrés. *RCA* 8:183–214.

Maloney, Gerardo

1983 El negro en el Ecuador. Raza y clase: El caso de la Provincia de Esmeraldas. Quito. (Flacso)

Manrique Cabrera, Francisco

1978 El negro en la literatura española de ayer. *Revista del Instituto Puertoriqueño* (San Juan) 21/80:11–16.

Marcos de Sande, Moises

1950 Costumbres funerarios. *RDTP* 6:139–143.

1959 Semana Santa de Garrivillas (Cáceres). *RDTP* 15:155–175.

Marris, Peter

1979 The Meaning of Slums and Patterns of Change. *International Journal of Urban and Regional Research* 3:419–441.

Martín, Gustavo

1983 Magia y religión en la Venezuela contemporánea. Caracas.

1986 Magia, religión y poder: Los cultos afroamericanos. *Nueva Sociedad* (Caracas) 82:157–170.

Martínez, Luciano

1983 Capitalismo agrario: Crisis e impacto social. In: Ecuador, presente y futuro. Quito. (pp. 37–84)

Marzal, Manuel

1969 La religiosidad de la pobreza. In: A. Buntig (Ed.); pp. 99–116.

1983 La transformación religiosa peruana. Lima.

1985 El sincretismo iberoamericano. Lima.

Massajoli, Pierleone

1980 Studi italiani di afro-americanistica. In: La antropología americanistica en la actualidad. II. México. (pp. 119–129)

Maurer, Hubertus

1981 Lebensgeschichte und Identität. Frankfurt.

Mauss, Marcel

1974 Anthropologie und Soziologie. München.

Mbiti, John

1970 Concepts of God in Africa. London ([4]1977)

1974 Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin.

McFarlane, Anthony

1986 Cimarrones and Palenques: Runaways and Resistance in Colonial Colombia. In: G. Heumann (Ed.); pp. 131–151.

McKenzie, Peter R.

1982 Death in Early Nigerian Christianity. *AM* 15:3–16.

Megenney, William W.

1984 Africa en Venezuela: Su herencia lingüística y su cultura literaria. *Montalbán* (Caracas) 15:207–260.

Mellafe, Rolando

1964 La esclavitud en Hispanoamérica. Buenos Aires.

Mera, Juan León

1892 Antología ecuatoriana. Cantares del pueblo ecuatoriano. Quito.

Methol Ferre, Alberto

1977 Marco histórico de la religiosidad popular. In: CELAM (Ed.); pp. 45–68.

Métraux, Alfred
1947 Mourning Rites and Burial Forms of the American Indians. *AI* 7/1:7–44.
1958 Le voodoo haitien. Paris.
Meyer-Fortes, G. Dieterlen
1965 African Systems of Thought. Studies Presented and discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, 1963. London.
Meyn, W.
1982 Bestattungsweisen und Bevölkerungsbewegung in Nordnigeria. Hohe Schäftlarn.
Middleton, John
1982 Lugbara Death. In: M. Bloch, J. Parry (Eds.); pp. 134–154.
Millones, Luis
1971 Gente negra en el Perú: Esclavos y conquistadores. *AI* 31:593–643.
Mintz, Sidney
1958 Historical Sociology of the Jamaican Church Founded Free Village System. *De West-Indische Gids* (Amsterdam) 38:546–570.
1964 Melville J. Herskovits and Caribbean Studies. *Caribbean Studies* (Rio Piedras) 4/2:42–51.
1970 Creating Culture in the Americas. *Columbia University Forum* 8:4–11.
1971a Groups, Group Boundaries and the Perception of Race. *Comparative Studies in Society and History* 13:437–450.
1971b Towards an Afro-American History. *Cahier d'Histoire Mondiale* 13:317–332.
1977 Africa en América Latina: Una reflexión desprevenida. In: M. Morenos Fraginals (Ed.); pp. 378–397.
Mintz, Sidney, Richard Price
1976 An Anthropological Approach to the Afroamerican Past: A Caribbean Perspective. Philadelphia.
Mintz, Sidney, Eric R. Wolf
1950 An Analysis of Ritual Coparenthood (Compadrazgo). *SWJA* 6. [Ms Quito]
Mitlewski, Bernd
1986 Cayapa oder Chachilla: Das Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Gegenwart in einer indianischen Stammesgesellschaft in Ekuador. Bonn. (Mundus Reihe Ethnologie, 8)
Mörner, Magnus
1961 Teoría y práctica de la segregación racial en la América colonial española. *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Caracas) 44:278–285.
1966 The History of Race Relations in Latin America: Some Comments on the State of Research. *LARR* 1:17–47.
1970 Race and Class in Latin America. New York.
1973 Legal Equality – Social Inequality: A Post Abolution Theme. *Revista Interamericana* (Hato Rey, Puerto Rico) 3/1:24–41.
1974 Raza y estratificación social de Hispanoamérica hacia 1800. *Iberoamérica. Research News and Principal Acquisitions of Documents on Latin America* (Stockholm) 4/2:17–29.
1976 Slavery and Race in the Evolution of Latin American Societies, some Recent Contributions to the Debate. *JLAS* 8/1:127–135.
1978 The Impact of Regional Variety on the History of the Afro–Latin Americans. *Secolas Annals* (Marietta, Ga.) 9:1–13.
1984 Padrones de estratificación en los países bolivarianos durante la época del libertador. *Cahiers de Amériques Latines* (Paris) 29–30:1–12.
Mörth, Ingo
1986 Kultur und Religion in der Dritten Welt: Zerstörung und Anpassung, Widerstand und Neuschöpfung. *ÖZS* 11/3:103–119.

Monroy, Joel L.
1938a Los religiosos de la Merced en la Costa del Antiguo Reino de Quito. Quito.
1938b El Convento de la Merced de Quito de 1534–1617. Quito.
Montoto y Rautenstrauch, Luis
1883/84 Fiestas y costumbres populares andaluzas. In: Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas. (Ed.); I:1–99; IV:281–314.
Moore, Joan
1980 The Death Culture of Mexico and Mexican Americans. In: P. A. Kalish (Ed.); pp. 72–91.
Mora Domo, J. et. al.
1984 Etnia en el Ecuador. Situaciones y análisis. Quito. (CAAP, Cuadernos de discusión popular, 10)
Morandé, Pedro
1977 Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular. In: CELAM (Ed.); pp. 170–191.
1982 Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika. Ein Beitrag zur Analyse der Beziehung zwischen 'Wort' und 'Ritus' in der nachkolonialen Zeit. Erlangen/Nürnberg.
Moreno Fraginals, Manuel (Ed.)
1977 Africa en América Latina. Paris/México. (Unesco)
Morton-Williams, P.
1960 Yoruba Response to the Fear of Death. *Africa. Journal of the International Africa Institute* 30:34–40.
Motta, Roberto M.
1979 Protesto e conformismo no Xangô do Recife. *Ciência e trópico* (Recife) 7/2:255–262.
Motta, Roberto M., Angelina Pollak-Eltz (Direktoren)
1988 Indo-Afro-European Religious Syncretism, its Social and Economic Roots. *46. ICA* (Amsterdam) [Mss]
Münzel, Marc
1981 Die indianische Verweigerung. Hamburg.
1985 Genozid, Ethnozid und ethnologische Forschung. Die Aché in Ostparaguay. In: Fischer (Ed.); pp. 143–160.
Muratorio, Blanca
1982 Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica. Quito.
Murphy, Robert C.
1939a Racial Succession in the Colombian Chocó. *The Geografical Review* (London) 29:461–471.
1939b The Litoral of Pacific. Colombia and Ecuador. *The Geografical Review* (London) 29:1–33.
1941 The Earliest Spanish Advances Southward from Panama along the West Coast of South America. *HAHR* 21:3–28.

N

Nadig, Maya
1980 Die Zerstörung der wissenschaftlichen Erfahrung durch das akademische Milieu. *Berliner Hefte* 15:35–52.
1986 Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopsychoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexico. Frankfurt.
Naranjo, Marcelo, José I. Pereira V., N. E. Whitten Jr. (Eds.)
1984 Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana. Quito.

Needham, R. (Ed.)
1973 Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago.
El Negro en la historia de Colombia
1984 Fuentes escritas y orales. I. Simposio sobre biblio- grafía del Negro en Colombia. Bogotá.
Nodal-Consuegra, Roberto
1979 El sincretismo afro-católico en Cuba y Brasil. *Estudos ibero-americanos* (Porto Alegre) 5/2:207–218.
Nohlen, D., F. Nuscheler
1982 Handbuch der Dritten Welt. (III:219–244)

O

Omibiyi, Mosurimada
1976 Interaction between African and Afroamerican Music. *42. ICA* (Paris) VI:597–604.
Oppitz, M.
1975 Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt.
Ortiz, Adalberto
1953 Tierra, son y tambor. Guayaquil.
1966 La captura del caudillo. In: E. Medina, L. Salazar (Eds.); pp. 19–26.
1972 La negritude en la cultura latinoamericana: poemas negristas. *Expresiones Culturales del Ecuador* 1:10–22.
[2]1976 Juyungo. Barcelona.
1982 La envoltura del sueño. Guayaquil.
Ortiz, Fernando
1926 La repatriación post mortem entre los afrocubanos. *Archivos del Folklore Cubano* 2/3:271–273.
Ortiz, Renato
1984 Etica, poder e política: Umbanda, um mito-ideologia. *Religiao e Sociedade* (Sao Paulo) 11/3:36–54.
Ortiz Crespo, Gonzalo
1979 El campesino y el desarrollo ecuatoriano. In: Centro Andino de Estudios e Investigaciones (Ed.); pp. 119–201.
Ortiz Urriola, José
1970/74 Once Cuentos Esmeraldeños. Esmeraldas.

P

Palenque
1981– Boletín informativo del Centro Cultural Afro-ecuatoriano. Quito.
Palmer, Colin A.
1975 Religion and Magic in a Mexican Slave Society 1570–1650. In S. L. Engerman, E. D. Genovese (Eds.); pp. 320–323.
Parisi, Alberto
1973 La problemática de la cultura en América Latina. Buenos Aires.
Parrinder, Geoffrey
1969 Religion in Africa. London.
[3]1974 African Traditional Religion. London. [[1]1954]
Pascher, Josef
1963 Das liturgische Jahr. München.
Patiño, Victor Manuel
1953/54 Fitofolklore de la Costa Colombiana del Pacífico. *Archivos Venezolanos de Folklore* 2/4:85–145.

1959/60 Muestra folklórica del litoral pacífico de Ecuador, Colombia y Panamá. *Archivos Venezolanos de Folklore* 5–6/6:105–134.

Pavy, Paul David

1967 The Provenience of Colombian Negroes. *JNH* 47:36–58.

Pedersen, Duncan et. al.

1979 Estructura de los sistemas no-formales de salud. Quito. [Ms]

Peñaherrera de Costa, Piedad, Costales Samaniego, Alfredo

1959 Coanque o historia cultural y social de los negros del Chota y Salinas. *LLacta* (Quito) 4/7.

1961 El Chagra. Estudio socio-económico del mestizaje escuatoriano. *LLacta* (Quito) 5/10.

1964 Historia social del Ecuador, I: Concertaje de indios y manumisión de esclavos. Quito.

Pescatello, Ann M.

1975 The African in Latin America. New York.

1977 Old Roots in New Lands. Historical and Anthropological Perspectives on Black Experience in the Americas. London.

Phelan, John Leddy

1967 The Kingdom of Quito in the 17^{t}h Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire. Madison.

Pichler, Josef

1982 A. Gramscis Religionsverständnis: philosophische und politische Implikationen. [Ms Magisterarbeit, Regensburg]

Pine, Vanderlyn R.

1969 Comparative Funeral Practices. *Practical Anthropology* 16:49–62.

1970 The Cost o Dying: A Sociological Analysis of Funeral Expenditure. *Social Problems* 17:405–417.

1980 Social Organization and Death. In: R. A. Kalish (Ed.); pp. 88–92.

Pitt-Rivers, Julian

1967 Race, Color and Class in Central America and the Andes. *Dae* 96/1:542–559.

Poeschel R. Ursula

1985 La Mujer Salasaca. Su situación en una época de desestructuración económica-cultural. Quito.

Poggie Jr., John J., Robert N. Lynch (Eds.)

1974 Rethinking Modernization: Anthropological Perspectives. Westport.

Pollak-Eltz, Angelina

1965 Die Bedeutung afroamerikanischer Studien. *Buletin of the International Comitee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* (Wien) 7:91–93.

1972a Cultos afroamericanos. Caracas.

1972b María Lionza – mito y culto venezolano. Caracas.

1972c Panorama de estudios afroamericanos. Caracas.

1974 El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre los negros americanos. *Montalbán* (Caracas) 3:157–204.

1978 Survey of Current Research Projects in Afroamerican Studies. *Caribbean Educational Bulletin* (San Juan) 5/2:27–75.

1979a Semejanzas estructurales en la religiosidad popular entre Africa y Venzuela. *Megafón* (Buenos Aires) 5/9–10:151–158.

1979b Institutionen gegenseitiger Hilfeleistung bei den Negern Venezuelas. *Amerikanistische Studien* (S. Augustin) 2:166–170.

1981 Magico-Religious Movements and Social Change. *Journal of Caribbean Studies* 2/2–3:162–180.

Preciado, Antonio
1979 De Sol a Sol. Quito.
Pressel, E.
1973 Umbanda in Sao Paulo: Religious Innovations in a Developping Country. In: E. Bourguignon (Ed.); pp. 264–318.
Preston, D. A.
1965 Negro, Mestizo and Indian in an Andean Environment. *The Geografical Journal* (London) 131/2:220–234.
Pretzsch, Jürgen et. al.
1985 Das grüne Gold. *Blätter des Informationszentrums Dritte Welt* (Freiburg) 124:33–39.
Price, Richard
1981 Sociedades cimarrones. Comunidades esclavos rebeldes en las Américas. México.
1983 First Time: The Historical Vision of an Afro-American People. Baltimore.
Price, Sally
1978 Reciprocity and Social Distance: A Reconsideration. *Ethnology* 17:339–350.
Price, Thomas J.
1954 Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas. *RCA* 2/2:11–36.
1955 Saints and Spirits: A Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities. Ann Arbor. [Diss., Microfilm]
1955a Algunos aspectos de estabilidad y desorganización cultural en una comunidad isleña del Caribe. *RCA* 3:13–54.
1970 Ethnohistory and Self Image in Three New World Negro Societies. In: N. E. Whitten Jr., J. F. Szweed (Eds.); pp. 63–74
Prien, Hans Jürgen
1978 Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen.
Prinz, Armin
1985 Sterben und Tod bei den Azande Zentralafrikas. *Curare* (Braunschweig) 4/Sonderband: 127–142.
Putschögl, Gerhard
1984 Black Music – Key Force in Afro-American Cultures. In: G. H. Lenz (Ed); pp. 262–277.

Q

Queiros, Maria Isaura Pereira de
1981 Religious Evolution and Creation: The Afro-Brazilian Cults. *Diogenes. International Council for Philosophy and Human Studies* (Chicago) 115:1–21.

R

Radford Ruether, Rosemary, Rosemary Skinner Keller (Eds.)
1981 Women and Religion in America. San Francisco.
Rahner, Karl
1979 Kirchliche und außerkirchliche Religiosität. *Stimmen der Zeit* (Freiburg) 1:3–13.
Ramírez de Morejón, M.
1984 Folklor de la Zona Norte de Esmeraldas. Esmeraldas. (Colección Pambil, 8)
Ramón y Rivera, Luis Felipe
1967/68 Música afroecuatoriana. *Folklore Americano* (Lima) 15–16/15:70–86.
Ramos, Arthur
1948 Die Negerkulturen der Neuen Welt. Zürich.
Ramos, P. Miguel S. J. , Hna. Cecilia Sánchez, P. Rafael Savoia
1987 Cuaresma y Semana Santa de las comunidades negras. Quito.

Ray, Benjamin C.
1976 African Religion: Symbol, Ritual and Community. New Jersey.
Real Academia Española
1984 Diccionario de la Lengua Española. Madrid.
Recio, Bernardo S. J.
1947 Compendiosa relación de Christianidad de Quito. Madrid.
Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)
[3]1965 Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen.
Reyes, Oscar Efrán
1949 Breve Historia General del Ecuador. Quito.
Ribeiro, Darcy
1980 Unterentwicklung, Kultur und Zivilisation. Ungewöhnliche Versuche. Frankfurt.
Rippy, J. Fred
1921 The Negro and the Spanish Pioneers in the New World. *JNH* 6:183–189.
Risco, Vicente
1946 Creencias gallegas. La procesión de las ánimas y los premoniciones de la muerte. *RDTP* 2:380–429.
Rösing, Ina
1987 Die Verbannung der Trauer. Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Nördlingen (Mundo Ankari, 1)
Roig de Leuchtenring, Emilio
1925 Los Velorios. *Archivos del Folklore Cubano* 1/1:47–51.
Rojas Gómez, Roberto
1922 La esclavitud en Colombia. *Boletín de Historia y Antigüedades* 14:83–108.
Romero, Fernando
1939 El negro en Tierra Firme durante el siglo XVI. *27. ICA* (Lima) 2:441–461.
1944 The Slave Trade and the Negro in South America. *HAHR* 24/3:368–386. [Reprint 1965]
1945 Instrumentos musicales de posible origen africano en la Costa del Perú. *Afroamericana* 1:51–62.
Rottach, P.
1986 Ökologischer Landbau in den Tropen. Karlsruhe.
Rout Jr., Leslie B.
1976 The African Experience in Spanish America. Cambridge.
Rueda, Marco Vinicio
1982 La fiesta religiosa campesina. Quito.
Rumazo González, José
1948 Colección de documentos para la historia de la Audiencia de Quito. Madrid.
Russel-Wood, A. J. R.
1979 The Black Familiy in the Americas. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (Köln) 16:267–309.

S

Sahlins, Marshall
1986 Der Tod des Kapitän Cook. Berlin.
Salvatierra, Angel
1984 Visión pastoral de la religiosidad popular. *Ecuador Debate* (Quito) 5:56–80.
Sánchez Parga, José
1984 La cuestión étnica: Realidad y discursos. In: J. Mora Domo (Ed.); pp. 145–182.
Santana, Roberto
1983 Campesinado indígena y el desafío de la modernidad. Quito. (Cuadernos de discusión popular, 7)

Saracino Magrinat, Rodolfo
1982/83 Los que volvieron al Africa. *Revista de la Bilioteca Nacional José Martí* (La Habana) 24:133–160.
Scannone, Juan Carlos
1984a Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika. *Theologische Quartalhefte* 164/3:203–214.
1984b Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Buenos Aires.
Schiffers, Norbert
1981 Die technische Rationalität. In: Intercambio Lateinamerika – Deutschland (Ed.); pp. 120–131.
Schlechter, John M.
1983 Corona y Baile. Music in the Child's Wake of Ecuador and Hispanic South America. *Revista de Música Latinoamericana* (Texas) 4/1:1–80.
Schöfthaler, Traugott
1982 Kolonialisierung der Lebenswelt und des Weltverständnisses. Oder: Warum das Fortschrittsdenken in Theorie und Evolution von Weltbildern an seine Grenzen stößt. In: J. Gerwin, G. Mergner (Eds.); pp. 171–190.
Schubert, Grace
1980 That's what it's like at San Lorenzo. Ann Arbor. [Diss., Microfilm]
1982 To Be Black is Offensive. In: N. E. Whitten Jr. (Ed.); pp. 563–585.
Schulze, A.
1897 Moskitoküste in Nicaragua. In: Die Mission der Brüdergemeine, 5.
Schwarz, Kessel
1964 Montalvo and the Negro. *Romance Notes* 6/1: 30–32.
Schwarz, Stuart
1970 The Mocambo: Slave Resistance in Colonial Bahia. *Journal of Social History* (Pittsburgh) 3: 313–333.
Seiblitz, Zelia
1985 Umbanda e potencial contestador da religiao. *45. ICA* (Bogotá) [Ms]
Senghaas – Knobloch, E.
1978 „Informeller Sektor"und peripherer Kapitalismus. Zur Kritik einer entwicklungspolitischen Konzeption. In: H. Elsenhaus (Ed.); pp. 117–155.
Seyferth, G.
1985 A antropologia e a teoria do branquamento da raça no Brasil: a tese de Joao Batista de Laudo. *Revista do Museu Paulista* (Sao Paulo) 30: 81–98.
Sharp, William F.
1968 El negro en Colombia. Manumisión y posición social. *Razon y Fabula* 8: 91–107.
1975 The Profitability of Slavery in the Colombian Chocó 1680 –1810. *HAHR* 55/3: 468–495.
Siegel, Bernhard J. (Ed.)
1972 Annual Review of Anthropology. I. Palo Alto.
Sierra Boldú, Valerio
1946 Costumbres religiosos. *Folclore y costumbres de España* (Barcelona) 3: 503–662.
Simpson, George Eaton
1972 Afro-American Religions and Religious Behavior. *Caribbean Studies* 12/2: 5–30.
1973 The Kele (Chango) Cult in St. Lucia. *Caribbean Studies* 13/3: 110–116.
Smith, M. Estellie
1982 The Process of Sociocultural Continuity. *CA* 23/2: 127–135.
Smith, Raymond
1970 The Nuclear Family in Afro-American Kinship. *Journal of Comparative Family Studies* 1: 55–70.

Smith Córdoba, Amir
1980 Cultura negra y avasallamiento cultural. Bogotá.
Solaun, Mauricio
1973 Discrimination without Violence: Miscegeneration and Racial Conflict in Latin America. New York.
Speiser, Sabine
1985 Tradiciones afroesmeraldeñas. Quito.
1986a El arrullo en el contexto socio-religioso afroesmeraldeño. *Apertura* (Esmeraldas)
1986b Misionero y antropólogo en el contexto afroesmeraldeño. In: Antropólogos y misioneros. Dos posiciones incompatibles? (45. ICA 1985, Bogotá) Quito.
1987 Pasión y muerte de Jesucristo en Esmeraldas. *Antropología. Cuadernos de Investigación* (Quito) 4.
Stavenhagen, Rodolfo
1971 Sociología y subdesarrollo. México.
Steger, Hans Albert
1970 Revolutionäre Hintergründe des kreolischen Synkretismus. *IJR* 5: 99–139.
1972 El transfondo revolucionario del sincretismo criollo. Cuernavaca.
1982 Industrialización y lucha de religiones en América Latina. Una advertencia y 10 tesis. In: Lateinamerika Studien, 9: 295–310.
Stocking Jr., George W.
1983 Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork. Madison. (HOA,1)
Strack, Peter
1988 Karfreitag in San José. Die zweite Kolonialisierung der Religion. *Blätter des Informationszentrums 3. Welt* (Freiburg) 153: 34–38.
Stubbe, Hannes
1985 Prolegomena zu einer kulturanthropologischen Theorie der Trauer. *Curare* (Braunschweig) 4/Sonderband: 237–255.
Stutzmann, Roland
1979 La gente negra de Ibarra y la Sierra Septentrional. *Sarance* (Otavalo) 7: 97–107.
Suárez, María Julia
1983 La afirmación ontológica del hombre latinoamericano. [Ms Magisterarbeit, Regensburg]
Suárez Piñeda, L. Francisco
1962 Celebración de la Semana Santa en algunos regiones de Colombia. *Thesaurus* 17/3: 574–605.
Sudarkasa, N.
1980 African and Afroamerican Family Structure: A Comparison. *Black Scholar* (Sawsalito, Calif.) Nov/Dec: 37–60.
Sundermeyer, T.
1975 Symbol und Wirklichkeit. Zum wissenschaftlichen Verständnis afrikanischer Symbolik. *Zeitschrift für Mission* 1: 155ff.

T

Tannenbaum, Franc
1947 Slave and Citizen. The Negro in the Americas. New York.
Tardieu, Jean-Pierra
1984 Religions et croyances populaires dans „Biografía de un cimarrón"de M. Barnet. Du refus a la tolerance. *Caravelle* (Toulouse) 43: 43–67.
Tax, Sol (Ed.)
1952 Acculturation in the Americas. Chicago

Thiel, J. F.
1977 Ahnen, Geister, Höchste Wesen. Religionsethnologische Untersuchungen im Zaire-Kasai-Gebiet. S. Augustin. (Studia Instituti Anthropos, 26)
1978 Tod und Jenseitsglaube in Bantu-Afrika. In: H. J. Klimkeit (Ed.); pp. 40–47.
Thomas, Louis-Vincent
1975 Anthropologie de la mort. Paris.
Thompson, Alvin O.
1977 Race and Colour Prejudices and the Origin of the Transatlantic Slave Trade. *Caribbean Studies* 16/3–4: 29–59.
Tobar Donoso, Julio
1959 La abolición de la esclavitud en el Ecuador. *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Quito) 39: 93: 5–30.
Toplin, Robert B.
1974 Slavery and Race relations in Latin America. London.
Torres, Fray Alberto María
1923 La mina de Esmeraldas e Manabí. *Boletín de la Academia Nacional de Historia* (Quito) 5/12–14: 362ff.
Toscano, Humberto
1960 El Ecuador visto por los extranjeros viajeros del siglo XVIII y XIX. Quito.
Turner, V. W.
1969 The Ritual Process. London.
[2]1973 The Forest of Symbols. Ithaca. ([1]1967)
1974 Worship and Rituality in Christianity and Other Religions. Rom.
1980 Das Religionsverständnis der heutigen Anthropologie. *Concilium* 16: 442–447.
Twining, Mary A.
1975 African and Afro-American Artistic Continuity. *Journal of African Studies* 2/4: 569–578.

U

Ulloa, Jorge Juan, Antonio Ulloa
1982 Noticias secretas de América. London. [[1]1826]
UNESCO
1977 Race and Class in Postcolonial Society. A Study of Ethnic Group Relations in English-speaking Caribbean, Bolivia, Chile and México. Suffolk.
1979 Introducción a la Cultura Africana en América Latina. Paris.

V

Valencia Barco, John Herbert
1983 Una raza tiene su propia cultura? Medellín.
Valtierra, Angel S. J.
1954 El esclavo de los esclavos: San Pedro Claver. Bogotá.
1964 San Pedro Claver: El Santo que libertó una raza. Cartagena.
Vargas, José María
1982 La economía política del Ecuador durante la Colonia. Quito.
Vega Centeno, I.
1988 Religiosidad popular en la Costa Atlántica Nicaragüense. *46. ICA* (Amsterdam) [Ms]
Velásquez M., Rogerio
1957a La medicina popular en la Costa Colombiana del Pacífico. *RCA* 6: 195–258.
1957b La canoa chocoana en el folklor. *RCF* 3: 107–126.
1959 Cuentos de raze negra. *RCF* 3: 107–126
1960 La fiesta de San Francisco de Asis en Quibdó. *RCF* 2/4: 15–37.

1961a Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó. *RCF* 2/6: 15–76.
1961b Vestidos de trabajo en el Alto y Bajo Chocó. *RCF* 2/6: 115–130.
1961c La fiesta de los negros de Nóvita. *Boletín cultural y bibliográfico de la Biblioteca Luis Angel Aranjo* (Bogotá) 4/9: 859–860.
1961d Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó. *RCF* 2/6: 77–111.
1962 Gentilicios africanos del Occidente de Colombia. *RCF* 3: 107–149.

Venezuela, Kolumbien, Ekuador.
1980 Wirtschaft, Gesellschaft und Geschichte. München. (Lateinamerika Studien, 7)

Vorbichler, A.
1978 Wenn Bantu Christen werden. Religionswissenschaftliche und missionspastorale Analysen. *ZRM* 62: 1–20.
1980 Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung schwarzafrikanischer Völker. *ZMR* 64: 93–109.

W

Wachtel, Nathan
1976 Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530 – 1570). Madrid.

Wade, Peter
1985a Pautas de raza en Colombia. *45. ICA* (Bogotá) [Ms]
1985b Raza y clase: Los negros de América Latina. *45. ICA* [Ms]

Waterman, Richard Alan
1952 African Influence on the Music of the Americas. *29. ICA* (New York) II: 207–218.

Weiß, Gabriele
1985 Zur Anthropologie des Todes. Konzeptionen außereuropäischer (Stammes-) Gesellschaften zu Totenkult und Jenseitsglaube. *Curare* (Braunschweig) 4/Sonderband: 217–226.

Wells, Marilyn
1980 Circling with the Ancestors. Hugulendi Symbolism in Ethnic Group Maintainance. *Belizean Studies* 8/6: 1–9.

West, Robert C.
1952a Colonial Placer Mining in Colombia. Baton Rouge.
1952b Folk Mining in Colombia. *Economic Geography* 28: 323–330.
1957 The Pacific Lowlands of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics. Baton Rouge.

West, Robert C., William F. Sharp
1968 El negro en Colombia. Manumisión y posición social. *Razon y Fabula* (Bogotá) 8: 91–107.

Whisson, M. G. , M. West
1975 Religion and Social Change in Southern Africa. London.

Whitten Jr., Norman E.
1965 Class, Kinship and Power in an Ecuadorian Town. The Negroes of San Lorenzo. Stanford.
1967 Música y relaciones sociales en las tierras bajas colombianas y ecuatorianas del Pacífico: Un estudio de microevolución cultural. *AI* 17/4: 635–665. (engl. : 1968)
1969 Strategies of Adaptive Mobility in the Colombian-Ecuadorian Lowlands. *AA* 7/1: 228–242.
1970a Network Analysis and Process of Adaptation among Ecuadorian and Nova Scotion Negroes. *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 7: 269–280.
1970b Ecología de relaciones raciales al Noroeste del Ecuador. *AI* 30: 345–358.

1970c Personal Networks and Musical Contexts in the West Pacific Lowlands of Colombia and Ecuador. In: N. E. Whitten Jr., J. F. Szweed (Eds.); pp. 203–218.
1972 Social Strategies and Social Relationships. In: B. J. Siegel (Ed.); pp. 147–270.
1974a Ritual Enactment of Sex Roles in the Pacific Lowlands of Ecuador and Colombia. *Ethnology* 13/2.
1974b Black Frontiersmen. A South American Case. New York.
1982 Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador. Urbana.

Whitten Jr., Norman E., Nina S. de Friedemann
1974 La Cultura negra del Litoral Pacífico Ecuatoriano y Colombiano. *RCA* 17: 75–115.

Whitten Jr., Norman E., A. C. Fuentes
1966 Baile Marimba! Negro Folk Music in Northwest Ecuador. *Journal of the Folklore Institute* 3: 168–191.

Whitten Jr., Norman E., John F. Szweed (Eds.)
1970 Afroamerican Anthropology. Contemporary Perspectives. New York.

Williams, Eric
1961 Capitalism and Slavery. New York. [[1]1944, Chapel Hills]

Wolf, Eric R.
1966 Kinship, Fiendship and Patron-Client Relations in Complex Societies. In: M. Bantom (Ed.)
1955 Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. *AA* 57/3: 452–471.

Wolf, Theodor
1879 Memoria sobre la geografía y geología de la Provincia de Esmeraldas. Guayaquil.

Wolff, Inge
1964 Negersklaven und Negerhandel in Hochperu: 1545 – 1640. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (Köln) 1: 157–186.

Woodburn, James
1982 Social Dimensions of Death in Four African Hunting and Gathering Societies. In: M. Bloch, J. Parry (Eds.); pp. 187–210.

Wright, Richard Robert
1902 Negro Companions of the Spanish Explorers. *AA* 4: 217–228.

Z

Zahan, Dominique
1970 Religion, spiritualité et pensée africaines. Paris.

Zapata Olivella, Manuel
1962a Cantos religiosos de los negros de Palenque. *RCA* 3/7: 205–210.
1962b Tres fuentes de la artesanía colombiana. *RCF* 3/2: 147–150.
1967a Aportes materiales y socioafectivos del negro en el folklore colombiano. *Boletín Cultural* (Bogotá) 10/6: 1385–1389.

Zelinsky, Wilbur
1949 Historical Geography of the Negro Populations of Latin America. *JNH* 34: 153–221.

Zuleta, Eduardo
1915 Movimientos antiesclavistas en Antioquía. *Boletín de Historia y Antigüedades* 10/109: 32–37.

Forschungen zu Lateinamerika

Herausgegeben von

Prof. Dr. Peter Waldmann, Augsburg
Prof. Dr. Andreas Boeckh, Essen
Prof. Dr. Ernesto Garzón Valdés, Mainz
Prof. Dr. Gerd Kohlhepp, Tübingen
Prof. Dr. Dieter Nohlen, Heidelberg
Prof. Dr. Hans-Werner Tobler, Zürich

1 Lauth: Der Staat in Lateinamerika. Die Staatskonzeption von Guillermo O'Donnell. 1985. 163 S. ISBN 3-88156-301-6.

2 Hoffmann: Militärherrschaft und Entwicklung in der Dritten Welt. Der Fall Ecuador unter besonderer Berücksichtigung des Militärregimes 1972–1979. 1985. X, 670 S. ISBN 3-88156-303-2.

3 Wolf: Soziopolitische Konflikte in Nicaragua 1979–1982. 1985. 390 S. ISBN 3-88156-304-0.

4 Nolte: Zwischen Rebellion und Integration – Gewerkschaften in der chilenischen Politik. 1986. XIII, 659 S. ISBN 3-88156-326-1.

5 Maihold: Identitätssuche in Lateinamerika: Das indigenistische Denken in Mexiko. 1986. VI, 235 S. ISBN 3-88156-338-5.

6 Nohlen/Fernández/Bareiro (Hg.): Kooperation und Konflikt im La-Plata-Becken. Cooperación y conflicto en la Cuenca del Plata. 1986. 488 S. ISBN 3-88156-340-7.

7 Bohmann: Massenmedien und Nachrichtengebung in Mexiko. 1986. IX, 434 S. ISBN 3-88156-343-1.

8 Mirek: Voraussetzungen, Entwicklung und Probleme regionaler Kernwaffenfreiheit in Lateinamerika. 1986. VIII, 550 S. ISBN 3-88156-344-X.

9 Sahr: Agroecosystems of Smallfarmers and their Socio-economic Impact. A case Study from Tête Chemin, St. Lucia, W.I. 1987. IX, 201 S. + 24 S. Anhang. ISBN 3-88156-359-8.

10 Fuhr: Bauern und Parteifunktionäre – eine Untersuchung zur politischen Dynamik des peruanischen Agrarsektors 1969–1981. 1987. V, 387 S. ISBN 3-88156-369-5.

Verlag **breitenbach** Publishers
Memeler Straße 50, 6600 Saarbrücken, Germany
P.O.B. 16243 Fort Lauderdale/Plantation, Fla 33318, USA

Forschungen zu Lateinamerika

Herausgegeben von

Prof. Dr. Peter Waldmann, Augsburg
Prof. Dr. Andreas Boeckh, Essen
Prof. Dr. Ernesto Garzón Valdés, Mainz
Prof. Dr. Gerd Kohlhepp, Tübingen
Prof. Dr. Dieter Nohlen, Heidelberg
Prof. Dr. Hans-Werner Tobler, Zürich

11 Gerdes: Mexikanisches Banditentum (1821-76) als sozialgeschichtliches Phänomen. 1987. 146 S. ISBN 3-88156-374-1

12 Mansilla: Ausdehnung staatlicher Funktionen und Bürokratisierungstendenzen in Bolivien. 1987. 221 S. ISBN 3-88156-375-X

13 Bernecker: Industrie und Außenhandel. Zur politischen Ökonomie Mexikos im 19. Jahrhundert. 1987. 301 S. ISBN 3-88156-388-1

14 Dietrich: Dignidad. Menschenrechte und Menschenrechtsschutz in Zentralamerika. 1988. 244 S. ISBN 3-88156-395-4

15 Orozco Abad: Die Gestaltung des Ausnahmezustandes in Kolumbien im 19. Jahrhundert. 1988. 518 S. ISBN 3-88156-402-0

16 Schmidt: Desamortisationspolitik und staatliche Schuldentilgung in Hispanoamerika am Ende der Kolonialzeit. Zum Problem Staat und neue Besitzideologie in der iberischen Welt. 1988. 148 S. ISBN 3-88156-403-9

17 Liehr: Katholizismus und Demokratisierung in Brasilien. Stimulierung von sozialen Lernprozessen als kirchliche Reformpolitik. 1988. XVII, 468 S. ISBN 3-88156-409-8.

18 Thielen: Nicaragua – Entwicklung der Agrarreform und Umweltpolitik seit 1979. 1988, VI, 429 S. zahlr. Tabellen + Karten. ISBN 3-88156-425-X.

19 Kruip: Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982-1987). 1988. VI, 597 S. ISBN 3-88156-426-8.

Verlag **breitenbach** Publishers
Memeler Str. 50, 6600 Saarbrücken, Germany
P.O.B. 16243, Fort Lauderdale/Plantation
Fla. 33318-6243, USA

Forschungen zu Lateinamerika

20 Krempin: Keine Zukunft für Bolivien? Bedingungen und Ursachen für das Scheitern der Regierung Siles Zuazo sowie Schlußfolgerungen im Hinblick auf die ökonomischen, sozialen und politischen Perspektiven Boliviens. 1989. III, 166 S. ISBN 3-88156-435-7.

21 Speiser: Leben ist mehr als Überleben. Afroamerikanische Totenriten in Esmeraldas (Ekuador) und ihr Beitrag zur kulturellen Kontinuität. 1989. 250 S. ISBN 3-88156-437-3.

Verlag **breitenbach** Publishers
Memeler Str. 50, 6600 Saarbrücken, Germany
P.O.B. 16243, Fort Lauderdale/Plantation
Fla. 33318-6243, USA

a

Afroamerikanische Bevölkerung und Kultur der lateinamerikanischen Pazifikküste haben bislang wenig wissenschaftliche Beachtung gefunden. Für Esmeraldas im Nordwesten Ekuadors trägt die Autorin erstmalig im Zusammenhang die verfügbaren Daten über Geschichte, Bevölkerungsstruktur, Arbeitsorganisation, ökonomische Entwicklung, Sozialstrukturen und Religiosität – größtenteils aus eigener Feldforschung – zusammen. In diesem Kontext des »alltäglichen Lebens« erschließen sich die vier detailliert vorgestellten Ritenkomplexe des »alltäglichen Todes« in ihrer kulturell-religiösen Bedeutung. Ein Vergleich mit dem Vollzug der Riten unter städtischen Migranten verdeutlicht zentrale Konzepte afroesmeraldenischer Kosmovision und die Anstrengungen um kulturelle Kontinunität, die sich symbolisch im Ritenvollzug manifestiert.

ISBN 3-88156-437-3

Afroamerikanische Bevölkerung und Kultur der lateinamerikanischen Pazifikküste haben bislang wenig wissenschaftliche Beachtung gefunden. Für Esmeraldas im Nordwesten Ekuadors trägt die Autorin erstmalig im Zusammenhang die verfügbaren Daten über Geschichte, Bevölkerungsstruktur, Arbeitsorganisation, ökonomische Entwicklung, Sozialstrukturen und Religiosität – größtenteils aus eigener Feldforschung – zusammen. In diesem Kontext des »alltäglichen Lebens« erschließen sich die vier detailliert vorgestellten Ritenkomplexe des »alltäglichen Todes« in ihrer kulturell-religiösen Bedeutung. Ein Vergleich mit dem Vollzug der Riten unter städtischen Migranten verdeutlicht zentrale Konzepte afroesmeraldenischer Kosmovision und die Anstrengungen um kulturelle Kontinunität, die sich symbolisch im Ritenvollzug manifestiert.

ISBN 3-88156-437-3