

***Afroguayaquileños/-as:
Schwarze Subjektivitäten im urbanen Ecuador***

*Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München*

vorgelegt von

Michael Fendt

aus

München

2014

*Erstgutachterin: Prof. Dr. Eveline Dürr
Zweitgutachter: Prof. Dr. Martin Sökefeld
Tag der mündlichen Prüfung: 2. Juli 2013*

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	5
Danksagung	6
1 Einleitung	7
1.1 Theoretische Grundlagen: Subjektivierung, Rassisierung und Leiblichkeit	8
1.2 Zielsetzung und Aufbau der Arbeit	16
1.3 Bemerkungen zum Forschungsstand: Von African Survivals zur Dialogizität - Analytische Metaphern der Afroamerika-Forschung	18
1.4 Feldforschung in Afro-Guayaquil	27
2 Afro-Ecuador: Konzeptionelle Annäherungen	33
2.1 461-Jahre Afro-Ecuador: Bemerkungen zu Geschichte und Kultur	33
2.2 Genese und Etablierung rassistischer Subjektregimes in Ecuador	41
2.3 Rassistische Praktiken, subalterner Rassismus und symbolische Herrschaft in Lateinamerika	50
2.4 Challenging Mestizaje: "Multicultural turn"	54
2.5 Zusammenfassung	59
3 Rassisierte Repräsentationsregimes in Ecuador	61
3.1 Wissenschaft und Museen	61
3.2 Print-Medien	68
3.3 Internet	74
3.4 Fernsehen	79
3.5 Zusammenfassung	85
4 Rassistische Subjektregimes in Guayaquil	87
4.1 Pigmentokratische Ordnung Guayaquils	87
4.2 Blanqueamiento auf der Mikroebene	91
4.3 Rassifizierte Identitäten im urbanen Raum	103
4.3.1 Rassifizierung des Raumes in Guayaquil	103
4.3.2 Schwarze Körper an ´weißen` Orten	107
4.3.3 Blanqueamiento der Innenstadt: „Regeneración urbana“	119
4.3.4 Zusammenfassung	123
4.4 Rassifizierte Atmosphären: Überlegungen zum Konnex von Raum und Leib	124

5	Alternative Subjektkulturen in Afro-Guayaquil.....	128
5.1	„Gott ist schwarz“: Centro Cultural Afroecuatoriano	129
5.1.1	Geschichte des Centro Afro	129
5.1.2	Afrika in Afro-Ecuador	131
5.1.3	Empowerment durch teología negra und religiöse Revitalisierung	139
5.1.4	Empowerment durch kulturelle Revitalisierung.....	144
5.1.5	Empowerment durch Body Politics.....	156
5.1.6	Empowerment durch Emanzipation vom Machismo	163
5.1.7	Empowerment durch Global Black Culture.....	169
5.1.8	Black Power a la Ecuatoriana: Synthetisierende Reflexionen	173
5.2	„Gott hat keine Farbe“: Afrodescendientes im pfingstlerischen Feld	176
5.2.1	Iglesia La Linda: Pfingstlerische Glaubenspraxis	178
5.2.2	Machismo überwinden: Weibliche Perspektiven auf Konversion	183
5.2.3	Rassismus überwinden: Männliche Perspektiven auf Konversion.....	189
5.2.4	Black Spiritual Power: Ethnographischer Exkurs	199
5.2.5	Was ist ´schwarz` an der pentekostalen Populärkultur?.....	204
5.2.6	Schwarze Pfingstler/-innen in Guayaquil: Synthetisierende Reflexionen.....	211
6	Conclusio: Einige Bemerkungen zu leibbasierten Subjektivierungen in rassifizierten Kontexten	214
7	Literatur	219
8	Zeitungen.....	245
9	Internetquellen	246

Abbildungsverzeichnis

<i>Abb. 1: Afro-Ecuador</i>	<i>34</i>
<i>Abb. 2: „Three Zambo Lords“</i>	<i>35</i>
<i>Abb. 3: Marimbagruppe aus Esmeraldas.....</i>	<i>40</i>
<i>Abb. 4: Bild auf der Titelseite der Wimbí-Reportage.....</i>	<i>69</i>
<i>Abb. 5: ‘Exotisch-primitives` Wimbí.....</i>	<i>69</i>
<i>Abb. 6: ‘Gringas` in Wimbí.....</i>	<i>70</i>
<i>Abb. 7: ‘Erotisch-primitives` Wimbí.....</i>	<i>70</i>
<i>Abb. 8: Lady Mina.....</i>	<i>75</i>
<i>Abb. 9: ‘Pigmentokratische` Ordnung Guayaquils.....</i>	<i>88</i>
<i>Abb. 10: Eingangportal einer Gated Community in Samborodon</i>	<i>104</i>
<i>Abb. 11: Straße im Guasmo.....</i>	<i>105</i>
<i>Abb. 12: Cerro Santa Ana.....</i>	<i>119</i>
<i>Abb. 13: Malecón 2000.....</i>	<i>119</i>
<i>Abb. 14: Schild über dem Eingangportal des Centro Afro.....</i>	<i>131</i>
<i>Abb. 15: Hermano Abel (links) mit einigen Misoneros Afros</i>	<i>132</i>
<i>Abb. 16: Afroecuadorianerinnen während einer Misa Afro.....</i>	<i>137</i>
<i>Abb. 17: „Pregón Afro ‘Guepa““ Foto: Centro Afro</i>	<i>147</i>

Danksagung

Viele Menschen haben zum Gelingen dieser Dissertation beigetragen:

An erster Stelle möchte ich meinen Freundinnen und Freunden in Guayaquil danken, die mir tiefe Einblicke in ihr Leben und Leiden gewährten, und deren Gastfreundschaft und Herzlichkeit mich tief beeindruckt haben.

Mein besonderer Dank gebührt meiner Betreuerin Prof. Dr. Eveline Dürr. Sie begleitete den Entstehungsprozess der Arbeit mit großem Interesse und Wohlwollen und stand mir mit Rat und Tat zur Seite. Gerade in Phasen, in denen mir der „rote Faden“ der Arbeit abhanden zu kommen drohte, ermöglichten mir ihre hilfreichen Anregungen eine neue Orientierung.

Ebenfalls danken möchte ich Prof. Dr. Martin Sökefeld für die bereitwillige Übernahme des Zweitgutachtens.

Last but not least möchte ich mich bei meiner Familie bedanken, ohne deren Unterstützung, Geduld und Liebe ich die Fertigstellung der Arbeit nicht bewältigt hätte: Bei meinen Kindern Paul und Carla und bei meiner Ehefrau Keila, die mir stets den Rücken freihielt und mich auch in den schwierigen Phasen stets zum Weiterschreiben ermutigte. *¡Les quiero mucho!*

Negro, negro renegrado,
negro, hermano del carbón,
negro de negros nacido,
negro ayer, mañana al hoy.
Algunos creen insultarme
gritándole mi color
más yo mismo lo pregono
con orgullo frente al sol:
Negro he sido, negro soy,
negro vengo, negro voy,
negro bien negro nací
negro negro he de vivir,
y como negro morir.”

(Nelson Estupiñán Bass 1997 [1954] zitiert aus Whitten/Whitten 2011b: 41).

1 Einleitung

Die afrodeszendente Bevölkerung Lateinamerikas erfuhr in jüngster Zeit wachsende Aufmerksamkeit seitens der Wissenschaft und der internationalen Entwicklungsorganisationen. Die UN, die davon ausgeht, dass ca. 200 Millionen der in den Amerikas lebenden Menschen afrikanisch-stämmig sind, erklärte das Jahr 2011 zum „*international year for people of african descent*“.¹ Auch im Andenstaat Ecuador wuchs in den letzten Jahren das wissenschaftliche Interesse an der dortigen afrodeszendenten Bevölkerung.² Bei genauerer Betrachtung der einschlägigen Forschungen fällt allerdings auf, dass sich die vorhandenen sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten über afrodeszendente Menschen auf die Region Esmeraldas im Nordwesten des Landes (Whitten 1974, 1998, 2005; Miranda 2005; Rahier 1987, 1999b, 1999c), auf das Chota-Tal nördlich von Quito (Chalá 2006) und auf Quito (De la Torre 2002; Rahier 2003) beschränken.³ Angesichts der Tatsache, dass die überwiegende Mehrheit der afroecuadorianischen Bevölkerung in der Küstenmetropole Guayaquil lebt (Antón 2007: 126), überrascht es daher, dass bisher keine Publikation über die *Afroguayaquileñas* und *Afroguayaquileños* vorliegt. Die vorliegende Arbeit stellt deshalb einen ersten Versuch dar, diese Forschungslücke zu schließen und die Perspektiven und Erfahrungen der in Guayaquil lebenden

¹ Diese Informationen stammen von der Webseite der Vereinten Nationen (www.un.org/).

² Genaue Informationen bezüglich Nomenklatur und Zahl der Afroecuadorianer/-innen finden sich in Kapitel 2 und 4.1.1.

³ Eine Landkarte von Ecuador befindet sich in Kapitel 2.1.1.

Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer⁴ in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Afro-Lateinamerika-Diskurs aufzunehmen. Dem Selbstverständnis der Ethnologie entsprechend, soll das Augenmerk dabei auf der Perspektive der afroecuadorianischen Akteurinnen und Akteure liegen. Mit Hilfe der ethnologischen Feldforschung wird der Versuch unternommen, den subjektiven Sinn, der den alltäglichen Praktiken der in den Forschungsprozess involvierten Personen zugrunde liegt, zu rekonstruieren und im Lichte aktueller kulturwissenschaftlicher Debatten zu interpretieren.

In theoretisch-konzeptioneller Hinsicht versteht sich die Arbeit als Beitrag zur rezenten kulturwissenschaftlichen Subjektforschung. Am empirischen Beispiel Ecuadors soll illustriert werden, wie mittels rassistischer Diskurse und Ideologien Anti-Subjektpositionen konstituiert werden, durch die afrodeszendente Menschen 'rassisch' markiert, *verändert* und inferiorisiert werden. Ferner soll aufgezeigt werden, dass den schwarzen Akteurinnen und Akteuren aber auch Gegendiskurse zur Verfügung stehen, die ihnen die Aneignung alternativer und selbstermächtigender Subjektpositionen ermöglichen. Wie dabei anhand der ethnographischen Fallbeispiele des linkskatholischen *Centro Cultural Afroecuatoriano* und der Pfingstlerkongregation *La Linda* dargestellt werden soll, bietet vor allem das religiöse Feld Guayaquils alternative Subjektkulturen, die es den subalternen Akteurinnen und Akteuren auf jeweils unterschiedliche Weise ermöglichen, die Hegemonie des 'Weißseins' infrage zu stellen.

Bevor nun genauer auf den Aufbau und die Zielsetzung der Arbeit eingegangen wird, sollen zunächst einige grundlegende Aspekte des kulturwissenschaftlichen Subjekt-Diskurses diskutiert werden, welche für das Verständnis der Arbeit unerlässlich erscheinen.

1.1 Theoretische Grundlagen: Subjektivierung, Rassisierung⁵ und Leiblichkeit

In den poststrukturalistisch und praxistheoretisch orientierten Kulturwissenschaften lässt sich in den letzten Jahren eine verstärkte Hinwendung zur Erforschung von Subjektivierungsprozessen konstatieren (vgl. Ortner 2005; Reckwitz 2008; 2010; Villa 2011). Mit Subjektivierung ist jener Prozess gemeint, in dem ein Individuum in einem spezifischen soziokulturellen Kontext zu einem sozial intelligiblen und anerkannten Subjekt gemacht wird.

⁴ In der Arbeit wird versucht, den Anforderungen an gendersensibles Schreiben, wie sie auf der Webseite der Frauenbeauftragten der Universität München formuliert sind, Rechnung zu tragen (www.frauenbeauftragte.uni-muenchen.de).

⁵ Mit dem Begriffen *Rassisierung* bzw. *Rassifizierung* ist im weiteren Verlauf der Arbeit der Prozess der Erschaffung (biologischer und kultureller) Differenzen gemeint. Beide Termini heben auf den Prozess der Konstruktion ab. Auf der Ebene der Vorstellungen und der Alltagspraxis ist damit die soziale Praxis des rassistischen Markierens gemeint (vgl. Appelbaum et al. 2003: 2; Miles 1998; Glick-Schiller et al. 2005: 37f.).

Da das Subjekt nicht einfach *a priori* vorhanden ist, bedarf es für die Subjektwerdung einer ideologischen Anrufung; d.h. eine Person wird erst zum Subjekt, indem sie sich von einer spezifischen soziokulturellen Ordnung als solches 'anrufen'⁶ lässt.

Die Subjektanalyse verortet sich somit *nicht* im Spektrum der klassischen Subjektphilosophie, welche in der Tradition Descartes die Autonomie des Subjektes postuliert. Vielmehr wird auf kulturtheoretische Ansätze aus dem Spektrum des Poststrukturalismus rekurriert, die das Subjekt der klassischen Subjektphilosophie dezentrieren und dekonstruieren (Reckwitz 2008: 12). Bei der kulturwissenschaftlichen Subjektanalyse handelt es sich um eine analytische Strategie, mit der soziokulturelle Ordnungen, Praktiken und Diskurse untersucht werden, um zu eruieren, welche „Formen und Modelle des Subjekts, seines Körpers und seiner Psyche sie produzieren“ (ebd.: 11). Innerhalb der Subjektanalyse geht es also um die Frage, welche Codes, Routinen und Wunschstrukturen sich ein Individuum in einem spezifischen soziokulturellen Kontext aneignen bzw. einverleiben muss, um zu einem zurechenbaren und sozial anerkannten Subjekt zu werden. Die poststrukturalistische Subjektforschung operiert dabei bewusst mit einem doppeldeutigen Subjektbegriff, denn zum einen wird ein Subjekt als eine gegenüber Objekten agierende und selbstbestimmte Instanz angesehen, und zum anderen wird es aber auch im Sinne des Lateinischen *subjectum* bzw. des Englischen *to be subjected to*, also bestimmten Regeln unterworfen sein, verwendet (ebd.: 14).

Als wichtige Impulsgeber der Subjektforschung gelten die Diskurstheorien von Michel Foucault und Judith Butler, denn bei beiden steht die Frage nach der Formierung und Wirkungsweise von Diskursen und ihre praktische Umsetzung in materielle Subjektformungen im Zentrum ihrer Analysen⁷ (Bublitz 2003). Judith Butler hat sich vor allem in ihrem Werk „*Psyche der Macht*“ (2001) intensiv mit dem Prozess der 'Subjektivation' beschäftigt. Die Gendertheoretikern meint damit den „Prozess des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozess der Subjektwerdung“ (Butler 2001: 8). Individuen werden laut Butler zu Subjekten, indem sie sich mit einem Diskurs verknüpfen. Anders ausgedrückt: Im Sinne Louis Althusers muss sich das Individuum vom Diskurs 'anrufen' lassen, um zu einem Subjekt werden zu können. In den Kategorien der 'Subjektivation' hat sich Geschichte abgelagert, d.h. die Subjektwerdung erfolgt nicht über eine autonome Entscheidung des Individuums, sondern durch das „Platziertwerden in bereits bestehende Subjektpositionen“ (Villa 2010: 151). Subjektivierungsprozesse sind stets

⁶ 'Anrufen' ist im Sinne von Louis Althusers Konzept der 'Interpellation' gemeint (vgl. Althusser 1977).

⁷ Bei Foucault bilden Diskurse „*Klassifikationsraster*“ (Reckwitz 2008:25) nach denen Subjekte imaginiert, differenziert und produziert werden bzw. sich selbst produzieren können. Diskurse konstituieren Regeln und Beziehungen, durch die Dinge intelligibel werden (Foucault 1996; 2005).

machtbeladen und gehen mit dem Ausschluss anderer Subjektpositionen einher. Wer beispielweise die Subjektposition *Mann* einnimmt, kann daher nicht gleichzeitig *Frau* sein. Um seiner Subjektposition 'gerecht' zu werden, muss sich die subjektivierte Person permanent der herrschenden Diskurse, Praktiken und Begehrensstrukturen bedienen, um als vollwertiges und sozial intelligibles Mitglied einer soziokulturellen Ordnung anerkannt zu werden.

In rassistischen Konstellationen bedarf die oben skizzierte Subjektanalyse meines Erachtens einer Modifikation, denn die *Veränderung* durch den Rassismus verhindert ja gerade, dass *rassifizierte* Personen die von der herrschenden Ordnung geforderten Subjektpositionen annehmen können und dadurch zu einem vollwertigen, anerkannten Subjekt zu werden. Die symbolische Ordnung sieht für die *rassifizierten* Subjekte lediglich inferiore, 'rassistisch' markierte Subjektpositionen vor, die ihnen gerade die soziale Anerkennung als vollwertige, vorbildliche Individuen versagen und sie so zu *Anti-Subjekten* machen. Bei der Konstitution von 'rassistisch' markierten Anti-Subjekten spielt die Praxis der Stereotypisierung eine zentrale Rolle. Diese dient laut Stuart Hall dazu, Differenz zu reduzieren, zu essentialisieren und zu naturalisieren (Hall 2004: 144). Die Stereotypisierung nützt dabei letztlich „der Aufrechterhaltung der sozialen und symbolischen Ordnung“ (ebd.), indem sie eine Grenze zwischen dem 'Normalen' und dem 'Devianten' errichtet.

Um die Funktionsweise rassistischer Subjektivierung genauer zu fassen, bietet sich ein Blick auf die *Rassisierungstheorie* des Bourdieu-Schülers Ghassan Hage an. Der Ethnologe und Kulturtheoretiker hat unter Rekurs auf die rassistismentheoretischen Arbeiten von Frantz Fanon sowie die Anrufungs-Theorie von Louis Althusser eine Theorie der rassistischen Anrufung entwickelt, mit der er die Prozesse der Konstruktion *rassisierter* Subjekte analytisch fassen will. Hage differenziert zwischen drei Formen von *Rassisierung*:

Erstens die „*non-interpellation*“ (Hage 2010: 121), womit die Erfahrung der Unsichtbarkeit gemeint ist. D.h. die *rassisierten* Personen sind zwar physisch anwesend, werden aber aus der symbolischen Ordnung ausgeschlossen (ebd.). Zweitens die „*negative interpellation*“ (ebd.: 122), womit gemeint ist, dass die *rassisierte* Person zwar sichtbar ist und angesprochen wird, aber in der symbolischen Ordnung der Gesellschaft einen *negativen* Ort einnimmt (ebd.). Drittens, die „*mis-interpellation*“ (ebd.). Hage spricht hierbei von einem Drama in zwei Akten: Im ersten Akt wird die Person angerufen und es wird so getan als gehöre sie zu einer Kollektivität wie jede(r) andere. Das kann die Nation oder die Moderne sein. Als die noch nicht-*rassisierte* Person im Begriff ist, diese Anrufung anzunehmen, wird sie von der symbolischen Ordnung aber daran erinnert, dass sie *doch nicht* dazugehört. In dieser

paradoxen Erfahrung der *“mis-interpellation”* sieht Hage den Kern der Rassismustheorie Fanons:

„Fanon hears the European call of the universal and everything in him makes him believe that the call is directed to him; he therefore answers the call only to find out that the call was not really addressed to him” (ebd.: 122).

Laut Hage ist die *„mis-interpellation“* besonders tragisch, da sie im *rassisierten* Subjekt widersprüchliche und schmerzhaft Gefühle evoziert. Anders als bei der ‚negativen Anrufung‘, meint das Subjekt zunächst zum universalistischen Projekt Europa, Moderne, Nation etc. dazugehören, nur um dann festzustellen, dass dies doch nicht der Fall ist. Dieses Drama erläutert Hage anhand der berühmten Zug-Szene aus Fanons Werk *Black Skins, White Masks* (1967). In dieser Szene beschreibt Fanon, wie er in Frankreich in einen Zug steigt und das Gefühl hat, ein Franzose zu sein und somit am französischen Universalismus teilhat. Doch durch den Ausruf eines Kindes wird er gleichsam als Anderer fixiert und wieder schmerzvoll auf seine ‚*rassische*‘ Partikularität reduziert: *„Look a negro“* (Fanon 1967: 93 zit. aus Hage 2010: 122).

Hages Differenzierung zwischen drei Formen der *Rassisierung* erscheint mir analytisch überaus hilfreich, weil im empirisch-analytischen Teil dieser Arbeit gezeigt werden soll, dass der ecuadorianische Rassismus je nach Kontext mit eben diesen drei Modi der ‚*rassischen*‘ *Veränderung* operiert.

In dieser Arbeit sollen nicht nur die Mechanismen der rassistischen Subjektivierung in Guayaquil aufgezeigt werden, sondern auch die Gegendiskurse und die Handlungsmacht (*Agency*) der *veränderten* Menschen in den Blick genommen werden. Um zu klären, in welchem Verhältnis Subjektivierungsprozesse und *Agency* zueinander stehen, bietet sich der Rekurs auf Sherry Ortners (2005) Subjektivitätskonzept an. Ähnlich wie Reckwitz sieht auch sie in der Subjektivität affektive und kognitive Dispositionen, die durch machtbesetzte soziokulturelle Formationen modelliert und geprägt werden (Ortner 2005: 31). Die Geertz-Schülerin definiert ihr Konzept folgendermaßen:

“By subjectivity I will always mean a specifically cultural and historical consciousness. In using the word consciousness I do not mean to exclude various unconscious dynamics as seen, for example, in a Freudian unconscious or a Bourdieusian habitus. But I do mean that subjectivity is always more than those things, in two senses. At the individual level, I will assume, with Giddens, that actors are always at least partially ‘knowing subjects’, that they have some degree of reflexivity about themselves and their desires, and that they have some

'penetration' into the ways in which they are formed by their circumstances. They are, in short, conscious in the conventional psychological sense, something that needs to be emphasized as a complement to, though not a replacement of, Bourdieu's insistence on the inaccessibility to actors of the underlying logic of their practices" (Ortner 2005: 34).

Subjekte verfügen laut Ortner also immer auch über einen gewissen Grad an Reflexivität in Bezug auf sich selbst und ihre Wünsche. Gleichzeitig sind sie in soziokulturelle Formationen eingebettet, welche die Wunschstrukturen der Subjekte nicht nur prägen, sondern überhaupt erst die Diskurse bereitstellen, um sich als ein sozial intelligibles Subjekt positionieren und artikulieren zu können. Ortners Insistieren, dass Subjekte trotz aller Determination durch die soziokulturelle Ordnung immer auch *'knowing subjects'* sind, erscheint zunächst überzeugend, da hierdurch die potentielle Handlungsmacht von Akteurinnen und Akteuren erhalten bleibt, und ihnen die Möglichkeit zugesprochen wird, die ihnen zugewiesenen Subjektpositionen zu hinterfragen und sich gegebenenfalls alternative, 'besser passende' Subjektpositionen anzueignen. Jedoch läuft Ortner aufgrund der starken Betonung der Reflexivität und des Wissens der Subjekte (*knowing subjects*) Gefahr, das *Agency*-Konzept kognitivistisch zu verengen; denn Widerstandspotenzial ergibt sich meines Erachtens nicht nur aus einer kognitiv-reflexiven Infragestellung der herrschenden Subjektordnung, sondern auch, und vor allem, aus einem vor-reflexiven, affektiv-leiblichen Betroffensein von dieser. Mit dem Soziologen Robert Gugutzer vertrete ich die Ansicht, dass ein leibliches Leiden an gesellschaftlichen Verwerfungen der bewussten Reflexion derselben meist sogar vorgängig ist (vgl. Gugutzer 2012: 55f.). Für ein adäquates Verständnis des Konnexes von Subjektivität und *Agency* schlage ich daher im Folgenden eine leibtheoretische Ergänzung des Subjektkonzeptes vor:

Die Rolle des Leibes bei Subjektivierungsprozessen wurde in der einschlägigen Diskussion bislang bestenfalls angedeutet (vgl. Reckwitz 2010: 463ff.). Der Körper als Objekt und Symbolträger spielt zwar in gegenwärtigen Subjekttheorien, die vor allem auf die Ansätze von Foucault, Butler und Bourdieu rekurrieren, eine wichtige Rolle, doch der subjektive, eigensinnige Aspekt des Körpers, den im Deutschen der Begriff Leib bezeichnet, wurde in der Diskussion bisher völlig vernachlässigt. Zwar verwendet Bourdieu bisweilen sogar den Begriff Leib (vgl. Bourdieu 1987: 26), allerdings lediglich als Synonym für den Körper. Das theoretisch-methodologische Potential des Begriffs schöpft er dabei ebenso wenig aus, wie sein leibphänomenologischer Gewährsmann Maurice Merleau-Ponty. Bei beiden bleiben Struktur und Funktionsweise des Leibes letztlich weitgehend unklar (vgl. Uzarewicz 2011: 154).

Einer leibtheoretischen Supplementierung des Subjektconceptes muß deshalb ein nuancierter Leibbegriff zugrunde gelegt werden, der über die synonyme Verwendungsweise von Leib gleich Körper hinausgeht. Hierfür möchte ich in den folgenden Ausführungen auf einige Aspekte der Leibphilosophie von Hermann Schmitz⁸ und dessen körpersoziologischen Adepten Bezug nehmen, da dieser sich in den letzten Jahrzehnten mit seiner Neophänomenologie wie kein(e) andere(r) um die theoretische Ausarbeitung des Leibbegriffes verdient gemacht hat (vgl. Uzarewicz 2011; Gugutzer 2012).

Dem Kieler Philosophen geht es mit seiner Neuen Phänomenologie um Folgendes:

„Im Zentrum der Neuen Phänomenologie steht das affektive Betroffensein. Es ist insofern das Wichtigste im Leben, als es darüber entscheidet, was Menschen wichtig nehmen, wofür und wogegen sie sich mit Wärme einsetzen“ (Schmitz 2003: iii).

Mit Leiblichkeit meint Schmitz das Betroffensein sein von etwas. Als leiblich begreift er dasjenige, was affektiv ergreift und spürbar nahegeht (Gugutzer 2012: 38). Leiblichkeit dürfe jedoch nicht mit Sinnlichkeit verwechselt werden, denn letztere gehöre zum Bereich des Körpers, wie der Schmitz-Adept Michael Uzarewicz hervorhebt: „Körperliches nimmt man mit den Sinnen wahr, Leibliches spürt man (z.B. den Blick im Rücken)“ (Uzarewicz 2011: 180). Aus diesem Grund gebühre das Primat nicht der sinnlichen Wahrnehmung (Tasten, Hören, Riechen, Schmecken), sondern dem leiblichen Spüren; denn erst dieses versichere uns unseres Selbst und bilde somit die Grundlage von Identität (ebd.: 183).

Anhand der zentralen Termini *Gefühle* und *Atmosphären* soll nun die Originalität von Schmitz' Ansatz illustriert werden: Sein Verständnis dieser beiden Begriffe widerspricht sowohl dem Alltagsverständnis als auch dem wissenschaftlichen Mainstream. Der Philosoph kritisiert am hegemonialen Körper-Seele/Geist-Dualismus - den er nicht, wie sonst in der Dualismuskritik üblich, auf Descartes zurückführt, sondern bereits bei Demokrit und Platon angelegt sieht - dass Gefühle entsprechend dieser Auffassung der Innenwelt der Menschen entspringen. Schmitz möchte dieses „demokritisch-platonische Paradigma“ (Gugutzer 2012: 75) korrigieren. Den Ausgangspunkt bildet dabei die antike Idee, Gefühle als „ergreifende Mächte“ (Schmitz 1964: XIII. zit. aus Gugutzer 2012: 75) zu verstehen. Er definiert Gefühle als „räumlich, aber ortlos, ergossene Atmosphären“ (Schmitz 2007: 23). In diese Atmosphären könne man eintreten und von ihnen ergriffen werden. Beispiele hierfür sind die

⁸ An dieser Stelle kann selbstredend nur auf einen kleinen Ausschnitt aus Schmitz' Leibphilosophie eingegangen werden. Seine Schriften zur Grundlegung der Neophänomenologie umfassen zehn Bände. Zur Einführung eignet sich Schmitz (2009).

‘dicke Luft’ in einem Raum aufgrund einer Auseinandersetzung oder die ausgelassene Stimmung auf einer Party.⁹

Schmitz zufolge besitzen Gefühle eine Autorität und haben Machtpotential. Dies macht er exemplarisch am Kontrast der Gefühle Freude und Trauer fest: Wenn etwa ein fröhlich gestimmter Mensch auf einen Kreis zutiefst trauriger Menschen stoße, werde er oder sie in der Regel spüren, dass die Fröhlichkeit fehl am Platz ist, und sich zurücknehmen. In diesem Fall übt die Trauer eine Autorität aus, die stärker ist als das Gefühl der Fröhlichkeit (Schmitz 2007: 25). Hierbei ist wichtig, dass Gefühle als Atmosphären einen Ort gewissermaßen einnehmen können, während hingegen leibliche Regungen, wie etwa Hunger oder Durst, örtlich begrenzt sind. Konträre Gefühle können miteinander konkurrieren, leibliche Regungen jedoch nicht (ebd.).

Schmitz begreift Gefühle somit, entgegen der hegemonialen Sichtweise der Psychologie, nicht als die Projektion eines innerseelischen Zustandes nach außen, sondern als objektive Atmosphären, von denen man leiblich-affektiv betroffen sein kann oder auch nicht. Atmosphären haben gleichzeitig Subjekt- und Objektcharakter und können als zwischenleibliche Räume aufgefasst werden. In sozialen Situationen ist also um die Menschen herum *nicht* nichts, sondern eine Atmosphäre. Atmosphären haben eine soziale Signifikanz, weil sie nicht nur das leibliche Befinden der Akteurinnen und Akteure affizieren, sondern auch das Handeln beeinflussen können (Gugutzer 2012: 79).

Dieses Verständnis von Atmosphären hat der Körpersoziologe Robert Gugutzer für eine Neukonzeption sozialwissenschaftlicher Handlungstheorien nutzbar gemacht. Im Anschluss an Schmitz plädiert er dafür, Handlungstheorien um das Konzept des „atmosphärischen Verstehens intersubjektiven Sinns“ (Gugutzer 2012: 80) zu ergänzen. Verstehen meint in diesem Zusammenhang nicht das reflexiv-kognitive Verstehen des subjektiv gemeinten Sinns von *Alter*, sondern einen leiblich verankerten, praktischen Sinn, eine Situation prä-reflexiv zu erfassen und adäquat zu handeln (ebd.:81). Gugutzer betont, dass Intersubjektivität deshalb immer auch Zwischenleiblichkeit ist: „Die Konstitution von Sozialität ist im leiblichen Zur-Welt-Sein und der wechselseitigen leiblich-sinnlichen Wahrnehmung sozialer Akteure fundiert“ (Gugutzer 2012: 95).

⁹ Dass es sich bei Gefühlen um überindividuelle, räumlich ausgreifende Atmosphären handelt, macht Schmitz am Beispiel der Scham fest. Beim Fremdschämen werde für jemanden Scham empfunden, der sich selbst nicht schämt. Das peinliche Berührtsein des Fremdschämens, ist demnach das „Betroffensein von einer Atmosphäre der Scham, an deren Quelle (...) ein Mensch steht, der sich nicht schämt, aber von der Atmosphäre beschämt wird, die mit einer gemilderten, abgeschwächten Macht die Anwesenden gleichsam am Rande peinlich berührt“ (Schmitz 2003: 46).

Interaktion ist somit immer auch leibliche Kommunikation, denn man spürt den oder die Andere(n) am eigenen Leib und richtet sein Handeln danach aus. Gugutzer insistiert dabei darauf, dass die Verhaltenserwartung der oder des Gegenüber eher gespürt als bewusst wahrgenommen wird (ebd.). Der Soziologe betont darüber hinaus, dass der Leib ein eigenständiger, autonomer Akteur ist, der sinnhaft handelt und vorreflexiv und eigensinnig agiert. Er unterscheidet dabei zwischen eigensinnig-leiblichen Handeln, das Erwartungsstrukturen entspricht, und solchem, das diesem widerspricht (Gugutzer 2012: 53). Als Beispiel für ersteres kann Bourdieus Habituskonzept angeführt werden. Der Habitus ist durch den „praktischen Sinn“ (Bourdieu 1987) angeleitet, der als eine praktische Beherrschung der Spielregeln in einem spezifischen soziokulturellen Feld gefasst werden könnte. Als Beispiel für widerständiges, eigensinnig-leibliches Handeln nennt Gugutzer ein Lachen oder Weinen, das aufgrund normativer Setzungen als unangebracht wahrgenommen wird. Der leibliche Eigensinn werde vor allem dann erfahrbar, wenn

„die im ungehinderten Lebensvollzug gegebene Ich-Leib-Einheit aufbricht und der Einzelne dadurch mit seiner Leiblichkeit konfrontiert wird. Diese leibliche Selbstkonfrontation äußert sich als spürbare Störung des üblicherweise unauffälligen Sich-Befindens zwischen Enge- und Weitepol, als innerer Widerstand, der als engendes Empfinden wahrnehmbar ist“ (Gugutzer 2012: 55).

Weitere Beispiele für ein Aufbrechen der „Ich-Leib-Einheit“ sind Krankheiten, Verletzungen oder Situationen, in denen man spürt, dass etwas zu heiß, schwer etc. ist.

Bezüglich der Reflexion auf Subjektivität lässt sich folgern, dass die spürbare Selbstgewissheit darüber, wer oder was man ist, oft *ex negativo*, d.h. als leiblich gespürte Widerständigkeit wahrgenommen wird. Der Leib kann also auch Initiator für sozialen Wandel sein, wenn etwa eine Subjektordnung ein leibliches Unwohlsein (in Schmitz' Terminologie: ein Gefühl der Enge) erzeugt, das den Impuls für widerständiges, subversives Handeln liefern kann. Aus einem passiv erfahrbaren, leiblichen Eigensinn, wie etwa Ärger, Wut oder Angst, kann somit eine handlungsanleitende Wirkung auf mikro-, meso- oder makrogesellschaftlicher Ebene resultieren.

Leiblichkeit, also das leiblich-affektive Betroffensein von Subjektordnungen, ist somit ein wesentlicher Aspekt von Subjektivität, der jedoch bislang in den meisten Subjekttheorien ausgeklammert wurde. Gerade bei der Erforschung *rassifizierter* Settings erscheint jedoch der Fokus auf die leibliche Dimension von Subjektivierungsprozessen überaus erkenntnisversprechend, denn, wie im weiteren Verlauf gezeigt wird, widerständige Subjekte sind eben nicht nur *'knowing subjects'*, sondern immer auch *'embodied subjects'*, d.h. es gibt

auch eine vorreflexive, leiblich-affektive Betroffenheit von subjektivierenden Diskursen, welche gegenhegemoniale Praktiken und alternative Subjektpositionen initiieren können.

1.2 Zielsetzung und Aufbau der Arbeit

In dieser Arbeit sollen die Modi schwarzer Subjektivierung in Guayaquil untersucht werden. Dabei soll in Kapitel zwei zunächst in einem historischen Exkurs die koloniale Genese der rassistischen Subjektordnung in Ecuador dargestellt und aufgezeigt werden, dass die im Kolonialregime angelegten Subjektformen (*negro, mestizo, blanco*) auch in den fast zweihundert Jahren der Unabhängigkeit von Spanien kaum etwas von ihrer sozialen Wirkmacht verloren haben und nach wie vor erheblichen Einfluss auf das Selbstverständnis und die Lebenschancen der Akteurinnen und Akteure ausüben. Gleichzeitig soll aber auch gezeigt werden, dass durch die rezente staatliche Implementierung des globalisierten Multikulturalismus, Gegendiskurse zur Verfügung stehen, durch deren Aneignung die Invisibilisierung und Exklusion afrodeszendenter Menschen seitens der hegemonialen *Mestizaje*-Ideologie zunehmend infrage gestellt wird.

Im dritten Teil der Arbeit soll die Repräsentation des 'Schwarzseins' in Ecuador untersucht werden und dabei herausgearbeitet werden, welche (Anti-)Subjektpositionen schwarzen Menschen in differenten wissenschaftlichen und medialen Kontexten zugewiesen werden. Dabei soll gezeigt werden, dass sich hinsichtlich der medialen Repräsentationen zunehmend ein Konkurrenzkampf zwischen der *Mestizaje* und dem *Multikulturalismus* konstatieren lässt. Vor allem in den Printmedien macht sich eine verstärkte Rezeption des Multikulturalismus durch die Medienschaffenden bemerkbar. An die Stelle negativer Stereotypisierung bei denen schwarze Menschen, wenn überhaupt, meist nur im Zusammenhang mit Delinquenz thematisiert wurden, ist eine tendenziell positive Stereotypisierung getreten. Anhand einiger kontroverser Diskussionen über *Youtube*-Videos der afrodeszendenten 'Miss Ecuador 2010' wird deutlich, dass im Internet die Rivalität zwischen der homogenisierenden *Mestizaje* und dem Multikulturalismus besonders zum Ausdruck kommt. Bei der Analyse des außerordentlich stark rezipierten telemedialen Feldes wird allerdings ersichtlich, dass dort die 'negativen Anrufungen' der *Mestizaje* nach wie vor den dominanten Repräsentationsmodus darstellen.

Im vierten Teil soll auf wesentliche Aspekte des rassistischen Subjektregimes in Guayaquil eingegangen werden. Dabei soll zunächst die komplexe Praxis der ethnischen Identifikationen in Guayaquil dargestellt und illustriert werden, welche Rolle die Hegemonie des 'Weißseins' (*Blanqueamiento*) bei den alltäglichen Praktiken der ethnischen Klassifikation spielt.

Anschließend soll aufgezeigt werden, wie sich das mit dem *Mestizaje*-Regime verquickte *Blanqueamiento* in die Körper und Leiber der Akteurinnen und Akteure einschreibt und deren subjektives Selbstverständnis und Körperschema maßgeblich prägt. Daraufhin wird das Augenmerk auf den Konnex von *Rassifizierung* und Raum gerichtet, um zu zeigen, wie sich der Rassismus auf die Topologie der Stadt niederschlägt, die Perzeption des städtischen Raumes prägt und über die ‚*rassische*‘ Markierung sozialer und physischer Räume ein restriktives Körperregime erzeugt.

Im Kapitel fünf, das den Hauptteil der Arbeit bildet, soll aufgezeigt werden, dass in Guayaquil vor allem das religiöse Feld alternative Subjektkulturen, also Praktiken und Diskurse in denen sich alternative Subjektformen bilden, bereitstellt, die es den schwarzen Akteurinnen und Akteure ermöglichen *agency* auszuüben und sich den Zumutungen und Restriktionen des rassistisch geprägten Alltags (zumindest partiell) zu entziehen. Dabei werden jene religiösen Denominationen näher in den Blick genommen, die nach meinem Dafürhalten das größte emanzipatorische Potential für afroecuadorianische Akteurinnen und Akteure bereithalten: Zum einen sind hier das an der afrozentrischen Befreiungstheologie orientierte *Centro Cultural Afroecuadoriano* und zum anderen die zur Pfingstbewegung gehörende Kongregation *La Linda* zu nennen. Auf doktrinärer Ebene könnten die Differenzen zwischen diesen Institutionen kaum größer sein, denn während die Pfingstbewegung auf die Schaffung einer universalen, ‚*rassisch*‘ unmarkierten Christen-Identität abzielt und damit (zumindest innerhalb der Pfingstlerkongregationen) das lange Zeit leere Versprechen der *Mestizaje* eine ‚Rassendemokratie‘ zu sein, einzulösen scheint, steht das *Centro Cultural Afroecuadoriano* für ein ethnoreligiöses *Empowerment* durch eine partikularistische Identitätspolitik und die Politisierung des ‚Schwarzseins‘.

Bei genauerer Betrachtung der Akteursperspektiven zeigt sich jedoch, dass es, trotz aller doktrinären Differenzen, bezüglich der *Empowerment*-Strategien auf der Mikroebene auch überraschende Parallelen gibt. Denn in beiden Fällen dienen den Akteurinnen und Akteuren *rassifizierte*, leiblich verankerte Vorstellungen von schwarzer Identität als Ressource der Selbstermächtigung. Im linkskatholischen Milieu des *Centro Cultural Afroecuadoriano* bilden das ‚Schwarzsein‘ und damit verknüpfte kulturelle Vorstellungen die Basis für religiöse und soziokulturelle Emanzipation. Im Pfingstlermilieu hingegen fungiert das ‚Schwarzsein‘ der Akteure eher als ein „*hidden transcript*“ (Scott 1990), denn obwohl es im offiziellen pfingstlerischen Diskurs nie explizit thematisiert wird, sehen afroecuadorianische Pfingstlerinnen und Pfingstler im ‚Schwarzsein‘ unterhalb der Ebene der offiziellen Doktrin ebenfalls eine Ressource mit der innerhalb der Kongregation religiöses und symbolisches

Kapital akkumuliert werden kann. Dies ist deshalb möglich, da es zwischen der körperbasierten und erfahrungszentrierten Religiosität des Pfingstglaubens und den vermeintlichen Dispositionen schwarzer Menschen eine frappierende Kongruenz gibt. Stereotype rassistische Attribute wie die vermeintliche Lebensfreude, die angebliche spirituelle Macht, der Hang zu Tanz und Musik werden innerhalb des pfingstlerischen Kontextes religiös umgedeutet und so zur Quelle religiöser Autorität.

Es soll gezeigt werden, dass es in beiden religiösen Kontexten Kontinuitäten bezüglich des ‚*rassistischen*‘ Denkens gibt. In beiden Settings fungiert der Leib der schwarzen Akteurinnen und Akteure als sinnlich-spürbarer Identitätsanker. ‚*Rassistisches*‘ Wissen und die damit verknüpften stereotypen Attribuierungen (wie die vermeintliche Disposition zum Tanzen, ekstatischer Religiosität etc.) beruhen nicht nur auf der Fremdzuschreibungen seitens *rassifizierender* Personen, sondern wird von den *rassifizierten* Akteurinnen und Akteuren selbst leiblich *gespürt* und erhält dadurch Plausibilität und Authentizität. In der leiblichen Verankerung der ‚*rassistischen*‘ Identität liegt nach meinem Dafürhalten auch der Grund für die Persistenz des ‚*rassistischen*‘ Denkens in Ecuador. Sowohl in der Pfingstbewegung als auch im Kontext des *Centro Cultural Afroecuatoriano* sehen die *Afroecuatorianos/-as* ihren Leib als Ursprung kultureller Dispositionen, denen sie wiederum mit ihrem Körper Ausdruck verleihen. Durch dieses ‚*racialized embodiment*‘ und die damit verknüpften Performanzen des ‚Schwarzseins‘ plausibilisieren sie ‚*rassistisches* Wissen‘ für sich und andere und reproduzieren es dadurch wiederum. Der *multicultural turn* in Ecuador bedeutet also mitnichten eine Überwindung des ‚*rassistischen*‘ Denkens, sondern ist vielmehr eine Festschreibung und Konservierung von Differenz durch die Akteure selbst. Allerdings tritt an die Stelle negativer Stereotypisierung eine positiv gewendete Selbst-Essentialisierung. Anders als bei der *Mestizaje* sind die Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer nun jedoch nicht die Objekte der Fremdveränderung, sondern Subjekte der Selbstveränderung, welche die Anerkennung ihrer Andersheit einfordern und daraus je nach Kontext politisches und religiöses Kapital schlagen.

1.3 Bemerkungen zum Forschungsstand: Von African Survivals zur Dialogizität -

Analytische Metaphern der Afroamerika-Forschung

Die institutionelle Etablierung der Afroamerikanistik setzte Mitte des 20. Jahrhunderts und damit im Vergleich zu anderen ethnologischen Teildisziplinen erst relativ spät ein. Laut J. Lorant Matory ist dieser Umstand vor allem dem antirassistischen Engagement von Franz Boas geschuldet, das dazu führte, dass *African Americans* lange Zeit als *nicht* kulturell

verschieden von *White Americans* aufgefasst wurden. Unterschiede bezüglich des Verhaltens und der Wertvorstellungen beider Gruppen wurden daher nicht auf kulturelle Gründe zurückgeführt, sondern auf äußere Faktoren, wie etwa ungleiche Opportunitätsstrukturen (Matory 2006: 154f.). Trotz dieses langen Schattendaseins gingen von der ethnologischen Afroamerikaforschung dennoch einige zentrale theoretische Impulse für die gesamte Disziplin aus. Wichtige Konzepte der Ethnologie, wie etwa kultureller Widerstand, Hybridität, Kreolisierung, Diaspora und Transnationalismus sind *avant la lettre* schon lange vor ihrem Boom Ende des 20. Jahrhunderts viel diskutierte Themen der Afroamerikanistik gewesen (ebd.: 156f.). Im Folgenden soll anhand der Skizzierung einiger zentraler „*analytic metaphors*“ (Matory 2012: 96), welche die Erforschung der *black cultures* in den Americas maßgeblich prägten, ein Überblick über den Forschungsstand der ethnologischen Afroamerikaforschung gegeben werden.¹⁰

Mit der Gründung des *Program of African Studies* (1948) an der *Northwestern University* institutionalisierte Melville Herskovits die kulturwissenschaftliche Erforschung afroamerikanischer Kulturen (Yelvington 2001). Dem Boas-Schüler ging es primär um die Erforschung kultureller Kontinuitäten und um die Extrapolierung afrikanischer 'Überbleibsel' („*survivals*“).¹¹ Dieses starke Interesse für die 'afrikanischen Wurzeln' der *black cultures* schlug sich auch in seiner Begriffsbildung nieder. Begriffe wie „*africanisms*“, „*african retentions*“ und „*cultural reinterpretations*“ sind in Herskovits Werk von zentraler Bedeutung und wurden zu Leitmetaphern der Afroamerika-Forschung (Yelvington 2001: 228f.). Die Erforschung afroamerikanischer Kulturen war für Herskovits daher primär eine Aufgabe für Afrikanistinnen und Afrikanisten (Rahier 1999a: xv). In seinem methodologisch und theoretisch grundlegenden Aufsatz „*Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies*“ (Herskovits 1945) entwickelt Herskovits ein methodisches Instrumentarium, mit dessen Hilfe er die 'Afrikanizität' verschiedener afroamerikanischer Gesellschaften bestimmen möchte. Dazu nimmt er verschiedene kulturelle Aspekte differenter afroamerikanischer Gruppen in den Blick, um festzustellen wie „afrikanisch“ bzw. wie stark „akkulturiert“ die einzelnen kulturellen Elemente dieser Gruppen sind. Herskovits entwickelt dafür eine Skala, die von „a“ bis „e“ reicht. Während „a“ als „sehr afrikanisch“ gilt, ist mit „e“ „kaum afrikanisch“ bzw. „akkulturiert“ gemeint (Herskovits 1945 zitiert nach Yelvington 2001: 28f.).

¹⁰ Bei den Ausführungen zum Forschungsstand auf den Seiten 13-16 sowie Seite 19 beziehe ich mich teilweise auf Vorarbeiten aus meiner Magisterarbeit (Fendt 2009: 32-37). Diese wurden jedoch umfassend überarbeitet und ergänzt.

¹¹ Matory weist daraufhin, dass Herskovits das *survival*-Konzept von E.B. Tylor übernommen hatte, in dessen Modell der soziokulturellen Evolution es eine wichtige Rolle spielte (Matory 2012: 97).

Melville Herskovits Ansatz war in der Folge vielfältiger Kritik ausgesetzt. Fernando Ortiz kritisierte etwa Herskovits Ausblenden kultureller Verflechtungsprozesse und stellte dessen 'Akkurations'-Theorem sein Konzept der „*transculturación*“ (Ortiz 2002 [1940]) entgegen. Ortiz entwickelt den Transkulturalitätsbegriff in seinem 1940 publizierten Essay über die Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Kubas. Dort beschreibt der Begründer der kubanischen Ethnologie anhand der Entwicklung der kubanischen Agrarökonomie, deren wichtigste *Cash Crops* Tabak und Zuckerrohr sind, wie die Koexistenz und Konfrontation der an der Landwirtschaft beteiligten Akteursgruppen (afrikanische Sklavinnen und Sklaven, spanische Kolonialherren, asiatische *indentured servants*) zur Herausbildung neuer soziokultureller Formen führte. Ortiz wandte sich damit gegen das von der Herskovits-Schule vertretende 'Akkurations'-Paradigma, demzufolge sich 'alte', subalterne Kulturen bei *cultural encounters* an 'neue', dominante Kulturen assimilieren bzw. von diesen absorbiert werden. Er betonte demgegenüber das wechselseitige 'Geben und Nehmen' („*una toma y daca*“ (Malinowski 2002 [1940]: 5)), aus dem alle Beteiligten verändert hervorgingen. Mit „*transculturación*“ meint Ortiz also einen Transformationsprozess, in dem sich kulturelle Muster konstituieren, die nicht nur die Summe der Elemente der Ausgangskulturen darstellen, sondern genuin neue Züge aufweisen.¹²

Norman Whitten monierte an der Herskovits-Schule vor allem die Nichtberücksichtigung von sozioökonomischen und politischen Prozessen. Whitten, der in den 1960er und 1970er Jahren Feldforschungen bei der afroecuadorianischen Bevölkerung im Nordwesten Ecuadors durchführte, wählte deshalb die sozioökonomische Marginalität der von ihm erforschten Gruppen als Ausgangspunkt seiner Forschungen (Whitten 1974; 1998). Peter Wade entwickelte Whittens Ansatz in den neunziger Jahren weiter und argumentierte, dass es unmöglich sei, 'Schwarzsein' adäquat zu verstehen, wenn die spezifischen ethnischen Hierarchien der betreffenden Nationalgesellschaften unberücksichtigt bleiben. Wade zufolge könne man nur durch die Berücksichtigung regionaler, nationaler und globaler Machtformationen zu einem adäquaten Verständnis von *blackness* in einem spezifischen lokalen Kontext gelangen (Wade 1993: 3; 1997; 2010).

In jüngerer Zeit monierte Whitten, dass die in der Tradition von Herskovits stehenden Forscherinnen und Forscher durch ihre Fokussierung auf afrikanische „*cultural survivals*“ und „*legacies of slavery*“ zu lange die emische Perspektive auf Geschichte und Kultur

¹² Der Transkulturalitätsbegriff erlebt derzeit in den Kultur- und Sozialwissenschaften eine Renaissance. Laut der Kulturwissenschaftlerin Dagmar Reichert entwickelte sich der Terminus in jüngerer Zeit zu einem „allumfassenden *umbrella-term*“ (Reichert 2006: 33), der die „disparaten, hochkomplexen kulturwissenschaftlichen Positionen (...) zusammen- und engführen soll (ebd.).

vernachlässigt hätten. Ethnologinnen und Ethnologen hätten in der afrodeszendenten Bevölkerung lediglich „*hollow vessels of past cultural knowledge*“ (Whitten 2008a: 218) gesehen. Bezüglich des ‚Schwarzseins‘ in Lateinamerika gelte es jedoch folgendes zu beachten:

„Blackness is a fluid category throughout Latin America, but it is nonetheless salient in its varied dimensions that range from a pejorative term such as black (negroide) to specific references to black admixture, such as mulato and zambo, connoting white-black mixture and black-indigenous mixture, respectively. The primary meaning of lo negro stands in opposition to whiteness, and all of the terminology denoting admixture must be seen with this fundamental contrast in mind“ (Whitten 2008a: 219).

Sidney Mintz und Richard Price (Mintz/Price 1992; Price 2006) übten ebenfalls Kritik an Herskovits Modell. Sie kritisierten seine Suche nach ‚Afrikanismen‘ als zu formalistisch und forcierten in der Folge einen Paradigmenwechsel, der die kulturelle Kreativität an die Stelle der kulturellen Kontinuität setzt. Beide forderten, dass die Forschung von konkreten kulturellen Elementen abstrahieren müsse und stattdessen auf einer abstrakteren Ebene Einstellungen und Bewertungen hinsichtlich kulturellen Wandels stärker in Augenschein genommen werden müssten, um dadurch die Äquivalenzen zwischen afroamerikanischen und westafrikanischen Kulturschemata herauszuarbeiten. Ferner kritisierten sie Herskovits Sichtweise als zu homogenisierend, da sie der ethnisch-kulturellen Heterogenität der Sklavenpopulationen keine Rechnung trage. Herskovits Ansatz suggeriere, dass die in die Amerikas verschleppten Afrikanerinnen und Afrikaner *homogene groups* waren. Dies sei jedoch nicht zutreffend, vielmehr handelte es sich bei den verschleppten Menschen überwiegend um heterogene *crowds* ohne gemeinsame ethnische Identität. Erst durch komplexe Prozesse kultureller Vermischung, die Mintz und Price unter Rekurs auf die Linguistik als *Kreolisierung* bezeichnen, hätten sich allmählich kollektive Identitäten entwickelt. Die einzige Gemeinsamkeit die alle versklavten Menschen teilten, war laut Mintz und Price das Trauma der Versklavung: „*What the slaves shared at the outset was their enslavement; all-or nearly all- else had to be **created by them***“ (Mintz/Price 1992: 18. Hervorhebung im Original).

Innerhalb der Ethnologie spielen die Debatten über ‚Afrikanismen‘ und Kreolisierungsprozesse heute zwar kaum eine Rolle, aber J. Lorant Matory gibt zu bedenken, dass die Suche nach ‚Afrikanismen‘ innerhalb des schwarzen Bürgertums der USA nach wie vor Konjunktur hat. So lassen beispielsweise schwarze Prominente wie Oprah Winfrey mit Hilfe von DNA-Tests die geographische und ethnische Herkunft ihrer Ahnen bestimmen, und

innerhalb der schwarzen Mittelschicht der USA erfreue sich der *roots*-Tourismus nach Afrika großer Beliebtheit (Matory 2012: 99f.).

Das Diaspora¹³-Konzept, das laut Martin Baumann (Baumann 2000: 313) mittlerweile zu einem Modebegriff der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung geworden ist, gehört zu den wirkmächtigsten Metaphern der Afroamerikaforschung. Der Terminus 'afrikanische Diaspora' kam Mitte der 1960er Jahre in Mode,¹⁴ als schwarze Intellektuelle versuchten ein globales schwarzes Bewusstsein zu schaffen. Die Intellektuellen propagierten eine panafrikanische politische Ideologie, deren verbindendes, identitätstiftendes Element sie im 'Schwarzsein' sahen. Die Leitmotive des Diaspora-Diskurses bildeten hierbei die Zwangsmigration der versklavten Menschen in die Amerikas sowie der identifikatorische Rückbezug auf Afrika (Gordon/Anderson 1999: 285). Matory stellt heraus, dass in den früheren Diaspora-Ansätzen das *roots*-Motiv dominierte, d.h. die Diaspora-Theorien suggerierten eine Unidirektionalität und Hierarchie kultureller Bedeutungen. So wurde in einem unveränderlichen, zeitlosen Afrika die authentische Quelle aller diasporischer Identitäten verortet (Matory 2012: 106).

Der Cultural-Studies Theoretiker Stuart Hall macht diesen frühen Diasporatheorien den Vorwurf des Essentialismus: Indem eine vermeintlich natürliche, authentische und unveränderliche panafrikanische Identität konstruiert werde, würden viele schwarze Identitätspolitikern einem ethnischen Absolutismus verfallen (Hall 1999). Hall plädiert zwar dafür das Konzept beizubehalten, unterzieht es jedoch einer konstruktivistischen Modifikation und betont die Prozesshaftigkeit von Identitäten. Laut Hall sind schwarze Identitäten einem permanenten, endlosen Spiel von Geschichte, Kultur und Macht unterworfen. Den Kern des diasporischen Bewusstseins bilde dabei eine „*awareness of difference*“ (Kalra/Raminder/Hutnyk 2005: 30). Diasporische Identitäten entstehen demnach immer in Abgrenzung zu nationalen Identitätskonstruktionen (Hall 1994: 29). Trotz seiner Ablehnung des Essentialismus identifiziert Hall dennoch drei kulturelle Topoi, denen nach seinem Dafürhalten in den *black cultures* der afrikanischen Diaspora eine herausragende Bedeutung zukommt, nämlich die Musik, der Körper und der Stil (Hall 2000: 105). Da laut Hall die Menschen der schwarzen Diaspora jahrhundertlang aus der logozentrischen Welt herausgedrängt wurden und vom kulturellen Mainstream ausgeschlossen waren, bildeten Stil,

¹³ Der Begriff Diaspora wurde ursprünglich ausschließlich im Kontext der jüdischen Geschichte verwendet. In den 1960er Jahren erfuhr der Begriff eine semantische Öffnung und wurde auf „*any dispersed group of people*“ (Baumann 2000: 325) angewendet. Im Jahr 1966 sprach der Afrikanist George Shepperson erstmals von einer afrikanischen Diaspora. Shepperson sah die Zerstreuung der Afrikaner durch den transatlantischen Sklavenhandel in Analogie zur Vertreibung der Juden aus Israel (ebd.: 321).

¹⁴ Bestrebungen ein panafrikanisches Bewusstsein zu schaffen, gab es natürlich schon früher (vgl. Du Bois 2007 [1947]).

Musik und Körper quasi die einzigen performativen (Rückzugs-)Orte, die den Menschen der schwarzen Diaspora für kulturelle Artikulationen übrig blieben. Hall betont allerdings, dass es in den *black cultures* niemals 'reine' Formen gibt. Vielmehr seien diese hybrid, transkulturell und unterlägen ständigen Prozessen des Neu- und Transkodierens (ebd.).

Paul Gilroy verwendet anstelle des Begriffs 'afrikanische Diaspora' den Terminus *Black Atlantic*. Für ihn ist nicht ein imaginärer gleicher Ursprung bzw. eine gemeinsame kulturelle oder 'rassistische' Essenz konstitutiv für die afrikanische Diaspora, sondern gemeinsame Erfahrungen der rassistischen Diskriminierung und der Machtlosigkeit (Gilroy 1993: 80f.). Laut Gilroy kann mit dem Begriff *Black Atlantic* das Konzept der *Black Diaspora* neu überdacht werden. Diaspora im herkömmlichen Sinn ist für Gilroy ein ausgesprochen einseitiges Konzept, das auf einen „in die Länge gezogenen Zustand des Trauerns über die Brüche und Risse, die durch Exil, Verlust, Brutalität, Stress und erzwungene Trennung entstanden sind“ (Gilroy 2004: 17), abhebt. Der *Black Atlantic* betont demgegenüber eine Situation der kulturellen Entfremdung von Aufenthaltsort *und* Ursprungsort. Es geht um Identitäten, die sich jenseits der modernen Nationalstaaten konstituieren (ebd.). Gilroys Leitmotiv ist konsequenterweise das *Schiff*. Mit der Schiffmetapher hebt er auf die permanenten kulturellen Austauschprozesse zwischen schwarzen Bevölkerungen auf beiden Seiten des Atlantiks ab. Gemeinsamkeiten zwischen afrodeszendenten Gruppen sind laut Gilroy nicht auf afrikanische „survivals“ a la Herskovits zurückzuführen, sondern auf eben jene Austauschprozesse (Matory 2012: 107). Gilroys Konzept, das sich gegen schwarze und weiße Nationalismen richtet, hat auch eine normative Dimension, denn es weist daraufhin, dass die westliche Moderne mit all ihren Errungenschaften aufs engste mit Sklaverei und Sklavenwirtschaft verknüpft ist (Gilroy 2004 : 23). Gleichzeitig will das Projekt des *Black Atlantic* auch der internen Heterogenität der afrikanischen Diaspora Rechnung tragen und damit den Essentialismen, die sich um den Begriff 'Rasse' gebildet haben, den Kampf ansagen (Gilroy 2004: 25).

Norman Whitten und Arlene Torres zufolge sind Konzepte der Diaspora und des *Black Atlantic* nicht auf die Identitätskonzepte der afrodeszendenten Bevölkerung Ecuadors anwendbar, da sich diese nicht als Nachfahren von verschleppten Afrikanerinnen und Afrikanern begreifen würden. Vielmehr betrachten sie die Region Esmeraldas als ihre 'angestammte Heimat', die ihre Vorfahren, die entsprechend der kollektiven Geschichtskonstruktion aus Panama stammen, urbar machten. Für sie steht die territoriale 'rootedness' klar im Vordergrund (Whitten/Torres 1998a: 21). Um dieser „rootedness“ konzeptionell Rechnung zu tragen, hat Lioba de Olmos Rossbach in Abgrenzung von Gilroys

Black Atlantic das Konzept des *Black Pacific* entwickelt (Rossbach de Olmos 2009). Rossbach de Olmos äußert in mehrerlei Hinsicht Kritik an Gilroys Konzept: So moniert sie die Nichtberücksichtigung ethnologischer Studien wie auch die fast ausschließliche Konzentration auf die anglophonen Regionen des *Black Atlantic* (Rossbach de Olmos 2009: 202). Ferner kritisiert Rossbach de Olmos, dass Gilroy nicht der emischen Perspektive der Betroffenen Rechnung trage. Diese könne nur durch langfristige, stationäre Feldforschung erhoben werden (ebd.: 204). Gilroy beziehe sich jedoch fast ausschließlich auf literarische und philosophische Texte sowie auf die Musik (ebd.: 205). Rossbach de Olmos entwickelt ihr Konzept am Beispiel des kolumbianischen Pazifiktieflandes. In einem kurzen historischen Abriss weist sie daraufhin, dass es im Pazifik-Tiefland zwar seit dem 17. Jahrhundert Sklaverei gegeben habe, diese jedoch in der kolonialen Ökonomie eine sehr marginale Rolle gespielt habe. Nur sehr selten habe es Rebellionen gegeben und auch nur wenige *palenques*.¹⁵ Ferner sei es sehr vielen versklavten Menschen gelungen sich freizukaufen (ebd.: 206). Seit Abschaffung der Sklaverei bis Mitte des 20. Jahrhunderts lebten die meisten *afrocolumbianos/-as* abgelegen von den urbanen Zentren weitgehend autark und vom Staat unbehelligt. Rossbach de Olmos folgert, dass diese Autarkie im scharfen Widerspruch zu Gilroys *Black Atlantic* stehe: „Aber es stellt sich die Frage, ob diese Tendenz zur Selbstgenügsamkeit nicht geradezu eine Antithese zur vom *Black Atlantic* proklamierten Teilnahme an der Moderne darstellt“ (ebd.: 207).¹⁶

Die Sklaverei selbst spiele in der kollektiven Erinnerung der schwarzen Bevölkerung kaum eine Rolle, darauf verweise auch die lange Zeit geläufige Selbstidentifikation der Menschen als *libres*. Im Süden Kolumbiens gäbe es zum Teil keinerlei Erinnerung an die Sklaverei und auch die afrikanische Herkunft werde oftmals verleugnet (ebd.: 208). In den 1980er Jahren begannen sich die Bewohnerinnen und Bewohner des Tieflandes politisch zu organisieren, wobei aber die Ethnizität bzw. das 'Schwarzsein' kaum eine Rolle spielte, da es vorrangig um Landnutzungs- und Fischereirechte ging (ebd.: 209). Angesichts fortschreitender Abholzung und Umweltzerstörung forderten afrokolumbianische NGOs kollektive Landnutzungsrechte, so wie sie die indigenen Gruppen der Region schon seit der Kolonialzeit genossen. Anfangs hatte die schwarze Bevölkerung wenig Erfolg mit dieser Strategie. Aber in Kooperationen mit indigenen Intellektuellen entwickelten die schwarzen Gruppen dann ein Ethnizitätskonzept und repräsentierten sich fortan als „*grupo etnico*“, ein Label das bis dato nur indigenen

¹⁵ Mit *palenques* werden in Kolumbien und Ecuador von geflüchteten Sklavinnen und Sklaven errichtete Dörfer bezeichnet.

¹⁶ Span. Orig.: „Pero surge la pregunta si esta tendencia a una autosuficiencia no era precisamente una antítesis de la participación en la modernidad proclamada por el Atlántico Negro“ (ebd.: 207).

Gruppen vorbehalten war. In der neuen Verfassung von 1991 wurde die schwarze Bevölkerung des Pazifiktieflandes somit offiziell als „*grupo etnico*“ anerkannt (ebd.: 210). Diese Entwicklungen widersprechen laut Rossbach de Olmos Gilroys Konzept des *Black Atlantic*. Denn während Gilroy Hybridität und kulturelle Heterogenität betont, beruhen die Identitätskonstruktionen in Kolumbien auf essentialistischen Vorstellungen einer homogenen ruralen schwarzen Kultur, die indigene Identitätskonstruktionen zum Vorbild nimmt. Die Ethnologin plädiert deshalb dafür, die am indigenen Modell der Ethnizität angelehnten Identitätskonstruktionen in Afro-Kolumbien als *Black Pacific* zu bezeichnen (ebd.).

Auch wenn die Einwände gegen Gilroy auf den ersten Blick plausibel erscheinen, müssen an Rossbach de Olmos Konzept nach meinem Dafürhalten einige Zweifel angebracht werden. Sie beschränkt ihr Konzept auf rurale Gebiete und lässt außer Acht, dass die Mehrheit der *Afroecuatorianos/-as* und *Afrocolombianos/-as* aus dem Pazifiktiefland mittlerweile in den urbanen Zentren ihrer Länder leben, und dort zum Teil in intensivem Austausch mit *cultural flows* (Musik, Ideen, Filme) des *Black Atlantic* stehen (für Kolumbien vgl. Wade 1999; 2008: 188), was wiederum Rückwirkungen auf ihre ländliche Herkunftsregionen hat. In Esmeraldas, das direkt an die von Rossbach de Olmos beschriebene Region angrenzt, gibt es mittlerweile unzählige lokale NGOs, deren Namen wie etwa *Fundación Nelson Mandela* oder *Fundación Malcom X* explizit auf Ikonen des *Black Atlantic* verweisen. Von in Guayaquil lebenden Afrokolumbianerinnen konnte ich erfahren, dass die Situation in Kolumbien sehr ähnlich ist. Für den Verlauf der weiteren Arbeit erscheint deshalb das Konzept des *Black Pacific* analytisch wenig hilfreich. Weitaus tragfähiger erscheint mir dagegen das Dialog-Konzept des US-afroamerikanischen Ethnologen J. Lorant Matory, das abschließend skizziert werden soll. Matory zeigt in seinen Arbeiten, dass transnationale und transkulturelle Dynamiken bei Prozessen der Identitätskonstruktion keineswegs ein rezentes Phänomen sind, sondern mindestens bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen (vgl. Matory 2012; 2006; 1999). Er beschreibt wie afrobrasilianische Intellektuelle im späten 19. Jahrhundert nach Westafrika reisten, um sich in englischsprachigen Religionsschulen ausbilden zu lassen. Ihre Aneignung der ‚Yoruba-Kultur‘ Westafrikas hatte wiederum Rückwirkungen auf die religiösen Praktiken des *Candomblé* in ihrer Heimat Bahia. Die von den schwarzen Akteurinnen und Akteuren angeeignete, vermeintlich authentisch afrikanische ‚Yoruba-Kultur‘ war jedoch selbst ein idealisiertes Konstrukt, das von afrikanischen Intellektuellen sowie von brasilianischen, jamaikanischen und nordamerikanischen Intellektuellen, die aus ihrer Heimat vertrieben worden waren und in Westafrika im Exil lebten, geschaffen wurde (Matory 2012: 103; 1999). Ähnliches trifft auch für Kuba zu. Die Afrikanerin Efunche, die in Afrika geboren wurde und

freiwillig nach Kuba emigrierte, gilt als große Reformatorin der afrokubanischen Religionen des 19. Jahrhunderts. Ein weiterer, sehr einflussreicher Santeria-‘Theologe’ war Sixto Samá, der im 19. Jahrhundert freiwillig aus Sierra Leone verlies und ebenfalls nach Kuba ging (Matory 2006: 172).

Wie diese Beispiele zeigen, stehen Westafrika und Afro-Lateinamerika seit Jahrhunderten in einem dialogischen Austauschprozess, der die Entwicklung westafrikanischer *und* afroamerikanischer Religionen maßgeblich prägte (ebd.: 153). Da die afroatlantischen Kulturen in einem freiwilligen, permanenten Austausch von Menschen, Objekten und Ideen standen und Identitätskonstruktionen beiderseits des Atlantiks maßgeblich von diesem geprägt wurden, muss die Erforschung von afrikanischen *survivals* obsolet erscheinen (ebd.). Im Rekurs auf den russischen Literaturtheoretiker Bakhtin stellt Matory deshalb die *Dialogizität* kultureller Formationen heraus. Bei der Produktion von Kultur sei immer eine Vielzahl von Personen beteiligt, die bei der Hervorbringung ‘einer neuen Kultur’ wiederum eine Vielzahl anderer Kulturen ‘zitieren’. Mit *Dialogizität* meint Matory jedoch nicht, dass alle Personen und ‘zitierten Kulturen’ den gleichen Anteil an diesen dynamischen Prozessen haben. Vielmehr bestehe meist ein Machtungleichgewicht bei dem ökonomische und politische Ressourcen ungleich verteilt sind (ebd.: 169). Mit dem Konzept der *Dialogizität* zielt Matory außerdem auf die Zeitgenossenschaft von Afrika, Lateinamerika und den USA ab. Anders als bei Herskovits, aber auch bei rezenten Diaspora-Studien (vgl. Moore 2007) repräsentiert Afrika also *nicht* die Vergangenheit Afro-Lateinamerikas. Vielmehr stehen beide Kontinente seit der europäischen Expansion in einem permanenten Dialog, der die Formierung politischer und kultureller Identitäten auf beiden Seiten des Atlantiks entscheidend geprägt hat. Diese Sichtweise hat laut Matory weitreichende Konsequenzen, denn sie verbietet es zukünftigen Kulturhistorikerinnen und -historikern der afrikanischen Diaspora, mit der Geschichte Afrikas zu beginnen, um davon ausgehend zu beschreiben, wie sich die verschiedenen afroamerikanischen kulturellen Formationen aus dem afrikanischen ‘Original’ heraus entwickelten (ebd.: 170).

„The dialogue metaphor instead highlights ways in which the mutual gaze between Africans and African Americans, multidirectional travel and migration between the two hemispheres, the movement of publications, commerce, and so forth, have shaped African and African American cultures in tandem, over time, and at the same time” (Matory 2006: 171).

Resümierend lässt sich konstatieren, dass analytische Konzepte wie *survivals*, *Kreolisierung* und *roots* heute obsolet sind und stattdessen auf Transkulturalität abhebende Ansätze wie

Gilroys *Black Atlantic* und Matorys *Dialogizität* als *state of the art* gelten. Ich denke jedoch, dass bei empirischen Forschungen nicht aus dem Blick geraten sollte, dass die in der Forschung als überkommen betrachteten Metaphern bei den Identitätskonstruktionen der Akteurinnen und Akteure jedoch nach wie vor eine wichtige Rolle spielen können. Wie in Kapitel 5 gezeigt wird, spielen Vorstellungen von vermeintlich authentischen afrikanischen *roots* vor allem im aktivistischen Milieu Guayaquils eine wichtige Rolle.

1.4 Feldforschung in Afro-Guayaquil

Im Folgenden soll über die der Datenerhebung zugrundeliegenden Methoden Rechenschaft abgegeben werden, deren Reichweite und Grenzen sowie meine Rolle als Forscher reflektiert werden.

Bei meiner Feldforschung in Guayaquil, die in summa zwölf Monate dauerte und in den Jahren 2008 und 2011 durchgeführt wurde, bildeten die teilnehmende Beobachtung sowie verschiedene Arten qualitativer Interviews die zentralen Methoden.¹⁷ Insgesamt führte ich 25 narrativ-biographische Interviews, 32 ethnographische Interviews, 35 Leitfadeninterviews und 5 Experteninterviews durch.¹⁸ Bei den Interviews waren dabei die narrativ-biographischen und ethnographischen Interviews aufgrund ihres explorativen Charakters den strukturierten Leitfadeninterviews vorgeschaltet, d.h. der Ausarbeitung der Interviewleitfäden ging in der Regel eine explorative Phase in Form von teilnehmender Beobachtung, narrativen Interviews und informellen Gesprächen voraus, bei der jene Themen eruiert wurden, welchen aus Sicht der Akteurinnen und Akteure eine wichtige Bedeutung beigemessen wurde. Immer wiederkehrende Themenkomplexe und Problematiken wurden von mir daraufhin operationalisiert und in den Fragenkatalog der Leitfadeninterviews eingefügt.

Da die Forschung in erster Linie auf die subjektiven Einstellungen der *afrodescendientes* abzielte, wurde auf zeitaufwendige quantitative Erhebungen wie standardisierte Fragebögen und demographische Erhebungen verzichtet. Es wird daher selbstredend keinerlei Anspruch auf statistische Repräsentativität erhoben. Zwar wurde versucht, die Varianz zu gewährleisten und Personen aus verschiedenen *Peer-Groups* mit einzubeziehen, doch ließ es sich aus verschiedenen Gründen nicht vermeiden, dass den Daten eine *female-bias* innewohnt. Die meisten Interviews und informellen Gespräche wurden mit alleinstehenden oder geschiedenen Frauen im Alter zwischen 30 und 50 Jahren geführt. Die Perspektiven afroecuadorianischer

¹⁷ Die Interviews und Gespräche wurden allesamt auf Spanisch geführt.

¹⁸ Hinsichtlich Definition und Nomenklatur der verschiedenen Interviewarten besteht in der Literatur kein Konsens. In dieser Arbeit beziehe ich mich auf die Definitionen und Konzepte aus Kruse (2011).

Männer sowie akademisch gebildeter und älterer Menschen beiderlei Geschlechts sind in meinem *Sample* unterrepräsentiert. Die *female-bias* ist dem Umstand geschuldet, dass es sich generell als schwierig erwies, Männer als Gesprächs- und Interviewpartner zu finden, denn viele zeigten sich entweder meinem Forschungsvorhaben gegenüber uninteressiert oder sie waren berufstätig und kamen meist erst spät abends erschöpft nach Hause. In diesen Fällen beschränkte sich die Möglichkeit, afroecuadorianische Männer zu interviewen, meist auf die arbeitsfreien Sonn- und Feiertage. Von der Möglichkeit, die Ehefrauen in Abwesenheit ihrer Männer zu interviewen, sah ich angesichts des virulenten Machismo ab, da dies in den Augen vieler Bekannter einem Tabubruch gleichgekommen wäre. Das Pfingstlermilieu bildete diesbezüglich jedoch eine Ausnahme, denn bei den Erhebungen innerhalb des Pfingstlerfeldes überwog der Kontakt zu männlichen Akteuren. Dies erklärt sich aus der Hierarchie der von mir untersuchten Pfingstlerkongregation, in der die Mehrheit der Funktionäre Männer sind. Ihr religiöser Enthusiasmus bewog die männlichen Pfingstler dazu, mich für ihren Glauben zu gewinnen, woraus ein intensiver Kontakt resultierte.

Aufgrund des Themas der Arbeit stehen afrodeszendente Akteurinnen und Akteure selbstredend im Mittelpunkt und machen den 'Löwenanteil' des Datenpools aus. Daneben nutzte ich jedoch auch oftmals die Gelegenheit zu Gesprächen und Interviews mit Personen, die sich als *mestizos/-as* und *blancos/-as* bezeichnen, um so auch Außenperspektiven auf schwarze Subjektivität zu erheben. In sozioökonomischer Hinsicht sieht sich die überwiegende Mehrheit der an der Forschung beteiligten Personen der Unterschicht (*clase popular*) zugehörig. Einige von ihnen besuchten bzw. besuchen zwar die Universität, aber aufgrund ihrer oftmals prekären ökonomischen Situation und des strukturellen Rassismus, sehen sich auch viele schwarze Akademikerinnen und Akademiker nach wie vor als Teil der *clase popular*. Sie verfügen zwar über ein höheres kulturelles Kapital als die schwarzen und mestizischen Angehörige der Unterschicht, können dieses aufgrund der rassistischen Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt jedoch meist nicht in ökonomisches Kapital konvertieren.

Meine mestizische Gastfamilie stellt hinsichtlich des sozioökonomischen Status eine Ausnahme dar. Sie lebt zwar wie alle meine Bekannten in einer Marginalsiedlung, fühlt sich jedoch aufgrund ihres relativen Wohlstandes der unteren Mittelschicht (*clase media baja*) zugehörig. Der Kontakt zu Angehörigen der weißen Oberschicht bot sich nur gelegentlich, wie etwa bei Ausflügen ans Meer oder beim Besuch von exklusiven Sportclubs im Norden von Guayaquil. Die meiste Zeit der Feldforschung verbrachte ich jedoch in den Marginalsiedlungen im Süden der Stadt.

Generell waren alle an der Feldforschung beteiligten Personen mir gegenüber ausgesprochen aufgeschlossen und in der Regel gerne dazu bereit, ihren Alltag mit mir zu teilen. Vor allem der Umstand, dass ein weißer Europäer sich für den antischarzen Rassismus in Ecuador interessiert, wurde von vielen Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianern goutiert. Die meisten unterstützten mich bei der Feldforschung tatkräftig und stellten für mich oftmals in Eigeninitiative Kontakte zu Bekannten und Verwandten her. Um Reziprozität herzustellen, war ich stets darauf bedacht mich meinen Bekannten gegenüber erkenntlich zu zeigen. Dabei musste ich situativ abwägen: Die meisten freuten sich zwar über Bargeld; wenn jedoch bereits ein freundschaftliches Verhältnis bestand, wurde das Bargeld oftmals abgelehnt. In diesen Fällen organisierte ich Partys, bei denen ich die Kosten für Speisen und Getränke übernahm, oder ich kaufte Milchpulver, Nahrungsmittel oder Schulutensilien für die Kinder der Forschungsteilnehmerinnen. Einige Personen stellten an mich sehr hohe Erwartungen, die mir zum Teil überzogen und unrealistisch erschienen und die ich deshalb nach Kräften zu dämpfen versuchte. So hatten vor allem meine politisch engagierten Bekannten die Hoffnung, dass ich in Deutschland die soziale Marginalisierung und rassistische Diskriminierung der ecuadorianischen Schwarzen publik machen und Spendengelder für etwaige Projekte generieren könne. Einige Frauen äußerten mir gegenüber den Wunsch, Ecuador zu verlassen, und baten mich nach einem geeigneten deutschen Heiratspartner¹⁹ Ausschau zu halten. Im pfingstlerischen Milieu drängten mich einige Gläubige zur Konversion. Sie sahen in mir einen potentiellen Missionar, der von Gott geschickt wurde, um den Pfingstglauben ins nach ihrem Dafürhalten gottlose Europa zu tragen. Aufgrund dieser mir zugeschriebenen Rolle, begegneten mir die meisten Pfingstgläubigen Anfangs mit großen Enthusiasmus und Wohlwollen. Nachdem ich nach einigen Monaten jedoch immer noch nicht zum Pfingstglauben konvertiert war, zeigten sich einige Personen enttäuscht und äußerten dies in einer wachsenden Reserviertheit mir gegenüber. Viele der pfingstlerischen Forschungsteilnehmerinnen und -teilnehmer nahmen an meiner Resistenz gegenüber einer Konversion jedoch keinen Anstoß und sind mir zum Teil bis heute freundschaftlich verbunden.

Spätestens seit der *Writing Culture*-Debatte und der damit verbundenen reflexiven Wende in der Ethnologie erscheint die Reflexion der Forscherrolle unabdingbar. Wenn ein *gringo*, d.h. ein weißer Mann aus dem *Global North* innerhalb eines postkolonialen, *rassialisierten* Settings eine Feldforschung durchführt, erscheint die Reflexion der Forscherrolle sogar

¹⁹ Sie sind alle heterosexuell, weshalb hier nur die maskuline Form verwendet wird.

besonders dringlich. Im Folgenden soll daher reflektiert werden inwieweit mein Status als weißer Europäer die Forschungssituation beeinflusste.²⁰

Die afroamerikanische Ethnologin und Soziologin France Windance Twine (2000) weist daraufhin, dass die dem Forscher zugeschriebene *'rassistische'* Identität den Forschungsprozess entscheidend mitprägt. Twine führte in den 1990er Jahren in Brasilien eine Feldforschung zum Thema Rassismus durch und musste gleich zu Beginn ihres Aufenthaltes feststellen, dass ihr dunkler Phänotyp erheblichen Einfluss auf den Verlauf der Feldforschung nahm. Twine, die in Begleitung eines euroamerikanischen Mannes war, wurde von ihren afrobrasilianischen *'Informanten'* nicht als Forscherin wahrgenommen, sondern lediglich als bloßes *'Anhängsel'* ihres hellhäutigen Begleiters: *„I had expected to be treated as a professional researcher and was not prepared for the assumption by Brazilians of color that I was a maid, the illegitimate sister of my white partner, or his whore“* (Twine 2000: 3).

Laut Twine wird das Thema Rassismus bei der Ausbildung in den ethnographischen Feldforschungsmethoden nach wie vor sträflich vernachlässigt. Der Konnex von Rassismus und Phänotyp der forschenden Person sei ein Thema, das in den englischsprachigen Methodenlehrbüchern der neunziger Jahre, trotz aller Reflexivität bezüglich ungleicher Machtverhältnisse zwischen Forschenden und Erforschten, nach wie vor kaum Erwähnung finde. Twine insitiert deshalb, dass der *„racial identity“* der Forscherin bzw. des Forschers bei methodologischen Reflexionen über Feldforschungen Rechnung getragen werden müsse (ebd.: 5). Der von einigen vorgebrachten Forderung eines *„racial matching“* (ebd.: 7) der forschenden Person, demzufolge die Forscherin oder der Forscher *„insider“* sein müsse und die gleiche *'rassistische'* bzw. ethnische Identität wie die Untersuchten haben sollte, steht Twine jedoch kritisch gegenüber. Sie kritisiert, dass bei dieser Fokussierung auf die *'rassistische'* Identität andere Merkmale sozialer Differenzierung wie z.B. Alter, Geschlecht, sozialer Status, sexuelle Orientierung und Nationalität ausgeblendet würden (ebd.: 9).²¹ Ein weiterer Kritikpunkt ist die dem *„racial matching“* implizite Annahme, *„insider“* könnten *'wahrere'* und *'bessere'* Daten erheben als *„outsider“*. Vielmehr sei davon auszugehen, dass *„insider“* schlichtweg *andere* Daten generieren als *„outsider“* (ebd.: 14). Besonders offensichtlich werde die Unzulänglichkeit des *„racial matching“*, wenn man versuche dieses Konzept auf

²⁰ Bei den Ausführungen auf den Seiten 23 und 24 greife ich zum Teil auf Reflexionen aus meiner Magisterarbeit (Fendt 2009: 40-42) zurück, diese wurden jedoch ergänzt und überarbeitet.

²¹ Das *„racial matching“* könne sich sogar nachteilig auf den Verlauf der Feldforschung auswirken, wie der Fall der mexikanischen Soziologin Elisa Facio gezeigt hat. Facio forschte bei in Nordkalifornien lebenden Mexikanerinnen. Als eine *'Insiderin'*, die nicht gegen die kulturellen Normen ihrer Gruppe verstoßen durfte, war es für sie aufgrund der vorherrschenden Gendernormen nahezu unmöglich Männer zu interviewen (Twine 2000: 12).

Lateinamerika zu übertragen, wo „*racial subalterns*“ oftmals die *Blanqueamiento*-Ideologie²² verinnerlicht haben und deshalb die gleichen rassistischen Einstellungen wie Lateinamerikanerinnen und Lateinamerikaner mit hellem Phänotyp aufweisen. Auf eigene Erfahrungen in Brasilien rekurrierend, ist Twine sogar der Überzeugung, dass viele dunkelhäutige Brasilianerinnen und Brasilianer es sogar vorziehen würden von weißen Personen interviewt zu werden (ebd.: 16):

„Thus, rather than mistrusting a white researcher, racial subalterns in Brazil may be more likely to identify with them. My experience suggests that some Brazilians of color do not necessarily feel more comfortable discussing the topic of racism with those who resemble them racially. (...) Moreover, prestige hierarchies and the valorization of whiteness resulted in some Brazilians of color preferring to be interviewed by my white research partner” (ebd.).²³

Twines Erfahrungen in Brasilien lassen sich auch auf meine Feldforschungssituation in Guayaquil übertragen. Mein ‚Weißsein‘ spielte während meines Feldforschungsaufenthaltes in der Tat eine nicht unerhebliche Rolle und beeinflusste den Feldforschungsprozess in verschiedener Hinsicht. Grundsätzlich hatte ich nie den Eindruck aufgrund meines hellen Phänotyps eine Außenseiterrolle einzunehmen. Im Gegenteil hatte ich oftmals das Gefühl, dass mein Phänotyp und meine europäische Herkunft in den Augen meiner afroecuadorianischen und mestizischen Bekannten sehr prestigeträchtig sind und mir die Kontaktaufnahme sehr erleichterten. Die Menschen gingen auf mich zu und waren sehr daran interessiert, mit mir ins Gespräch zu kommen. Regelmäßig gab es Situationen in denen meine Präsenz in den Augen heterosexueller Frauen eine potentielle Chance zum *Blanqueamiento* darstellte: Oftmals kam es zu eher indirekten Avancen, bei denen afroecuadorianische Frauen meine in ihren Augen schmale Nase, meine blonden, glatten Haare sowie meine hellen Augen bewunderten und beiläufig darauf hinwiesen, dass ein Kind, welches aus der Verbindung zwischen mir und einer schwarzen Frau hervorgehen würde, wunderschön sei, da es wahrscheinlich ebenfalls ein schmale Nase und eine helle Haut hätte. In einigen Fällen äußerten afroecuadorianische Frauen auch direkt den Wunsch mit mir schlafen zu wollen. Insgesamt hatte ich den Eindruck durch mein ‚Weißsein‘ über ein hohes Maß an symbolischem Kapital zu verfügen. Aufgrund meiner europäischen Herkunft und meines Akademikerstatus wurde mir von den am Forschungsprozess beteiligten Personen zusätzlich

²² Auf die *Blanqueamiento*-Ideologie wird in Kapitel zwei ausführlich eingegangen.

²³ Twine zufolge glaubten ihr viele ihrer afrobrasilianischen Informanten nicht, dass sie eine US-Amerikanerin ist. Sie wurde für eine schwarze Brasilianerin gehalten, die sich als „Möchtegern-Amerikanerin“ ausgab. Sie galt als eine „*mulata struggling to become white*“ (Twine 2000: 19).

ein immenses kulturelles Kapital zugesprochen, was sich unter anderem in der Beurteilung meiner Sprachkompetenz äußerte. Trotz meines ausländischen Akzentes wurde mein Spanisch in den Marginalsiedlungen Guayaquil per se als korrekt und teilweise sogar als normativ angesehen, denn oftmals erlebte ich, dass Bekannte nach den richtigen Worten bzw. den richtigen Begriffen suchten, um einen Sachverhalt auszudrücken und sich dabei an mich wandten, damit ich ihnen bei der Wortfindung behilflich sei.²⁴

Mein Status als weißer, europäischer Mann scheint letztlich auch ein wichtiger Grund dafür zu sein, dass die Mehrheit der an der Forschung involvierten Personen alleinstehende Frauen sind. Eine hellhäutige Feldforscherin hätte wahrscheinlich ganz 'andere' Daten generiert als ich, denn einer Frau aus dem *Global North* wäre es mit hoher Wahrscheinlichkeit leichter gefallen Kontakte zu heterosexuellen afroecuadorianischen Männern herzustellen. Feldforscherinnen und Feldforscher mit dunklem Phänotyp hätten wahrscheinlich ebenfalls einen sehr unterschiedlichen Zugang zum Feld, wie Twine (2000) betont. Diesen Umstand erkannte auch meine Bekannte Kelma, die mich in einem Gespräch auf die Grenzen meiner Forschung aufmerksam machte, indem sie zwar mein Forschungsvorhaben ausdrücklich lobte, mich jedoch darauf hinwies, dass ich das 'Schwarzsein' am eigenen Leib erfahren müsse, um zu einem 'wirklich' adäquaten Verständnis desselben zu gelangen: „Du müsstest dich eigentlich schwarz anmalen, um zu erfahren, wie es sich wirklich anfühlt, in Guayaquil schwarz zu sein.“²⁵

²⁴ Beim Kontakt mit Angehörigen der weißen Oberschicht erfuhren jedoch mein „*racist symbolic capital*“ (Hund 2010a) sowie mein kulturelles Kapital eine starke Relativierung. Diese empfanden mich hinsichtlich meines sozioökonomischen Status als gleichwertig bzw. als unterlegen, was sich auch darin äußerte, dass sie kein Problem darin sahen meine Spanischkenntnisse zu thematisieren und zu qualifizieren.

²⁵ Span. Orig.: „*Tendrias que pintarte de negro para experimentar lo que realmente se siente ser negro en Guayaquil.*“

2 Afro-Ecuador: Konzeptionelle Annäherungen

In diesem Kapitel soll zunächst ein kursorischer Überblick über die mittlerweile fast ein halbes Jahrtausend währende Präsenz afrodeszendenter Menschen in Ecuador gegeben werden. Daran anschließend soll auf die Formierung *rassifizierter* Subjektpositionen während der Kolonialzeit eingegangen und gezeigt werden, wie die dort angelegte *Veränderung* und Marginalisierung schwarzer Menschen sich in den postkolonialen *Nation-Building*-Ideologien (*Mestizaje* und *Blanqueamiento*) des 19. und 20. Jahrhunderts fortsetzte und den als *negros/-as* klassifizierten Personen den Status der „*ultimate Others*“ (Rahier 2003) zuwies. Darüber hinaus soll die Spezifität des lateinamerikanischen Rassismus erläutert und mögliche Gründe für dessen Persistenz erörtert werden. Abschließend wird die rezente ecuadorianische Adaption des Multikulturalismus-Diskurses dargestellt und diskutiert, inwiefern diese das koloniale Erbe des Rassismus infrage stellt.

2.1 461-Jahre Afro-Ecuador: Bemerkungen zu Geschichte und Kultur

In diesem Abschnitt soll ein historischer Abriss über die Geschichte und die kulturellen Praktiken der afrodeszenten Bevölkerung Ecuadors²⁶ gegeben werden. Dies erscheint notwendig, da die Geschichte, und vor allem die kulturellen Praktiken der schwarzen Bevölkerung, einen wichtigen Bezugspunkt für die in Kapitel 5 beschriebenen identitätspolitischen Strategien der schwarzen Aktivistinnen und Aktivisten bilden.

In der Einleitung seines viel beachteten Buchs *Afro-Latin America* (2004) nimmt der Historiker und Lateinamerikanist George Reid Andrews eine Definition des Konzeptes *Afro-Latin America* vor, der zufolge alle lateinamerikanischen Staaten, in denen mindestens fünf bis zehn Prozent der Bevölkerung als Nachkommen von Afrikanerinnen und Afrikanern gelten, zu Afro-Lateinamerika gehören. Dieser prozentuale Bevölkerungsanteil sei notwendig, um das kulturelle und gesellschaftliche Leben dieser Länder entscheidend und nachhaltig mitzugestalten. Der Andenstaat Ecuador, dessen afrodeszendenten Bevölkerungsanteil aktuell 7,2 Prozent²⁷ beträgt, ist laut Andrews seit Jahrhunderten ein fester Bestandteil Afro-Lateinamerikas (Andrews 2004: 4).

²⁶ Die Termini Afroecuadorianer bzw. Afroecuadorianerinnen (span. *afroecuadoriano* bzw. *afroecuadoriana*) werden überwiegend in gebildeten Kreisen verwendet. Viele schwarze Ecuadorianerinnen und Ecuadorianer verwenden diesen Begriff jedoch nicht zur Selbstbezeichnung, sondern präferieren die Begriffe *negro/-a* und *moreno/-a* sowie neuerdings auch *afro*. Für eine detaillierte Diskussion der ethnischen Nomenklatur in Guayaquil sei auf das Kapitel (4.1.1) verwiesen.

²⁷ Der Zensus im Jahr 2010 ergab, dass sich 7,2 Prozent der ecuadorianischen Bevölkerung, also knapp über eine Million Menschen, sich als *afrodescendientes* bzw. *negros/-as* identifizieren (vgl. www.inec.gob.ec). Bis dato wurde die Zahl der Afroecuadorianer von der Wissenschaft jedoch als niedriger eingeschätzt. Quiroga und

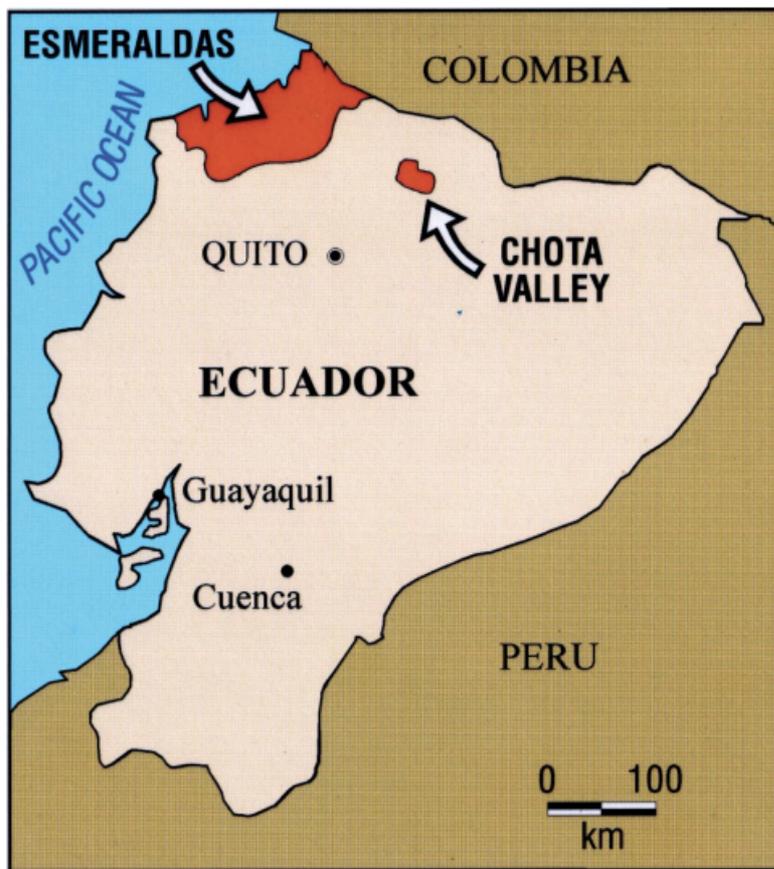


Abb.1: Afro-Ecuador (Rahier 2011: 504).

Der Beginn der afroecuadorianischen Geschichte fällt mit den spanischen Versuchen einer kolonialen Durchdringung des heutigen Ecuadors zusammen und wird auf das Jahr 1553 datiert (Antón 2007: 127). In jenem Jahr erlitt ein Sklavenschiff auf dem Weg von Panama nach Callao (Peru) vor der Küste von Esmeraldas Schiffbruch, wobei es 23 Afrikanerinnen und Afrikanern²⁸ gelang, die Sklavenhändler zu überwältigen und an Land zu fliehen. Angeführt vom 'hispanisierten' Afrikaner Alonso de Illescas²⁹ (ca. 1528-1590er) beherrschte die Gruppe bald die gesamte Region Esmeraldas und gründete dort *palenques*³⁰ (Quiroga/Whitten 1998: 79f.). Dem Afrikaner, den der Historiker Charles Beatty Medina als einen die Transkulturalität des *Black Atlantic* geradezu prototypisch verkörpernden „Atlantic

Whitten schätzen die Zahl der schwarzen Menschen in Ecuador auf ca. 700.000 (Quiroga/Whitten 1998: 86). In einer rezenten Studie schätzt der afrokolumbianische Soziologen Jhon Antón Sánchez die Zahl der *afroecuadorianos/-as* auf 604.000 (Antón 2009: 95).

²⁸ Laut dem Historiker Charles Beatty Medina (2010) stammten die 23 geflohenen Sklavinnen und Sklaven aus der Senegambia-Region.

²⁹ Alonso de Illescas wurde in Westafrika geboren und in seiner Kindheit auf die Kapverdischen Inseln verschleppt. Seine Kindheit und Jugend verbrachte er in Sevilla, wo er der wohlhabenden Illescas-Familie als Sklave dienen musste. Nachdem Alonso de Illescas ca. 17 Jahre in Sevilla gelebt hatte, wurde er von seinen Herren in die Karibik entsandt, um dort bei Geschäften behilflich zu sein. Von der Karibik aus reiste er nach Panama und nach Peru (Beatty Medina 2010: 9ff.). Der Afrikaner spielt bei den rezenten afroecuadorianischen Identitätspolitik eine prominente Rolle und gilt in den Augen der meisten schwarzen Aktivistinnen und Aktivisten als der erste afrodeszendente Nationalheld des Landes.

³⁰ *Palenques* ist in Ecuador und Kolumbien die Bezeichnung für Dörfer, die von geflohenen Sklavinnen und Sklaven (*cimarrones*) gegründet wurden.

Creole“ (Beatty Medina 2010: 9) bezeichnet, gelang es durch Kämpfe und Allianzen mit der indigenen Bevölkerung weite Teile von Esmeraldas zu unterwerfen und dort „*the earliest Afro-indigenous American republic*“ (Whitten 2005: 3) zu etablieren.³¹ Als Alonso de Illescas Ende des 16. Jahrhunderts starb, setzten dessen Söhne seine Politik der afro-indigenen Allianzen fort.



Esmeraldas Embassadors. This painting by Andrés Sánchez Gallque has been the subject of much controversy for over four hundred years. THE ART ARCHIVE/AMERICAN MUSEUM MADRID.

Abb. 2: „Three Zambo Lords“ (Whitten 2008a: 221).

Das obige Gemälde³² stammt aus dem Jahr 1599 und veranschaulicht die afro-indigene Dominanz in Esmeraldas während des 16. Jahrhunderts. Laut Norman Whitten zeigt es „*three Zambo*³³ *Lords from the Zambo Republic of Esmeraldas (northwest Ecuador) who trekked up the Andes to Quito to pay homage to the Spanish crown*“ (Whitten 2008a: 221).

Die drei dargestellten afro-indigenen Führer spielten bei Verhandlungen mit den Kolonialherren ihr ganzes politisches Geschick aus. Sie erlaubten diesen zwar die Entsendung katholischer Missionare und unterwarfen sich formell der spanischen Krone, doch im Gegenzug durfte die afrodeszendente Bevölkerung von Esmeraldas ihren semi-autonomen Status behalten und war von der Tributpflicht entbunden (Miranda 2005: 43). Im 17. Jahrhundert unternahmen die Spanier³⁴ noch mehrere Versuche die Region zu unterwerfen, doch Tropenkrankheiten, die Unwegsamkeit des Geländes und die Guerilla-Taktik der afro-

³¹ Im Jahr 1577 wurde Alonso de Illescas vom Emissär der *Audiencia* Quito sogar zum ersten Gouverneur der Provinz Esmeraldas ernannt (Brenner 2007: 177).

³² Das Bild hängt heute im *Museo de Americas* in Madrid. Es wurde von einem indigenen Künstler gemalt, der sich europäischer Maltechniken bediente (Whitten 2008a: 221).

³³ Die ethnische Kategorie *zambo/zamba* wurde während der Kolonialzeit als Bezeichnung für Personen afrikanischer und indigener Abstammung verwendet (vgl. Whitten 2008a; Whitten 2008b).

³⁴ Hier wird die maskuline Form verwendet, da die Eroberungsfeldzüge in Esmeraldas nach meinem Kenntnisstand ausschließlich von Männern durchgeführt wurden.

indigenen Bevölkerung ließen sämtliche spanische Unternehmungen scheitern (Brenner 2007: 177).

Als im 18. Jahrhundert in der Grenzregion zwischen Ecuador und Kolumbien Goldvorkommen entdeckt wurden, und die Kolonialherren in der Folge tausende von schwarzen Sklavinnen und Sklaven in die Region brachten, setzte eine zweite Zuwanderungswelle nach Esmeraldas ein, denn vielen Menschen, die größtenteils aus der Region des heutigen Senegal sowie aus Kongo und Angola stammten, gelang die Flucht in die dortigen *palenques*³⁵ (ebd.: 178).

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts beteiligten sich viele an der Unabhängigkeitsbewegung Simon Bolívars. Durch Bolívars *Decreto de Emancipación* wurden alle afrodeszendenten Personen, die sich an den antispanischen Kriegen beteiligten, aus der Sklaverei entlassen. In der Folge kam es zur Zuwanderung einer großen Zahl von Afrovenezolanerinnen und Afrovenezolanern, die von Juan José Flores, einem Leutnant aus Bolívars Armee, nach den Kriegen dazu ermutigt wurden, sich an der Küste von Esmeraldas anzusiedeln (Whitten 1974: 75).

Die Präsenz von afrikanisch-stämmigen Menschen beschränkte sich jedoch nicht nur auf die Region Esmeraldas. Auch in anderen Regionen der *Audiencia* Quito gab es *afrodescendientes*. Neben dem Chota-Tal nördlich von Quito, in dem die Jesuiten bis zu ihrer Ausweisung im Jahr 1740 auf Sklavenarbeit beruhende Haziendas unterhielten, gab es auch in Loja und Guayaquil³⁶ schon seit Beginn der Kolonialzeit afrikanische Sklavinnen und Sklaven, die zur Arbeit in den Gold- und Silberminen sowie auf den Plantagen gezwungen wurden (ebd.: 81f.).

Auch wenn es in Guayaquil bereits seit der frühen Kolonialzeit Menschen afrikanischer Abstammung gab, war deren Präsenz bis weit ins 20. Jahrhundert relativ gering. Erst in den 1970er Jahren stieg die Zahl der in Guayaquil lebenden *afrodescendientes* aufgrund dramatischer sozioökonomischer Veränderungen rasant an (vgl. Rahier 1998). Diese sozioökonomischen Transformationsprozesse, die dazu führten, dass heute die Mehrheit der afrodeszendenten Bevölkerung in Guayaquil lebt (Rahier 2011: 504), sollen im Folgenden skizziert werden:³⁷

³⁵ Die historische Forschung geht davon aus, dass Mitte des 18. Jahrhunderts etwa 2000 Menschen in Esmeraldas lebten, die mehrheitlich afrikanischer Herkunft waren und afrikanische Sprachen sprachen (Brenner 2007: 178).

³⁶ Zur Präsenz afrikanischer Sklavinnen und Sklaven im kolonialen Guayaquil siehe Chaves (1998).

³⁷ Bei den Ausführungen auf den Seiten 31 und 32 beziehe ich mich auf Vorarbeiten aus Fendt (2009: 5-9), die jedoch überarbeitet und zum Teil stark modifiziert wurden.

Wie in den meisten anderen lateinamerikanischen Staaten war auch in Ecuador bis zum Ende der 1970er Jahre ein staatlich gelenktes Wirtschaftswachstum das ökonomische Leitparadigma (Andrews 2004: 191; Acosta 2004). Der Staat gerierte sich als Motor der wirtschaftlichen Modernisierung und forcierte die Transformation der esmeraldenischen Subsistenzwirtschaft hin zu einer marktorientierten, kapitalistischen Produktionsweise. Für die schwarzen Kleinbäuerinnen und -bauern in Esmeraldas hatten diese Reformen dramatische Auswirkungen, denn viele *campesinos/-as* verloren ihr Land und mussten agrarkapitalistischen, 'effizienter' produzierenden Unternehmen weichen (Andrews 2004: 193). Der industrialisierte Agrarkapitalismus war jedoch nicht die einzige existenzielle Bedrohung für die *afrodescendientes*. In der Region wurden zudem im großen Stil die Entwaldung und der Bergbau vorangetrieben, woraus die rapide Zerstörung der Regenwälder des Pazifiktieflandes, welche seit vielen Generationen die Basis der Subsistenzwirtschaft der schwarzen und indigenen Bevölkerung darstellten, resultierte. Das gerodete Land wurde von den Holzfirmen an Weiße und *mestizios/-as* aus dem Hochland verkauft und von diesen in lukrative Farmen respektive Plantagen umgewandelt (Speiser 1989: 31-37; Andrews 2004: 192). Norman Whitten, der während der Zeit der sozioökonomischen Transformation von Subsistenzwirtschaft zur kapitalistischen Produktionsweise eine Feldforschung in Esmeraldas durchführte, konstatiert, dass die meisten *afroesmeraldeños/-as* von der Ausweitung des kapitalistischen Sektors kaum profitierten. Vielmehr war das Gegenteil der Fall: „*It became quite clear, that the more prosperous a given area, the greater the black concentration in the poverty zones*“ (Whitten 1974: xiii). Als Folge dieses Modernisierungsprozesses kam es zur ersten großen Massenmigration nach Quito, Esmeraldas-Stadt und vor allem Guayaquil.

Aufgrund der hohen Auslandsschulden und der Stagnation der wirtschaftlichen Entwicklung sahen die politischen und ökonomischen Eliten des Landes den Staat seit Beginn der 1980er Jahre zunehmend als Hemmschuh für die ökonomische Entwicklung und forcierten deshalb einen wirtschaftspolitischen Paradigmenwechsel hin zu einer neoliberalen Wirtschaftspolitik. Es wurde eine drastische Reduktion der Staatsquote sowie die Implementierung der von der Weltbank und vom IWF geforderten, neoliberalen und marktradikalen Reformen forciert (Acosta 2004). Von diesen Reformen profitierten jedoch fast ausschließlich die hellhäutigen, sozioökonomisch ohnehin besser gestellten Bevölkerungssegmente (Andrews 2004: 194). Für die afrodeszendente Bevölkerung von Esmeraldas verschärfte sich die ohnehin schon prekäre sozioökonomische Situation noch zusätzlich, und viele *afroesmeraldeñas* und *afroesmeraldeños* sahen sich deshalb abermals gezwungen in die urbanen Zentren des Landes (vor allem nach Guayaquil) zu migrieren (Rahier 1998: 421).

Ende der neunziger Jahre kam es dann aufgrund dieser neoliberalen Reformen zu einer dramatischen Zuspitzung der sozioökonomischen Situation. Im Zeitraum von 1998 - 2000 fiel das Bruttoinlandsprodukt von 19,71 Milliarden Dollar auf 13,64 Milliarden Dollar, während gleichzeitig das pro Kopf BIP von 1619 Dollar auf 1079 Dollar (-33%) zurückging. Die Bruttolöhne sanken im Jahr 1999 um 23 Prozent und die Inflationsrate betrug 52 Prozent. Laut der UNICEF erlebte das Land eine in Lateinamerika in diesem Ausmaß noch niemals da gewesene Welle der Massenverarmung. Die Zahl der unter der Armutsgrenze lebenden Menschen stieg von 3,9 Millionen im Jahr 1995 auf 9,1 Millionen im Jahr 2000. Die Zahl derjenigen, die in extremer Armut lebten, stieg im selben Zeitraum von 2,1 Millionen auf 4,5 Millionen (Acosta 2004: 196).³⁸ Die Folge dieser dramatischen Wirtschaftskrise war eine riesige Emigrationswelle, sodass im Jahr 2004 sieben bis zehn Prozent der ecuadorianischen Bevölkerung, meist ohne Aufenthaltsgenehmigung,³⁹ im Ausland (überwiegend in den USA, Spanien und Italien) lebte. Die regelmäßigen Überweisungen der im Ausland lebenden Ecuadorianerinnen und Ecuadorianer sind laut Norman Whitten für ihr Herkunftsland von erheblicher wirtschaftlicher Bedeutung und stellten zu Beginn des 21. Jahrhunderts, nach den Öleinahmen, den zweitgrößten Posten des BIP dar (Whitten/Whitten 2011d: 130).

Diese ökonomische Entwicklung führte nicht nur zu einer großen Emigrationswelle, sondern auch zu einer gewaltigen Binnenmigration. Vor allem die schon vorher sozioökonomisch marginalisierten *afroesmeraldeñas* und *afroesmeraldeños* waren von der Wirtschaftskrise besonders stark betroffen⁴⁰ und migrierten abermals in großer Zahl nach Guayaquil. Die genaue Zahl der gegenwärtig in Guayaquil lebenden *afrodescendientes* ist nicht bekannt. Laut dem afrokolumbianischen Soziologen Jhon Antón Sánchez beträgt der Anteil der in Guayaquil lebenden *afrodescendientes* ca. 45 Prozent an der afroecuadorianischen Gesamtbevölkerung (Antón 2009: 100). Andere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler schätzen die Zahl der in Guayaquil lebenden afrodeszendenten Menschen weitaus höher. So geht der Ethnologe Jean Rahier Muteba in einer rezenten Publikation davon aus, dass bereits weit über 50 Prozent der *afroecuatorianas/-os* in Guayaquil leben (Rahier 2011: 504).

³⁸ Da der Sucre stark an Wert verlor, erwogen ecuadorianische Politikerinnen und Politiker die Möglichkeit einer 'Dollarisierung' (Acosta 2004: 198f.). Trotz heftigen Widerstandes wurde der Dollar im Jahr 2000 zu einem Wechselkurs von 25000 Sucres pro Dollar vom damaligen Präsidenten Gustavo Noboa Bejarano eingeführt. Die Mehrheit der Armen verdiente zu diesem Zeitpunkt ca. 30000 Sucres täglich. Diejenigen Personen, die ein Bankkonto hatten, verloren ca. 75 Prozent ihrer Ersparnisse (ebd.: 52f.).

³⁹ Ca. 70 Prozent der im Ausland lebenden *ecuatorianos/-as* hatten im Jahr 2004 keine Aufenthaltsgenehmigung (Whitten 2004: 452).

⁴⁰ Rezente Studien zeigen, dass die afroecuadorianische Bevölkerung von Armut und sozioökonomischer Exklusion überproportional stark betroffen ist (vgl. Antón 2009). Analphabetismus und Kindersterblichkeit sind überdurchschnittlich hoch. 81 Prozent der *afrodescendientes* leben unter der Armutsgrenze (Katerí 2013: 76, 79).

Da neben der Geschichte auch die kulturellen Praktiken der afrodeszendenten Bevölkerung bei den in Kapitel 5 beschriebenen identitätspolitischen Bemühungen eine wichtige Rolle spielen, sollen diese abschließend kurz skizziert werden.

In der Literatur stehen sich tendenziell essentialistische und sozialkonstruktivistische Ansätze gegenüber. Vor allem die (wenigen) ecuadorianischen Publikationen zeichnen sich durch eine essentialistische Stoßrichtung aus. Als Beispiel für diese essentialistischen Definitionsversuche, die wohl dem politisch-aktivistischen Engagement der Autorinnen und Autoren geschuldet sind, soll exemplarisch der Ansatz des afroecuadorianischen Kulturwissenschaftlers Franklin Miranda skizziert werden: Miranda bezeichnet in seinen Arbeiten die Region Esmeraldas als die Wiege der „*afroecuadorianidad*“ (Miranda 2005: 41). Dort bilde eine „afrikanische Matrix“ („*matriz africana*“) (ebd.: 33), die Grundlage der ‚afroecuadorianischen Identität‘, von welcher aus Elemente aus anderen kulturellen Kontexten angeeignet würden (ebd.: 16). Als wichtige Merkmale der ‚afroecuadorianischen Kultur‘ hebt Miranda die Polygamie und die Matrifoklität hervor (ebd.: 50f.). Auch dem Tanz misst Miranda eine besondere Bedeutung bei, da dieser Ausdruck der Lebensfreude und der Freiheitsliebe der *afrodescendientes* sei. Als besonders erwähnenswert erachtet der Kulturwissenschaftler ferner die reichhaltige orale Tradition der Region, da sich darin eine genuin afrikanische Kulturtechnik manifestiere (ebd.: 52).

Aus einer sozialkonstruktivistischen Perspektive muten Mirandas Definitionsversuche problematisch an: Mirandas Verweis auf eine vermeintlich authentisch afrikanische Matrix als Grundlage afroecuadorianischer Kultur erscheint geradezu wie eine Re-Aktualisierung der Ethnologie Melville Herskovits, bei der die Suche nach zeitlosen authentischen ‚Afrikanismen‘ im Mittelpunkt stand. Sozialkonstruktivistisch orientierte Kulturwissenschaftler wie Norman Whitten sehen in der ‚afroesmeraldenischen Kultur⁴²‘ dagegen ein idealtypisches, wissenschaftliches Konstrukt mit dem jahrhundertlange, transkulturelle Prozesse, die zu einer ‚Amalgamierung‘ westafrikanischer, indigener und europäischer Kulturpraktiken geführt haben, auf den Begriff gebracht werden (vgl. Whitten 2005; Quiroga/Whitten 1998; De Robles 2007: 81). Norman Whitten interessiert sich weniger für vermeintlich authentisch afrikanische Wurzeln, sondern vielmehr für die Kreativität der Akteurinnen und Akteure, die verschiedene Praktiken und Traditionen auf einzigartige Weise miteinander verwoben hätten.

⁴¹ Eine genaue Beschreibung dieser ‚afrikanischen Matrix‘ bleibt Miranda allerdings schuldig.

⁴² Wenn im weiteren Verlauf der Arbeit von der ‚afroesmeraldenischen Kultur‘ die Rede sein wird, dann in einem sozialkonstruktivistischen Sinne. Das Label dient zur Benennung der jahrhundertlangen, immer noch fortdauernden, transkulturellen Prozesse, die zu einer ‚Verschmelzung‘ westafrikanischer, indigener und europäischer Kulturpraktiken geführt haben (vgl. Whitten 2005; Quiroga/Whitten 1998).



Abb. 3: Marimbagruppe aus Esmeraldas. Foto: Margarita Muyudumbay

Die Musik und die religiösen Praktiken gelten in der sozialkonstruktivistisch orientierten Forschung als diejenigen Bereiche, in denen die kulturelle Differenz der afrodeszendenten Bevölkerung am stärksten zum Tragen kommt. Von zentraler Bedeutung ist hierbei die *Marimba*, die spätestens für den Beginn des 19. Jahrhunderts in Ecuador nachweisbar ist. Die *Marimba* ist ein ursprünglich aus Westafrika stammendes Schlaginstrument aus Holz und ähnelt einem Xylophon (Brenner 2007: 176f.). Sie wird in der Regel von einem Mann gespielt und von *cununos* (Conga-Trommeln, die in der Vertikale gespielt werden), *guasás* (mit schwarzen Bohnen und Mais gefüllte Bambusrohre) und einer *bombo* (große Basstrommel) begleitet. Dazu wird getanzt, und es werden meist improvisierte Lieder gesungen, die in der Regel keine religiöse Bedeutung haben (Quiroga/Whitten 1998: 87). Der Mann der auf der Marimba spielt, fungiert gleichzeitig als Sänger (*glosador*). Den Gegenpart spielen die *respondedoras*, wobei es sich hier um zwei bis drei Frauen handelt, die auf den *glosador* antworten und den Gesang dabei mit *guasas* rhythmisch unterstützen (Whitten 2005: 12).

Im religiösen Leben der *afroesmeraldeñas* und *afroesmeraldeños* spielen die *arullos* eine wichtige Rolle. Mit dem Terminus *arullo* werden Rituale bezeichnet, die Heiligen oder einer Inkarnation von Maria gewidmet sind.⁴³ Die *arullos* werden traditionell von Frauen organisiert, die generell mit der Organisation aller religiösen Rituale betraut sind. Zur Vorbereitung der *arullos* bitten die Frauen in der Regel einen Mann, einen Schrein für den oder die Heilige(n) zu bauen. Der Bau des Schreins wird dabei vom Gesang eines Frauenchors begleitet. Neben den *maracas* (Rasseln) kommen bei den *arullos*, die meist die ganze Nacht dauern, auch das *cununo* und das *bombo* zum Einsatz (Rahier 1999c: 299). Viele

⁴³ Die populärsten Heiligen der Region Esmeraldas sind *San Antonio*, *San José*, *la Virgen de Fátima* und *la Virgen del Carmen* (Rahier 1999c: 299).

Teilnehmer der *arullos* sind der Überzeugung, dass durch das Trommeln und die Gesänge die Geister der Heiligen die Welt der Lebenden 'betreten' (Quiroga 2004: 156). Während der *arullos*, die Quiroga als „*rituals to open portals to heaven*“ (ebd.) bezeichnet, sind oftmals auch *curanderas* (Heilerinnen) anwesend, die versuchen durch diese Rituale ihre Heilkräfte zu erneuern (ebd.). Neben den *arullos* spielen auch die *chigualos* im rituellen Leben der *Afroesmeraldeñas/-os* eine wichtige Rolle. Hierbei handelt es sich um die Totenwache für ein verstorbene Kind. Durch Gesänge, die vom *bombo* rhythmisch untermalt werden, sollen Dämonen vertrieben und sichergestellt werden, dass Heilige und Engel auf die Erde kommen, um die Seele des Kindes auf dem Weg in den Himmel zu begleiten (Quiroga/Whitten 1998: 86).⁴⁴

Nach diesem kursorischen Überblick über die Geschichte und einige kulturellen Praktiken soll im folgenden Abschnitt die Genese der *rassisierten* Subjektpositionen in Ecuador dargestellt werden.

2.2 Genese und Etablierung rassistischer Subjektregimes in Ecuador

Im folgenden Abschnitt sollen die jahrhundertelangen Diskurse und Praktiken der *Veränderung* schwarzer Menschen dargestellt werden. Dabei wird gezeigt, dass die aus der frühen Kolonialzeit stammenden Diskurse und Ideologien, die zur '*rassischen*' Markierung und Inferiorisierung afrodeszendenter Ecuadorianerinnen und Ecuadorianer geführt haben, auch in der nachkolonialen Zeit den soziokulturellen Status schwarzer Menschen determinierten und bis heute wirkmächtig sind.

Wer über Subjektivierungsweisen afrodeszendenter Menschen in den Americas forscht, kommt nicht umhin, der Differenzkategorie '*race*'⁴⁵ bzw. '*raza*' einige Aufmerksamkeit zu schenken. Denn auch wenn in den Kultur- und Sozialwissenschaften heute Konsens darüber herrscht, dass es sich beim Konzept '*raza*' um ein soziales Konstrukt ohne jegliche biologischen Grundlage handelt (vgl. Wade 1997: 13; Wade 2010; Beer 2002: 46; Miles 1991), spielt der Begriff im ecuadorianischen Alltagsleben nach wie vor eine enorme Rolle. Es handelt sich um ein wirkmächtiges *folk concept*, mit dem Akteurinnen und Akteure Lebenschancen, soziales Handeln und strukturelle Ungleichheit erklären. Um zu einem besseren Verständnis dieses *folk concepts* zu gelangen, soll zunächst auf die ideengeschichtliche Genealogie des '*Rasse*'-Begriffs eingegangen und daran anschließend

⁴⁴ Auf die komplexen kosmologischen Vorstellungen der *afrodescendientes* kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, da sie für den weiteren Verlauf der Arbeit keine Rolle spielen. Für eine detaillierte Darstellung siehe Quiroga (2004).

⁴⁵ Die Begriffe '*race*', '*raza*' und '*Rasse*' werden im Folgenden als Synonyme verwendet.

aufgezeigt werden, welche gesellschaftliche Folgen aus der *Rassifizierung* der sozialen Beziehungen in Ecuador resultierten.

Laut dem Rassismustheoretiker Wulf D. Hund wurde der Begriff '*raza*' als Kategorie zur Klassifikation von Menschen erstmals zu Beginn der frühen Neuzeit auf der iberischen Halbinsel im Kontext der „*Limpieza de Sangre*“-Politik⁴⁶ verwendet. Entgegen dem heutigen Verständnis hob der Terminus zunächst nicht auf sichtbare körperliche Unterschiede ab, sondern diente zur Beschreibung ethnoreligiöser Differenzen (Hund 2010b: 58). Das englische Äquivalent '*race*' tauchte erstmals zu Beginn des 16. Jahrhunderts auf. Auch in Großbritannien wurde der Terminus zunächst jedoch nicht mit körperlichen Merkmalen in Verbindung gebracht, sondern im Sinne von *lineage* verwendet. Als '*race*' galt demnach eine Gruppe von Menschen, die ihre genealogische Herkunft auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückführte (Wade 2010: 5). In Kongruenz zu biblischen Aussagen wurde bei Reflexionen über menschliche Differenz stets von einem gemeinsamen Ursprung aller Menschen ausgegangen. Menschen aus dem subsaharischen Afrika galten als Abkömmlinge von Noahs Sohn Ham, deren 'Schwarzsein' als Gottes Strafe für die Sündhaftigkeit Hams gedeutet wurde (Manning 2009: 139).

Im 18. Jahrhundert setzte ein Boom der biologischen Taxonomien ein, und wissenschaftliche Diskurse über menschliche Differenz traten zunehmend an die Stelle von religiösen Erklärungen. Besonders folgenreich waren diesbezüglich die Arbeiten des Botanikers und Zoologen Carl Linnaeus, der die Unterschiede zwischen schwarzen und weißen Menschen in der Natur begründet sah und die These vertrat, dass es sich bei asiatischen, europäischen und afrikanischen Menschen um verschiedene Subspezies handle (ebd.: 140-144). Der Begriff '*Rasse*' erfuhr dadurch eine semantische Verschiebung und wurde zu einer biologischen Kategorie (Hund 2007: 11), der bei der Reflexion über menschliche Unterschiede nun eine zentrale Bedeutung zukam (Miles 1998: 10). Die europäischen Rassentheoretiker unterteilten die Menschheit nun anhand körperlicher Merkmale in '*Rassen*' und stellten zwischen somatischen Merkmalen und den vermeintlichen kulturellen Fähigkeiten eine Verbindung her⁴⁷ (Hund 2010b: 66). Die Beziehungen zwischen den '*Rassen*' galten aufgrund der ihnen angeblich angeborenen, biologischen und kulturellen Eigenschaften als determiniert: Während die außereuropäischen Gesellschaften als irrational, unästhetisch und intellektuell minderbemittelt deklariert wurden, setzten die Europäer sich selbst an die Spitze der

⁴⁶ Bei der „*limpieza de sangre*“ wurde zwischen 'reinen' Christen ohne jüdische bzw. muslimische Vorfahren und „unreinen“, d.h. konvertierten Christen unterschieden (vgl. Hering Torres 2011).

⁴⁷ Die Rassentheoretikerinnen und -theoretiker nahmen beispielsweise an, dass ein Zusammenhang zwischen der Schädelgröße und der Intelligenz besteht (Miles 1998: 10).

'Rassenhierarchie' und erklärten ihr 'Weißsein' zur intellektuellen, kulturellen und ästhetischen Norm⁴⁸ (Hall 2004: 130; Sanjek 1996: 462; Wade 1997: 9; Mullings 2005: 680). Durch die Hierarchisierung der als 'Rassen' klassifizierten Gruppen war somit der Grundstein für den Rassismus gelegt, den die Ethnologin Bettina Beer wie folgt definiert:

„'Rassismus' ist eine kulturelle, auf der Annahme der Existenz von 'Rassen' basierende Vorstellung und Überzeugung, die aufgrund der verallgemeinernden und wertenden Verbindung von Rassenzugehörigkeit und psychischen, geistigen oder kulturellen Eigenschaften Hierarchien herstellt“ (Beer 2002: 54).

Der Soziologe Wulf D. Hund betont, dass jeglicher Form von Rassismus stets ein dialektischer Prozess innewohnt, denn zum einen werde durch den 'Rasse'-Begriff eine „illusorische Gemeinschaftlichkeit“ (Hund 2007: 120) einer sozioökonomisch stratifizierten Gruppe gestiftet, und zum anderen werde eine „amorphe Identität“ (ebd.) des bzw. der 'Anderen' erzeugt. Die eigene Gemeinschaftlichkeit sei deshalb illusionär, weil sie nicht auf eine reale Teilung von Ressourcen, Macht und Ansehen abziele. Vielmehr sei das Gegenteil der Fall, denn die bestehende soziale Ungleichheit innerhalb der eigenen Gruppe bestehe nicht nur fort, sondern werde sogar zusätzlich stabilisiert (Hund 2010b: 66ff.). Gleichzeitig bleibe die Identität der 'Anderen' amorph, da ihre interne Heterogenität eingeebnet und auf ein paar Stereotypen reduziert werde (Hund 2007: 120). Hinsichtlich des europäischen Kolonialismus erfüllte der Rassismus laut Hund folgende zwei Funktionen: Zum einen diene die Hierarchisierung von 'Rassen' der Legitimation von Kolonialismus und Sklaverei. Zum anderen ließ sich durch den Rassismus aber auch die ungleiche Macht- und Ressourcenverteilung innerhalb der europäischen und amerikanischen Klassengesellschaften kaschieren (ebd.).

Der Signifikant 'weiß' fungierte damit als identitätsstiftende Klammer für die sozial stratifizierten Gesellschaften in den Amerikas. Die Identifikation mit der Kategorie 'weiß' ermöglichte es den europäisch-stämmigen Unterschichten ihren hellen Phänotyp als „*racist symbolic capital*“ (Weiß 2010:47) in Anschlag bringen, durch welches sie sich von den nicht-weißen Unterschichten distinguieren konnten (Hund 2010b: 66).

Ein Charakteristikum rassistischer Diskriminierung ist laut Wulf Hund die Erzeugung von dichotomen Gegensatzpaaren (kultiviert/barbarisch, rein/unrein zivilisiert/wild, weiß/schwarz) bei der es oftmals zu einer Vermischung von biologischen und kulturellen Argumentationsmustern kommt (Hund 2010b: 58). Diese binären Oppositionspaare sind nach

⁴⁸ Laut Thomas Biolsi (2004: 402) wurde 'Weißsein' mit Attributen wie Selbstdisziplin, Ordnung, Triebkontrolle und rationaler Lebensführung assoziiert.

Stuart Hall jedoch niemals neutral, da zwischen den binären Gegensätzen immer eine Machtbeziehung bestehe, bei der ein Pol über den anderen „regiere“ (Hall 2004: 117). Die Verwendung dieser Dichotomien impliziert also immer schon eine Hierarchisierung, bei der der bzw. die ‚Andere‘ (der/die Wilde, der/die Barbar/-in, der/die Teuflische, der/die Schwarze etc.) der eigenen Gruppe untergeordnet wird.

Diese Rolle des „konstitutiven Außen“ (Laclau/Mouffe 1991) kam und kommt in Ecuador den als *negro/-a* klassifizierten Menschen zu. Der Begriffsgeschichte und Semantik dieser Kategorie wird in den folgenden Ausführungen weiter nachgegangen.

Die sozialhistorische Trajektorie der *Rassifizierungspraktiken* von der Kolonialzeit bis zur Emergenz der *Mestizaje*-Ideologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts soll nun nachgezeichnet werden. Dabei soll zunächst auf die historische Genese der Kategorien *negro*⁴⁹ und *indio* eingegangen werden, da diese die konzeptionellen Grundbausteine der bis heute wirkmächtigen *Mestizaje*-Ideologie bilden. Anschließend sollen verschiedene Aspekte der *Mestizaje* dargestellt und aufgezeigt werden, welche Subjektpositionen diese Ideologie für die afrodeszendenten Bevölkerungssegmente bereithält.

Um zu einem adäquaten Verständnis der Kategorie *negro* zu gelangen, muss nicht nur deren Beziehung zur Kategorie *blanco* in den Blick genommen werden, sondern auch die Relation zur Alteritätskategorie *indio*. Der englische Ethnologe Peter Wade plädiert deshalb für einen übergreifenden Analyserahmen, der beide Gruppen enthält:

„The point is to bring blacks and indians into the same overall theoretical perspective, especially in the context of the Latin American nation, while also recognising the historical, political and conceptual differences that do exist between those categories. Blacks and indians have both been characterised as Others, located in the liminal spaces of the nation, but they have fitted in different ways into what I call the structures of alterity“(Wade 2010: 37).

Im Folgenden soll dieser Forderung nachgekommen werden und die Bezogenheit der Differenzkategorien herausgestellt werden.

Die Konstruktion der Kategorien *negro*, *indio* und *español*, später *blanco* ist das Ergebnis spezifischer historischer Prozesse und kultureller Praktiken, die ihren Ausgang Mitte des 15. Jahrhunderts auf der iberischen Halbinsel nahmen und im Zuge der europäischen Expansion

⁴⁹ Bei der Diskussion der Begriffe *indio*, *negro* und *blanco* bzw. *español* wird im Folgenden nur die maskuline Form verwendet. Koloniale und postkoloniale Diskurse über Differenz waren in Lateinamerika männlich kodiert, d.h. das idealtypische Subjekt (*el blanco*) im Kolonialreich wurde als männlich imaginiert. Ebenso wurde der Idealbürger der *Mestizaje* (*el mestizo*) dezidiert als männlich konzipiert (vgl. Appelbaum et al. 2003).

in die Amerikas exportiert wurden. Der Begriff *negro* kam erstmals im 14. Jahrhunderts in Andalusien als Sammelbezeichnung für verschiedene afrikanische Ethnien zur Verwendung. Im Zuge der von Heinrich dem Seefahrer forcierten Eroberungsfahrten etablierte sich die Kategorie, in der es erstmals zu einer Verquickung von Phänotyp und Sklavenstatus kam, zur Beschreibung von afrikanischen Sklavinnen und Sklaven, die auf die iberische Halbinsel verschleppt wurden (Whitten 2008a: 217).

In den iberischen Kolonien hatten Schwarze und Indigene in sozialer und konzeptioneller Hinsicht unterschiedliche Funktionen: Afrikanerinnen und Afrikaner sowie ihre Nachkommen galten nicht als schützenswerte Untertanen der spanischen Krone. Für sie war (zunächst) nur der Sklavenstatus und somit ihre totale ökonomische Ausbeutung vorgesehen (Wade 2010: 24ff.). Der Begriff *indio* war hingegen eine fiskalische Kategorie und somit für die Kolonialdamen und -herren von enormer finanzieller Bedeutung. Die in der Kategorie *indio* zusammengefassten tributpflichtigen Indigenen wurden separiert von Weißen und Schwarzen in *reducciones* angesiedelt und standen - zumindest formell - unter dem Schutz der spanischen Krone (Büschges 2004: 89).

Entsprechend den idealtypischen Vorstellungen der Herrschenden sollte die Kolonialgesellschaft aus diesen drei strikt segregierten Gruppen (Schwarzen, Indigenen und Weißen) bestehen. Der Versuch, ausgehend von diesen drei starren 'Rassekategorien' eine idealtypische, ethnisch stratifizierte Gesellschaftsordnung zu schaffen, wurde jedoch schon früh von der kolonialen Wirklichkeit konterkariert (Wade 2010: 27ff.): Denn schon seit Beginn der Kolonialzeit bestand für Sklavinnen und Sklaven die Möglichkeit, sich freizukaufen, sodass eine weitere soziale Kategorie der *libres* entstand. Auch im oberen Bereich des sozialen Raumes kam es zu Differenzierungsprozessen, denn die in den Kolonien geborenen Nachkommen der Spanierinnen und Spanier gehörten nicht mehr zur Kategorie *españoles*, sondern wurden als *criollos* bezeichnet. Letztere gehörten zwar ebenfalls zur kolonialen Elite, hatten aber in einigen gesellschaftlichen Bereichen, beispielsweise bei der Besetzung politischer Ämter, nicht die gleichen Rechte wie die *españoles*.⁵⁰ Am stärksten wurde das von den Herrschenden forcierte Ideal der ethnischen Segregation jedoch durch die *Mestizaje*⁵¹, also die biologische und kulturelle Vermischung von indigenen, afrodeszendenten und europäisch-stämmigen Menschen unterlaufen. Diese phänotypischen

⁵⁰ Für einen detaillierten Vergleich der unterschiedlichen rechtlichen Stellung von *españoles* und *criollos*, die zu massiven politischen Spannungen und letztlich zu Unabhängigkeitsbestrebungen seitens der Kreolen führte, siehe König (2006).

⁵¹ Laut Norman Whitten bildet das Wort *mesta* die etymologische Wurzel des Begriffs *Mestizaje*. Mit *mesta* wurde im Mittelalter die Vereinigung der kastilischen Viehzüchter bezeichnet (Whitten 2007: 359).

und kulturellen Hybridisierungsprozesse⁵² schlugen sich in der Schaffung einer hochkomplexen ethnischen Nomenklatur nieder, von denen einige der geläufigsten 'Mischkategorien'⁵³ (*mestizo/-a*, *mulato/-a* und *zambo/-a*⁵⁴) im ecuadorianischen Alltag nach wie vor allgegenwärtig sind (Whitten/Whitten 2011b: 359ff.). Personen aus diesen 'Hybridkategorien' galten ebenso wie die freigelassen schwarzen Sklavinnen und Sklaven als *libres* und hatten somit weder Sklaven-Status noch waren sie tributpflichtig. Dieses komplexe System der ethnischen Stratifizierung wurde von den Spanierinnen und Spaniern als '*sociedad de castas*' bezeichnet. Während die *españoles/-as* sich selbst an der Spitze der sozialen Hierarchie sahen, standen die als *indias/-os* und *negras/-os* klassifizierten Personen am unteren Ende der Sozialstruktur. Dazwischen gab es eine Vielzahl von 'Mischkategorien'. Diese boten bis zu einem gewissen Grad die Möglichkeit sozialer Mobilität, indem sich die Akteurinnen und Akteure durch die Veränderung ihres Äußeren (z.B. Kleidung) und das Erlernen kultureller Praktiken (z.B. Aneignung der spanischen Sprache) 'europäisieren' und in eine statushöhere *casta* aufsteigen konnten (Wade 2010: 28f.). Nicht alle Menschen, die als *mestizos/-as* galten, waren notwendigerweise Nachkommen von Weißen und Indigenen. Auch Indigene, welche die *indio/-a*-Identität ablehnten, ihre Dorfgemeinschaften verließen und in die Städte gingen, konnten durch die Adaption eines 'weißen' Habitus in die Kategorie *mestizo/-a* aufsteigen und auf diese Weise den Tributzahlungen entgehen (Büschges 2004: 94).

Nachdem Ecuador 1821 unter Simón Bolívar und Antonio José de Sucre die Unabhängigkeit von Spanien erkämpft hatte, waren die nationalen Eliten auf der Suche nach einer nationalen Identität. Dabei orientierten sie sich stark an Westeuropa und rezipierten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verstärkt nationalistische Ideen. Auch der in Europa den akademischen Diskurs dominierende wissenschaftliche Rassismus stieß bei der europäisch-stämmigen Oberschicht auf großes Interesse. Diese sah im Fehlen eines gemeinsamen '*rassischen*' Ursprungs ein ernsthaftes Hindernis auf dem Weg zu modernen lateinamerikanischen Nationalstaaten nach europäischem Vorbild. Afrodeszendente, indigene und gemischtethnische Lateinamerikanerinnen und Lateinamerikaner hatten aus Sicht der *blancos*

⁵² Helen Safa zufolge (2005: 310) war der Frauenmangel während der frühen Kolonialzeit die Hauptursache für diese Vermischungsprozesse.

⁵³ Für einen Überblick über das komplexe Klassifikationssystem der '*sociedad de las castas*' siehe Whitten/Whitten (2011b,c).

⁵⁴ Während *mestizos/-as* bzw. *mulatas/-os* aus Sicht der Herrschenden einen 'Fortschritt' darstellten, weil sich in ihnen die vermeintlich 'wilden' Elemente der Indigenen bzw. Schwarzen mit den 'zivilisierten' Elementen der Europäer/-innen vermischten, nahmen sie die Vermischung von Indigenen und Schwarzen, die sog. *Zambaje*, als Bedrohung der kolonialen Ordnung wahr (vgl. Whitten/Whitten 2011b,c).

ein schwerwiegendes 'Zivilisationsdefizit', welches sie, gemäß den zeitgenössischen eugenischen Diskursen, in der Biologie dieser Bevölkerungsgruppen angelegt sahen. Die Eliten sahen sich deshalb mit einer doppelten Herausforderung konfrontiert, da diese 'rassische' Vielfalt homogenisiert und purifiziert werden musste (Costa 2011: 253). Im Hinblick auf die afroedzendent Bevölkerung bedeutete dies einen „war on blackness“ (Andrews 2004: 253), welcher zwischen 1880 und 1930 vielfältige Formen annahm. So wurde die Einwanderung schwarzer Menschen verboten und viele schwarze Stadtbewohnerinnen und -bewohner in periphere Gebiete umgesiedelt. Gleichzeitig wurde die Immigration von Menschen aus Europa massiv forciert (ebd.: 122ff).⁵⁵ Um Europäerinnen und Europäer ins Land zu locken, bot die ecuadorianischen Regierung einwanderungswilligen Migranten nicht nur großflächige Ländereien und die Übernahme der Reisekosten an, sondern erließ darüberhinaus ein Gesetz das europäischen Siedlungen weitgehende politische Autonomie zugestand (Katerí 2013: 29). Im Andenstaat Ecuador blieb die Immigration aus Europa trotz dieser Anreize jedoch sehr gering, da die meisten Menschen aus Europa 'entwickeltere' Länder wie Argentinien und Brasilien präferierten (ebd.: 32).

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts traten dann kulturalistische Ansätze in Konkurrenz zum wissenschaftlichen Rassismus. Intellektuelle wie der Brasilianer Gilberto Freyre machten gewissermaßen aus der 'ideologischen Not' eine Tugend und deklarierten die *Mestizaje*, also die biologische und kulturelle Amalgamierung der verschiedenen Bevölkerungssegmente, zum identitätsstiftendes Alleinstellungsmerkmal der lateinamerikanischen Nationen. Die *Mestizaje* markierte in den Augen vieler Intellektueller⁵⁶ eine genuin lateinamerikanische Identität und der *mestizo*⁵⁷ wurde (zumindest rhetorisch) zum Bürger *par excellence* deklariert⁵⁸ (Whitten 2007: 367). Dieser Ideologie lag die zeitgenössische eugenische Vorstellung zugrunde, der zufolge 'weißes Blut' wesentlich stärker als die anderen Bluttypen

⁵⁵ Wie Helen Safa gezeigt hat, war diese Politik des *Blanqueamiento* in einigen Staaten überaus 'erfolgreich': In Argentinien, das bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine signifikante afroedzendent Bevölkerung hatte, fiel der Anteil der *afrodescendientes* durch den „war on blackness“ auf weit unter ein Prozent der Gesamtbevölkerung (Safa 2005: 311). Für eine detaillierte Beschreibung des staatlich forcierten *Blanqueamiento* in Argentinien vgl. Katerí (2013: 23-26).

⁵⁶ Es gab innerhalb der weißen Eliten natürlich auch andere, radikalere Positionen. So waren einige politische Führer der Ansicht, dass alle Nicht-Kreolen und Frauen von der Teilhabe an der Nation ausgeschlossen werden müssten. Auch Simón Bolívar war der Ansicht, man müsse die lange Zeit marginalisierten Teile der Bevölkerung erst zu vollwertigen Bürgern erziehen, ehe ihnen die vollen Bürgerrechte zugestanden werden können (Appelbaum et al. 2003: 4).

⁵⁷ Hier wird bewusst auf die weibliche Form verzichtet, da die *Mestizaje*-Ideologie geschlechtlich kodiert war und dezidiert Männer zu Idealbürgern deklarierte (vgl. Appelbaum 2003 et al.). Weißen Frauen war es nicht gestattet an der *Mestizaje* zu partizipieren. In einigen Staaten war es weißen Frauen sogar gesetzlich verboten, nicht-weiße Männer zu heiraten (Katerí 2013: 35).

⁵⁸ In Staaten wie Mexiko und Peru war der *Indigenismo* die dominante Ideologie der nationalen Identitätsbildung. Hierbei handelte es sich in erster Linie um die Glorifizierung der präkolumbianischen Zeit zum Zwecke der Identitätsbildung. Zeitgenössischen Indios, die in diesen Staaten lebten, wurde hingegen weit weniger Wertschätzung entgegengebracht (Wade 1997: 31f.).

war und dadurch die Vermischungsprozesse 'positiv' beeinflussen würde (Costa 2011; Andrews 2004; Safa 2005).

Der Ethnologe Robert Stutzman bezeichnet die *Mestizaje* als eine „*all-inclusive ideology of exclusion*“ (1981.). Er stellt hierbei auf den Umstand ab, dass die *Mestizaje*-Ideologie zwar einerseits vorgebe inkludierend zu wirken, indem *indios/-as* und *negros/-as* durch *Mestizaje* zu 'vollwertigen' Bürgerinnen und Bürger werden könnten. Andererseits bleibe jedoch jede bzw. jeder, der dieses Angebot zur phänotypischen und kulturellen 'Aufhellung' nicht annehme, aus der Gesellschaft exkludiert. Tanya Katerí Hernández ⁵⁹ betont, dass die *Mestizaje* deshalb mitnichten ein neutraler Prozess ethnisch-kultureller Hybridisierung ist. Vielmehr gehe es um die Aussonderung der als minderwertig wahrgenommenen afrikanischen Elemente aus dem „Gesellschaftskörper“ (Bublitz et al. 2000), mit dem Ziel einer phänotypischen und kulturellen 'Aufhellung' der Gesellschaft (Katerí 2013: 23). Laut Norman Whitten war die *Mestizaje* aus Sicht der Eliten deshalb von Beginn an eine Ideologie des *Blanqueamiento* (Whitten 2008b: 430; Whitten/Whitten 2011b,c). *Mestizos/-as* hatten in der Folge einen ambivalenten Status, denn einerseits galten sie als idealtypische Repräsentanten einer genuin lateinamerikanischen Identität, andererseits waren sie aus Sicht der statushöheren eurodeszendenten Bevölkerung 'manchados/-as', also mit dem Stigma indigener bzw. afrikanischer Vorfahren behaftet. Dieser Makel afro-indigener Herkunft schlägt sich auch in folgendem, in Ecuador geläufigen, Sprichwort nieder: „Was er/sie nicht von den Inkas hat, hat er/sie von den Mandinka“ (Whitten/Whitten 2011b: 31)⁶⁰ Wenn die Sprecherin oder der Sprecher anstatt auf das 'rassistische' Stigma auf das kulturelle Stigma der Herkunft anspielen will, verwendet sie bzw. er folgendes Sprichwort: „wer nicht Flöte spielt, spielt Trommel.“ (ebd.:32).⁶¹

Trotz der rhetorischen Glorifizierung der kulturellen und biologischen Vermischungsprozesse nahm also das 'Weißsein' auch in der *Mestizaje*-Ideologie eine überragende Bedeutung ein: „*Thus with mestizaje, whiteness continues to be the ideal and the presumed locus of power and leadership even in the midst of purported national “celebrations” of racial mixture*“ (Katerí 2013: 34).

Wie Tanya Katerí Hernández resümiert, spielten *Mestizaje* und *Blanqueamiento* bei den lateinamerikanischen Nationenbildungen und der damit verbundenen Stigmatisierung des 'Schwarzseins' eine wichtige Rolle:

⁵⁹ Auch wenn alles Spanische von den Unabhängigkeitskämpfern dezidiert abgelehnt wurde, galt das 'Weißsein' trotz aller rhetorischen Idealisierung der ethnisch-kulturellen Hybridität weiterhin als Symbol für Zivilisation und Fortschritt (König 2006).

⁶⁰ Span. Orig.: „*lo que no tiene de inga tiene de mandinga.*“

⁶¹ Span. Orig.: „*quien no toca la flauta, toca el tambor.*“

„In short, (...) *blanqueamiento* and *mestizaje* operated together and independently to bolster the postemancipation nation-building process of both diminishing blackness and creating a new race diluted of blackness“ (Kateri 2013: 22).

Die Exklusion und Marginalisierung afrodeszendenter Menschen charakterisiert auch im 21. Jahrhundert die ecuadorianische Gesellschaft. An der Spitze der Gesellschaft steht eine kleine Oberschicht, die sich in zwei Gruppen teilt. Die einflussreichste Gruppe bilden die *gente bien*, die auch als *gente de bien* oder *la sociedad* bezeichnet werden. Bei dieser kleinen Schicht, welche über eine enorme politische, kulturelle und ökonomische Macht verfügt, handelt es sich fast ausschließlich um Nachkommen von Europäern/-innen und Libanesen/-innen. Hinzu kommen die so genannten *gente de bienes*. Damit sind Neureiche gemeint, die zwar in ökonomischer Hinsicht über enormen Reichtum verfügen, jedoch nicht der traditionellen Elite des Landes angehören. Die Angehörigen der Oberschicht klassifizieren sich selbst als *blancos/-as*, und werden auch von anderen so bezeichnet. Die *mestizos/as* und *mulatos/as* nehmen aufgrund ihrer kulturellen und biologischen 'Hybridität' eine Mittelposition ein und werden als *clase mestiza* bzw. *clase media* bezeichnet. Aus Sicht der Elite können diese durch *Blanqueamiento* ihre Nachkommenschaft weiter 'verbessern' und dadurch gesellschaftlich aufsteigen. Am unteren Ende des sozialen Raumes befinden sich Indigene, Schwarze und *zambos/-as*. Diese Gruppen sind ebenfalls dazu angehalten, durch *Blanqueamiento* ihre Nachkommenschaft genetisch zu 'verbessern', damit diese in die Kategorie *mestizo/-a* bzw. *mulato/-a* 'aufsteigen' können (Whitten 2003: 56f.)

Unter Rekurs auf die rassismustheoretischen Arbeiten von Wulf D. Hund kann die ecuadorianische Gesellschaft als ein Beispiel für „negative Vergesellschaftung“ (Hund 2010b: 84) gedeutet werden. Vergesellschaftung umfasst die Produktion, Reproduktion und Modifikation von sozialen Beziehungen. Vergesellschaftete Individuen produzieren und reproduzieren soziale Strukturen durch Praxis. Da Macht und Ressourcen in hierarchisch strukturierten Gesellschaften ungleich verteilt sind, geht Vergesellschaftung immer mit der Herrschaft dominanter Gruppen über subalterne Gruppen einher. Diese Herrschaftsverhältnisse schreiben sich nicht nur in die Bereiche der Wirtschaft und der Politik ein, sondern finden auch in topographischen Arrangements, in der Architektur und in den Körperschemata ihren Niederschlag. Die Zustimmung der dominierten Schichten zu diesen Machtverhältnissen ist niemals garantiert, und es besteht stets die latente Gefahr sozialer Unruhen. Um die sozialen Verhältnisse zu stabilisieren, wurden und werden daher in den sozial stratifizierten Gesellschaften negative Identitäten entwickelt, die gewissermaßen als

Kontrastfolie für die sozial heterogene Gesellschaft fungieren (ebd.). Diese negativen Identitäten erlauben es den subalternen Gruppen (im Falle Ecuadors die *mestizos/-as* und *mulatas/-os, cholos/-as*) sich durch Abgrenzung und Herabsetzung von 'Anderen' (*negros/-as*) mit den dominanten Schichten (*blancas/-os*) zu identifizieren. Diesen 'rassistisch Anderen' wird von den herrschenden Diskursen die Rolle der „ultimate Others“ (Rahier 2003) zugeschrieben, welche auf einige wenige Stereotype reduziert werden: Schwarze Männer gelten demnach als faul, aggressiv, gewalttätig, verschlagen und promiskuitiv. Schwarzen Frauen wird darüber hinaus die Rolle der hypersexuellen, triebgesteuerten 'Superliebhaberin' zugeschrieben, welche die anzüglichsten sexuellen Wünsche ihrer mestizischen und weißen Sexualpartner willig erfüllt (vgl. Rahier 2003).

Resümierend lässt sich konstatieren, dass die den Anti-Subjektpositionen *negro/-a* zugeordneten Menschen jahrhundertlang als „konstitutives Außen“ (Laclau/Mouffe 1991) galten, die es zuerst den europäisch-stämmigen Gruppen und nach der Unabhängigkeit auch den gemischt ethnischen Gesellschaftssegmenten ermöglichten, sich in Abgrenzung zur afrodeszendenten Bevölkerung als ideale Bürgerinnen und Bürger zu gerieren.

Aus den oben beschriebenen Diskursen der *Veränderung* und Inferiorisierung schwarzer Menschen resultieren komplexe Praktiken der rassistischen Diskriminierung, die im folgenden Abschnitt überblickshaft dargestellt werden sollen.

2.3 Rassistische Praktiken, subalternen Rassismus und symbolische Herrschaft in Lateinamerika

Da bis dato keine systematischen Studien über den antischwarzen Rassismus in Ecuador vorliegen, wird im Folgenden zunächst kursorisch auf Forschungen aus den umliegenden Ländern der Region eingegangen. Dieser Schritt erscheint legitim, da den *afrodescendientes* dort ganz ähnliche Anti-Subjektpositionen zugewiesen werden wie in Ecuador (vgl. Whitten/Torres 1998 a,b). Daran anschließend wird nach Gründen für die anhaltende Persistenz des Rassismus in Lateinamerika gesucht.

Wie quantitative und qualitative Forschungen belegen, sind rassistische Stereotype in ganz Lateinamerika nach wie vor schichtübergreifend verbreitet (Katerí Hernández 2013: 73; Andrews 2004: 178), und die rassistische Diskriminierung der afrodeszendenten Bevölkerung steht noch immer an der Tagesordnung (vgl. Costa 2011; Wade 2010).

Sozialwissenschaftliche Studien förderten zutage, dass das Phänomen 'raza' in Lateinamerika nicht unabhängig von Schicht- bzw. Klassenzugehörigkeit untersucht werden kann, da 'raza' und *clase* eng miteinander verwoben sind (vgl. Telles 2004). Um den Zusammenhang von

'Rassen'- und Klassenzugehörigkeit quantitativ zu untersuchen, wurde in früheren Forschungen der Status als dritte Kategorie eingeführt und überprüft, inwiefern sich 'Rassen'- und Klassenzugehörigkeit auf den sozialen Status einer Person auswirkten. Diese Methode erwies sich jedoch als problematisch, weil Status eine sehr subjektive, kontextabhängige und schwer definierbare Kategorie ist (vgl. Wade 2010: 50-60). Da der Status einer Person schwer operationalisierbar war, und sich letztlich als unbrauchbar erwies, ging man in der quantitativen Sozialforschung in der Folge dazu über, das Klassensystem als Referenzrahmen für die Untersuchung 'rassischer' Identitäten zu konstruieren. Hierbei wurden Kohorten von 'Weißen' und 'Nicht-Weißen' mit einem ähnlichen sozialen Hintergrund (Ausbildung, Alter etc.) miteinander verglichen, um zu überprüfen, ob es Unterschiede bezüglich der sozialen Mobilität (Einkommen, Wohnort) gibt. Wenn sich hinsichtlich der sozialen Mobilität der untersuchten Gruppen Differenzen zeigten, und alle anderen Variablen dabei streng kontrolliert wurden, dann konnten diese Unterschiede nur auf rassistische Diskriminierung zurückgeführt werden (Wade 2006: 109ff.). Quantitative Forschungen, die methodisch in der oben skizzierten Weise vorgehen, belegen die systematische Diskriminierung von *Afro-Latinas/-os*. Diese äußert sich vor allem auf dem Arbeitsmarkt und im Erziehungssystem. Die Studien belegen überdies, dass afrodeszendente Personen meist nur ausgesprochen schlecht bezahlte, unqualifizierte Arbeit bekommen: Männer arbeiten oft als Wachmänner oder Bauarbeiter, und Frauen bekommen meist nur Anstellungen als Haushälterinnen oder Kinderbetreuerinnen (Katerí Hernández 2013: 80ff.).⁶²

Stärker ethnographisch orientierte Forschungen untersuchten, wie sich die Verflochtenheit der Differenzkategorien 'race' und class im Alltagsleben der Akteurinnen und Akteure äußert (vgl. Joel Streicker 1995). Exemplarisch sollen hierfür die Ergebnisse des Ethnologen Joel Streicker kurz skizziert werden: Streicker, der in den achtziger Jahren eine Feldforschung in einem Arbeiterviertel der Hafenstadt Cartagena (Kolumbien) durchführte, zeigte, dass 'Schwarzsein' und ein niedriger sozialer Status untrennbar miteinander verwoben sind und nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können. Auch wenn 'rassische' Identität in öffentlichen Diskursen so gut wie keine Rolle spiele, und Streickers 'Informanten' sogar die Existenz von Rassismus leugneten, seien in den lokalen Diskursen über Klassenzugehörigkeit immer auch 'Rassenkonzepte' implizit enthalten (Streicker 1995: 54). 'Schwarzsein' werde in diesen Diskursen stets mit Armut, Unehrenhaftigkeit und Promiskuität assoziiert. Umgekehrt gelte auch, dass Dinge die als unehrenhaft und verwerflich gelten, auch als *negro* bezeichnet

⁶² In jüngerer Zeit ist der *Gender*-Aspekt der Rassendiskriminierung verstärkt ins Blickfeld der Forschung gerückt. Rezente Studien zeigen, dass schwarze Frauen auf dem Arbeitsmarkt sogar noch stärker benachteiligt werden als schwarze Männer (vgl. Safa 2005: 318f.).

werden. Streicker zufolge sind somit Vorstellungen über 'Schwarzsein', Armut und (sexuelle) Unmoral in Cartagena untrennbar miteinander verknüpft und konstituieren sich gegenseitig (ebd.).

Im Folgenden wird nach einer möglichen Erklärung für die Persistenz der aus der *Mestizaje* und dem *Blanqueamiento* resultierenden Formen der rassistischen Diskriminierung in Lateinamerika und Ecuador gesucht. Entgegen der Sichtweise von Norman Whitten und Jean Rahier, die das *Blanqueamiento* lediglich als ein Elitenprojekt begreifen (vgl. Whitten 2004: 12; Whitten/Whitten 2011b,c; Rahier 1998), wird die These vertreten, dass es sich hierbei um eine Ideologie handelt, die von breiten Bevölkerungsschichten getragen wird. Die Wirkmächtigkeit und Persistenz des *Blanqueamiento* und der damit verquickten Subjektpositionen erklärt sich nach meinem Dafürhalten gerade daraus, dass auch 'rassistisch' subalterne Lateinamerikanerinnen und Lateinamerikaner aus der Unterschicht sich diese Diskurse aneignen und dadurch aktiv am *Blanqueamiento* partizipieren. Dieses Phänomen der Aneignung hegemonialer Diskurse durch subalterne Gruppen ist bislang in der Lateinamerika-Forschung kaum berücksichtigt worden. Eine Ausnahme bilden hierbei die *Critical Race Studies (CRS)*,⁶³ deren Ansatz im Folgenden skizziert werden soll.

Die *Critical Race Studies*, die eine dezidiert politische Stoßrichtung verfolgen, haben sich die Dekonstruktion der 'weißen Vormacht' zum Ziel gesetzt (Warren/Twine 2002: 538). Im Zentrum des Forschungsinteresses steht dabei die Frage, weshalb es in Lateinamerika nach dem 2. Weltkrieg keine antirassistische soziale Bewegung gab, so wie es in den USA, der Karibik, Großbritannien und im südlichen Afrika der Fall war (ebd.: 540). Bei ihrer Suche nach möglichen Antworten richteten die Vertreterinnen und Vertreter der *CRS* ihren Fokus auf die Opfer⁶⁴ rassistischer Diskriminierung und förderten zutage, dass diese aktiv an der Reproduktion und Naturalisierung der rassistischen Ordnung partizipieren (vgl. Twine 1998). Anstatt die symbolischen Hierarchien infrage zu stellen, teilen die subalternen Akteurinnen und Akteure oftmals die Vorurteile und Stereotype gegenüber dunkelhäutigen Menschen. Dies manifestierte sich beispielsweise im Streben vieler dunkelhäutiger Lateinamerikanerinnen und Lateinamerikaner nach kultureller und phänotypischer 'Aufhellung'. Die Hegemonie des 'Weißseins' basiere also auf der Zustimmung der

⁶³ In den USA sind die *Critical Race Studies* seit längerem eine etablierte und institutionalisierte Forschungsrichtung (vgl. Delgado/Stefanic 2001).

⁶⁴ Die Opfer rassistischer Diskurse und Praktiken hätten meist eine sehr beschränkte Vorstellung von Rassismus. Wenn überhaupt, würden diese meist nur individuelle Formen von Rassismus erkennen, nicht aber den institutionellen, strukturellen Rassismus. Laut Michael Hanchard ist diese eindimensionale Wahrnehmung der rassistischen Praktiken der Hauptgrund für die fehlende antirassistische Mobilisierung in Brasilien (Warren/Twine 2002: 542).

beherrschten Gruppen und bedürfe deshalb keiner Gewaltausübung. Phänotypische Alterität habe in Lateinamerika keine „*hidden transcripts*“ (Scott 1990) oder ein kritisches ‚Rassenbewusstsein‘ wie etwa in den USA hervorgebracht (Warren/Twine 2002: 543).

Die dunkelhäutigen Lateinamerikanerinnen und Lateinamerikaner seien keine passiven Opfer, sondern aktiv an der Produktion und Reproduktion von rassistischen Praktiken und Diskursen beteiligt. Die *CRS* bestreiten ferner, dass der Mythos von der ‚Rassendemokratie⁶⁵‘ sowie die *Blanqueamiento*-Ideologie das Produkt von Elitediskursen sind. Vielmehr sei das Gegenteil der Fall, denn die Eliten hätten sich die Diskurse von den dunkelhäutigen Unterschichten angeeignet. Die Sichtweise, rassistische Ideologien wie das *Blanqueamiento* seien von der weißen Oberschicht ausgegangen und dann bis in die unteren Gesellschaftsschichten diffundiert, sei deshalb zu einseitig und habe die systematische Ausblendung des ‚subalternen Rassismus‘ zur Folge (ebd.: 545).

Warren und Twine fordern deshalb meines Erachtens zurecht, dass dem ‚subalternen Rassismus‘ mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden muss, um Fehlinterpretationen sowie eine Überbewertung des Widerstandes zu vermeiden. Eine Erklärung der genauen Funktionsweise des ‚subalterne Rassismus‘ bleiben beide jedoch schuldig. Sie zeigen zwar, dass dominante Diskurse von subalternen Akteurinnen und Akteuren angeeignet werden, erklären aber nicht, wie und warum diese Aneignungsprozesse vonstatten gehen. Zur Klärung dieses Sachverhaltes erscheint mir der Rekurs auf Bourdieus Konzept der „symbolischen Herrschaft bzw. Gewalt“ (Bourdieu 1997a,b; 2005) hilfreich. Dieses im Rahmen seiner Forschungen zur ‚männlichen Herrschaft‘ entwickelte Konzept ermöglicht meines Erachtens ein besseres Verständnis des ‚subalternen Rassismus‘ in Lateinamerika.

Die Besonderheit der ‚symbolischen Herrschaft‘ besteht laut Bourdieu in der Inkorporierung bzw. Somatisierung der Herrschaftsverhältnisse, die eine vorreflexive Zustimmung zu dieser sichere. Die symbolische Herrschaft gelte als natürlich und bedürfe keiner Legitimation, weil sie sich in die affektiven Dispositionen der Beherrschten einschreibe. Diese Inkorporierung der symbolischen Herrschaft führe zu Formen des Selbstausschlusses, der Selbsterniedrigung und der Selbstzensur, die sich als Schuldgefühl, Nervosität, Scham oder Schüchternheit, aber auch in Form von Bewunderung und Respekt äußern können (Krais 2011: 41). Ferner habe

⁶⁵ Der Begriff ‚Rassendemokratie‘ stammt vom brasilianischen Soziologen Gilberto Freyre. Freyres Thesen bestimmten die brasilianischen Diskurse über nationale Identität und ‚Rassenbeziehungen‘ maßgeblich. Er verglich die brasilianische Gesellschaft mit der US-amerikanischen und legte damit den Grundstein für die komparative Erforschung der ‚Rassenbeziehungen‘ in den Amerikas. Die Grundthese von Freyre besagt, dass Brasilien im Vergleich zur USA eine ‚Rassendemokratie‘ sei, da es in Brasilien keine ‚Rassenungleichheit‘ gebe. Soziale Unterschiede seien ausschließlich auf Klassenunterschiede zurückzuführen. Freyre zufolge war die Sklaverei in Brasilien ‚menschlicher‘ als in den USA. Die Portugiesen standen demnach einer ‚Rassenvermischung‘ aufgeschlossener gegenüber als die Nordamerikaner. Ferner sei die Abschaffung der Sklaverei weit weniger umstritten gewesen als in den USA (Wade 1997: 49f.; Yelvington 2001: 243).

die symbolische Herrschaft auch eine ästhetische Dimension und schlage sich in Geschmacksurteilen, Stilempfinden etc. nieder (Schmidt/Woltersdorff 2010: 320). Herrschende und Beherrschte, im Falle von Bourdieus 'männlicher Herrschaft' also Männer und Frauen, teilen die gleiche symbolische Ordnung, die in ihre Habitus inkorporiert ist. Diese vermittelt den Raum des Denk- und Sagbaren, in dem Männlichkeit und Weiblichkeit gedacht werden können:

„Damit können die von der männlichen Herrschaft Benachteiligten (...) die Welt und sich selbst nicht anders sehen als in Termini einer Klassifikation, die sie über weite Strecken herabsetzt und entwürdigt“ (Krais 2011: 42).

Übertragen auf die 'Rassenbeziehungen' in Ecuador stellte das *Blanqueamiento* lange Zeit die hegemoniale symbolische Ordnung dar, die von Herrschenden (*blancos/-as*) und Nicht-Herrschenden (*negros/-as, morenos/-as, cholos/-as*) geteilt und inkorporiert wurde. Wie in Kapitel 4 gezeigt wird, entfaltet das *Blanqueamiento* in der Tat nach wie vor eine große Wirkmacht und prägt das subjektive Selbstverständnis 'rassisch' subalternen Akteurinnen und Akteure nachhaltig.

In jüngerer Zeit wird allerdings die Hegemonie der *Mestizaje* und des *Blanqueamiento* durch die Adaption multikultureller Diskurse seitens subalternen Akteurinnen und Akteure zunehmend infrage gestellt. Im folgenden Abschnitt soll deshalb die rezente Hinwendung zum Multikulturalismus skizziert und aufgezeigt werden, welche alternativen Subjektpositionen sich für schwarze Akteurinnen und Akteure aus der Adaption dieser multikulturellen Diskurse ergeben.

2.4 Challenging Mestizaje: "Multicultural turn"

Obwohl die *Mestizaje*-Ideologie mit ihrem assimilationistischen, homogenisierenden Impetus in Ecuador und den meisten anderen Ländern der Region auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts nach wie vor von immenser Bedeutung ist (Whitten/Whitten 2011b: 31f.), wird ihre Hegemonie in den letzten Jahren zunehmend von einer Politik der Anerkennung kultureller Andersartigkeit infrage gestellt (vgl. Rahier 2011). Dieser sich abzeichnende ideologische Paradigmenwechsel schlug sich in mehreren lateinamerikanischen Ländern in Verfassungsreformen nieder, in denen das neue nationale Selbstverständnis als multikulturelle Gesellschaften verfassungsmäßig verankert wurde (Costa 2011: 257; Greene 2007: 329). Ecuador und andere lateinamerikanische Staaten verabschiedeten sich (zumindest rhetorisch)

von der homogenisierenden *Mestizaje*-Ideologie und adaptierten Elemente, wie interkulturelle Toleranz oder Identitätspolitik, des globalen Multikulturalismus. Im Zuge dieser Hinwendung zum Multikulturalismus bekamen ethnisch-kulturelle Minderheiten in einigen Staaten der Region Rechte auf kollektiven Landbesitz und bilinguale Erziehung verfassungsmäßig zuerkannt (Hooker 2005: 285; Greene 2007: 330; Safa 2005: 307; Hale 2005).

Laut Norman und Dorothea Whitten handelt es sich beim Multikulturalismus um eine ‚Graswurzelbewegung‘, welche als Reaktion auf die neoliberalen Reformen in der Region gedeutet werden müsse. Vor allem die vom IWF forcierten strukturellen Anpassungsprogramme hätten die ohnehin prekären ökonomischen Verhältnisse der indigenen Bevölkerung noch zusätzlich verschärft und in einigen lateinamerikanischen Staaten zu ethnischen Mobilisierungen geführt⁶⁶ (vgl. Whitten/Whitten 2011d). Charles Hale zufolge wäre es jedoch naiv, die multikulturellen Reformen nur als staatliche Reaktion auf den Druck der sozialen Bewegungen zu interpretieren. Nach seinem Dafürhalten passen diese Reformen ausgezeichnet zur neoliberalen politischen Agenda vieler lateinamerikanischer Staaten, da sich die Bedeutung des Neoliberalismus im letzten Jahrzehnt radikal verändert habe. Beim lateinamerikanischen Neoliberalismus handle es sich nicht mehr nur um ein Set marktorientierter Wirtschaftsreformen, sondern auch um ein politisches Projekt:

„Neoliberalism encompasses economic doctrine but also promotes a reorganization of „political society“ along the lines of decentralization, trimming down the state, affirming basic human rights, and calling for minimally functional democracies, most importantly for us here, neoliberalism brings forth a new direction in social policy, emphasizing the development of civil society and social capital, and an approach to cultural rights that at first glance appears highly counterintuitive“ (Hale 2005: 12.).

Laut Hale ist das zentrale Anliegen des Neoliberalismus keineswegs die Schaffung eines individualistischen *Homo Oeconomicus*. Vielmehr sei die Vergabe von Kollektivrechten an benachteiligte kulturelle Minderheiten ein zentrales Element der neoliberalen Ideologie geworden, da dadurch genuin staatliche Aufgaben an diese Minderheiten delegiert werden könnten. Hale plädiert deshalb dafür, von einem „*neoliberal multiculturalism*“ (ebd.) zu sprechen.⁶⁷

⁶⁶ Für eine Analyse der politischen Mobilisierung der indigenen Bevölkerung Ecuadors in den neunziger Jahren siehe Whitten/Whitten (2011).

⁶⁷ Neben der Delegation staatlicher Aufgaben sollten meines Erachtens auch ausländische Akteurinnen und Akteure erwähnt werden, denn Entwicklungshilfeorganisationen und staatliche Akteure knüpfen oftmals ihre finanziellen Hilfen an die Bedingung, dass die betreffenden Länder demokratisch und multikulturell zu sein haben (Rahier 2011: 521).

Die von Hale konstatierte neoliberale Stoßrichtung der multikulturellen Verfassungen trifft für die ecuadorianische Verfassungsreform im Jahr 1998 zweifellos zu. Sozialwissenschaftliche Beobachterinnen und Beobachter konstatierten, dass die damalige ecuadorianische Regierung einen dezidiert neoliberalen Kurs verfolgte und die multikulturellen Reformen vor allem deshalb implementierte, um nicht die Geldgeber aus dem *Global North* zu verprellen (vgl. Rahier 2011: 205f.). Im Jahr 2007 ist mit Rafael Correa, der den „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ propagiert, ein dezidiertes Gegner des Neoliberalismus zum Präsident des Andenstaates gewählt worden. Auf Initiative der neuen Regierung wurde im Jahr 2008 abermals eine Verfassungsreform verabschiedet, die hinsichtlich der Kollektivrechte für *afrodescendientes* mit der Verfassung von 1998 nahezu identisch ist, jedoch in einem Punkt einen erheblichen Unterschied aufweist: In den Artikeln 56, 58 und 60 der neuen Verfassung wird der schwarzen Bevölkerung explizit der Status als *pueblo* eingeräumt (Rahier 2011: 520). Beobachter wie Carlos de la Torre und Jhon Antón Sánchez attestieren der Correa-Administration deshalb im Vergleich zu früheren Regierungen zwar Fortschritte bei der Minderheitenpolitik, geben jedoch zu bedenken, dass diese stark korporatistische Züge trage. Anführerinnen und Anführer der afroecuadorianischen Bewegungen würden als Staatsbedienstete in den Staat inkorporiert und somit zu den einzig legitimen Repräsentanten der afroecuadorianschen Bevölkerung ernannt (De la Torre/Antón 2012). Kritik an der Politik dieser schwarzen Staatselite sei nicht erlaubt, und politische Vorstöße aus der afroecuadorianischen Zivilgesellschaft würden oftmals als unberechtigt und illegitim diskreditiert. Die afroecuadorianischen Unterschichten werfen den im Staatsdienst stehenden schwarzen Eliten deshalb oftmals vor, in erster Linie eine egoistische Agenda zu verfolgen und das eigene Wohlergehen über die Interessen der schwarzen Bevölkerung zu stellen (Rahier 2011: 512).

Unabhängig davon, ob man den Multikulturalismus als Versuch einer Wiederherstellung der demokratischen Legitimität des Staates (vgl. Whitten/Whitten 2011), als politische Legitimation eines globalisierten Kapitalismus (vgl. Hale 2005) oder als staatliche Neutralisierung ethnopolitischer Mobilisierung (vgl. De la Torre/Antón 2012) einschätzt, konstatieren einige Beobachterinnen und Beobachter, dass nicht alle ethnischen Minderheiten im selben Maß von den Reformen profitierten (Hooker 2005: 285; Walsh 2007). Während den indigenen Gruppen bezüglich der Kollektivrechte zwar große Zugeständnisse gemacht wurden, profitierten die *afrodescendientes* in weitaus geringerem Ausmaß davon. Von den 15 lateinamerikanischen Staaten die eine Verfassungsreform durchführten, erhielten nur die afrodeszendenten Minderheiten in Brasilien, Kolumbien, Ecuador, Guatemala, Honduras und

Nicaragua Kollektivrechte (Hooker: 286), davon jedoch wiederum nur diejenigen Gruppen, die in ruralen Gebieten leben, und denen es erfolgreich gelang, sich gegenüber dem Staat als Nachkommen geflohener Sklaven (*cimarrones*) zu präsentieren (ebd.: 296). Die Hauptkriterien bei der Vergabe kultureller Kollektivrechte von Seiten des Staates waren dabei nicht die rassistische Diskriminierung und sozioökonomische Marginalisierung der indigenen und afrodeszendenten Bevölkerungsteile, sondern der Nachweis einer distinkten kulturellen Gruppenidentität, die sich von der mestizischen Mehrheitsgesellschaft klar unterscheidet.⁶⁸ Diesen Nachweis erbrachten indigene Gruppen weitaus erfolgreicher als afrodeszendente Gruppen und bekamen in der Folge weitaus mehr Kollektivrechte zugesprochen als letztere (ebd.: 293; Walsh 2007; 2012).⁶⁹ Hooker zufolge waren indigene Gruppen bei der Forderung nach kulturellen Kollektivrechten vor allem deshalb erfolgreicher, weil ihnen von den politischen Eliten (im Gegensatz zu den Schwarzen) 'traditionell' die Rolle der kulturell 'Anderen' zugeschrieben wird (ebd.: 298). Wie Hooker konstatiert, ließ sich diese kulturelle Differenz leichter politisieren als die rassistische Diskriminierung:

„I argue that national elites in Latin America have tended to perceive indians as a distinct cultural group in a way that has not been true for blacks. The uneven scope of collective rights gained under multicultural policies thus corresponds to certain long-held assumptions across the region about the kinds of racial subjects and national citizens that blacks and indians are” (ebd.: 299).

Peter Wade betont, dass *afrodescendientes* und *indígenas* in den „structures of alterity“ (Wade 2010: 37) der lateinamerikanischen Staaten unterschiedliche Positionen einnehmen. Während die indigenen Gesellschaften als 'kulturell Andere' mit eigener Sprache und eigenen Werten und Traditionen wahrgenommen werden, gelten die *Afro-Latinos/-as* als kulturell assimiliert (Wade 1997: 21u. 85).

In den wenigen Fällen, in denen Schwarzen Kollektivrechte zugesprochen bekamen, war es den afrodeszendenten Gruppen gelungen, sich analog zu den Indigenen als Ethnien mit einer distinkten, kulturellen Identität und eigenen Traditionen zu gerieren (Anderson 2007; Hooker

⁶⁸Am Beispiel Kolumbien zeigt Hooker, dass afrokolumbianische Aktivistinnen und Aktivisten zunächst zwar die Bekämpfung der rassistischen Diskriminierung forcierten, aber schnell feststellen mussten, dass nationale Eliten sowie die kolumbianische Öffentlichkeit ihren Anliegen sehr reserviert gegenüberstanden. Nachdem die schwarzen Aktivistinnen und Aktivisten einen Strategiewechsel vollzogen und für sich (nach dem Vorbild der Indigenen) eigene kulturelle Kollektivrechte einforderten, stellten sich erste Erfolge ein (Hooker 2005: 298).

⁶⁹Nur in Honduras und Nicaragua sind beide Gruppen rechtlich gleichgestellt, weil es den afrodeszendenten Gruppen gelang sich als autochthone Gruppen mit einer eigenen kulturellen Identität darzustellen (Hooker 2005: 293).

2005: 307).⁷⁰ Hierbei spielten die von den afrodeszendenten Gruppen reklamierten Territorien eine zentrale Rolle, denn in Ecuador, Kolumbien und Peru wird Indigenität laut Shane Greene, als ein 'Verwurzelt sein' an einem spezifischen Territorium konstruiert. Um institutionelle Anerkennung zu erreichen, rekurrieren deshalb Indigene, und in jüngerer Zeit eben auch *afrodescendientes*, auf spezifische Territorien, die als 'Ursprung' bzw. 'angestammte Heimat' dieser Gruppen gelten. Indigenität wird dadurch zu einer räumlich verankerten Identität, die zwar geographisch innerhalb des Nationalstaates verortet wird, in kultureller Hinsicht aber außerhalb der Nationalgesellschaft liegt (Greene 2007: 339).

Während Norman und Dorothea Whitten die kulturelle Selbstessentialisierung indigener und afrodeszendenten Gruppen als eine Strategie des „*self-empowerment*“ (Whitten/Whitten 2011d) ausgesprochen positiv bewerteten, sieht Juliet Hooker im lateinamerikanischen Multikulturalismus auch Gefahren. Denn Hooker zufolge birgt das multikulturelle Regime die Gefahr, rassistische Diskriminierung und soziale Marginalisierung weiterhin auszublenden. Die Betonung kultureller Differenz sowie die staatliche Anerkennung kultureller Diversität könnte es den lateinamerikanischen Staaten ermöglichen, den strukturellen Rassismus weiterhin zu ignorieren. *Afro-Latinas/-os* könnten auch in Zukunft dazu neigen ihre Forderungen in der Sprache der kulturellen Differenz zu formulieren, um Kollektivrechte zu erhalten. Die Folge könnte ein Streben nach kultureller Anerkennung, als Basis für politische Mobilisierung sein, bei dem der Kampf gegen rassistische Diskriminierung und sozioökonomische Exklusion in den Hintergrund tritt (Hooker 2005: 307). Auch Catherine Walsh steht dem „*giro al multiculturalismo*“ (Greene 2007) eher ambivalent gegenüber. Zwar wertet sie die neue Visibilität und Inklusion der afroseszendenten Bevölkerung, vor allem in den linkspopulisistisch regierten Ländern Lateinamerikas, als großen Erfolg der schwarzen Bewegungen (Walsh 2012: 15). Auch die in der ecuadorianischen Verfassung verankerte Anerkennung als *pueblo*, dem in Analogie zur indigenen Bevölkerung Kollektivrechte zugesprochen werden, wertet sie als Fortschritt: „(*Ecuador's M.F.*) 2008 Constitution (...) affords the strongest base of Afro recognition and rights of any Charter in the region“ (Walsh 2012: 20).

Doch gibt Walsh zu bedenken, dass es in der ecuadorianischen Verfassung nach wie vor eine 'indigene Hegemonie' gebe. Laut Walsh bilden die Kollektivrechte für die indigene

⁷⁰ Das Kriterium der 'kulturellen Andersheit' für die Anerkennung von Kollektivrechten hat sich zum Teil auch für indigenen Gruppen als problematisch erwiesen. Im Jahr 1986 wurden in Nicaragua multikulturelle Reformen durchgeführt, bei denen den indigenen Gesellschaften der Atlantikküste eine eigene kulturelle Identität und somit Kollektivrechte zuerkannt wurden. Die indigenen Gesellschaften im Landesinneren wurden jedoch als akkulturierte, mestizierte Kleinbauern bezeichnet und erhielten deshalb keine Kollektivrechte zugesprochen (Hooker 2005: 307).

Bevölkerung den rechtlichen Bezugsrahmen, in den die *afrodescendientes* lediglich inkludiert werden. Soziale Bewegungen würden in der Region als genuin indigene soziale Bewegungen gedacht, d.h. Indigenität bilde nach wie vor die Blaupause für die Reflexion über ethnische Mobilisierung. Die identitätspolitischen Bestrebungen der Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer würden vor dem Hintergrund dieser hegemonialen Matrix oftmals als defizitär und unreif gedeutet. Laut Walsh gebe es bislang keine von der Indigenität abgekoppelten Reflexionen über die *afroecuatorianidad* (Walsh 2012: 21).

Walshs Einwand erscheint berechtigt, zumal die Mehrheit der ecuadorianischen Bevölkerung mittlerweile in den urbanen Zentren des Landes lebt (vgl. Rahier 2011: 504). Bei den urbanen *afrodescendientes* erscheinen in Analogie zur Indigenität stehende Identitätspolitiken, bei welchen der territoriale Bezug kultureller Praktiken im Zentrum steht, nicht als geeignetes Mittel, um schwarzen Stadtbewohnerinnen und Stadtbewohnern *agency* zu ermöglichen. Welche selbstermächtigenden Strategien und Subjektpositionen die *afroguayaquilennas/-os* ergreifen, und inwieweit sie dabei auf den Multikulturalismus rekurren, soll in Kapitel fünf eingehender behandelt werden.

2.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde gezeigt, dass für afrodeszendente Menschen seit Beginn der kolonialen Durchdringung Ecuadors lediglich die Anti-Subjektposition der „*ultimate Others*“ (Rahier 2003) vorgesehen war. Als *negros/-as* klassifizierte Personen galten als „konstitutives Außen“ (Laclau/Mouffee 1991) für die Identitätskonstruktionen nicht-schwarzer Menschen. Dieses Muster der Inferiorisierung und *Veränderung* schwarzer Menschen bestimmte auch die nachkoloniale Zeit, als die schwarze Bevölkerung aus Sicht der hellhäutigen Eliten ein Hindernis auf dem Weg in die Moderne darstellte und durch kulturelle und phänotypische *Mestizaje* sowie durch massive Einwanderung aus Europa zum Verschwinden gebracht werden sollten.

Wie in der Diskussion um den ‚subalternen Rassismus‘ gezeigt wurde, handelt es sich bei *Mestizaje* und *Blanqueamiento* nicht nur um ein Elitenprojekt, sondern um Ideologien, die auch von den breiten subalternen Bevölkerungsschichten getragen werden. Das *Blanqueamiento* entfaltet auch in diesen Gruppen eine „symbolische Gewalt“ (Bourdieu 2005) und bringt Mikropraktiken hervor, die auf eine kulturelle und biologische ‚Aufhellung‘ der Akteurinnen und Akteure abzielen.

In jüngerer Zeit wird die Hegemonie der *Mestizaje* allerdings durch den Multikulturalismus-Diskurs zunehmend infrage gestellt. Dieser forciert die Anerkennung kultureller Andersheit

und die verfassungsmäßige Verankerung kultureller Kollektivrechte. Wie gezeigt wurde, wohnt diesem „*giro al multiculturalismo*“ (Greene 2007) allerdings eine *rural-bias* inne, da dörfliche Gemeinschaften, deren ‚Kultur‘ als territorial verankert imaginiert wird, die Blaupause multikultureller Rhetoriken bilden. Wie gezeigt wurde, erscheint die Konzentration auf rurale *Communities* und die damit verbundene ‚Indigenisierung‘ afrodeszendenter Identitäten nicht unproblematisch, weil dadurch die Problemlagen der in den urbanen Zentren lebenden *afrodescendientes* (Rassismus, Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt) aus dem Blick zu geraten drohen.

Im nächsten Kapitel soll nun dargestellt werden, wie sich die aus dem Kolonialismus resultierenden *Veränderungsdiskurse* in der wissenschaftlichen und medialen Repräsentation des ‚Schwarzseins‘ niedergeschlagen haben. Dabei wird aufgezeigt, dass zwar in einigen medialen Feldern die multikulturelle Rhetorik zunehmend an die Stelle der rassistischen *Veränderungen* des *Blanqueamiento* rückt, jedoch im äußerst wirkmächtigen televisuellen Feld nach wie vor die ‚negativen Anrufungen‘ der *Mestizaje* dominieren.

3 Rassisierte Repräsentationsregimes in Ecuador

Im Folgenden soll untersucht werden, wie 'Schwarzsein' in der ecuadorianischen Wissenschaft sowie in unterschiedlichen Medien repräsentiert wird, und welche Subjektpositionen schwarzen Personen dabei zugewiesen werden. Dieses Vorgehen erscheint notwendig, da sozialwissenschaftliche Studien belegen, dass die Medien bei der Produktion und Reproduktion rassistischer (Anti-)Subjektpositionen eine zentrale Rolle spielen (vgl. Hall 2004; Rahier 1998; 2008). Es soll gezeigt werden, dass die rassistischen Stereotype des *Blanqueamiento*-Regimes, trotz der verstärkten Hinwendung zum Multikulturalismus bei der medialen Repräsentation des 'Schwarzseins' nach wie vor eine maßgebliche Rolle spielen.

Gemäß dem *Cultural Studies*-Theoretiker Stuart Hall dienen rassistische Stereotype, die er als „rassisierte Regimes der Repräsentation“ (Hall 2004: 112) bezeichnet, dazu, gesellschaftliche Minderheiten zu *verändern* und 'rassisch' zu markieren. Die *rassisierten* Subjekte sind dabei laut Hall oftmals einer „binären Form der Repräsentation“ (ebd. Hervorhebung im Original) ausgesetzt:

„Sie werden durch gegensätzliche, polarisierte, binäre Extreme wie gut/schlecht, zivilisiert/primitiv, hässlich/übermäßig attraktiv, abstoßend-weil-anders/anziehend-weil-fremd-und-exotisch repräsentiert. Und oft wird von ihnen gefordert beides zur gleichen Zeit zu sein!“ (ebd.)

Wie in den folgenden Ausführungen gezeigt wird, bildet diese dichotomisierende und zugleich ambivalente Repräsentationsform im postkolonialen Guayaquil nur bedingt das Grundmuster der Fremdrepräsentationen. In einigen Feldern, wie etwa dem Fernsehen und der Historiographie, dominieren klar 'negative Anrufungen', die keinen Raum für Ambivalenzen lassen. In den Printmedien sind in jüngerer Zeit aber auch zunehmend ambivalente Repräsentationsformen anzutreffen, in denen Raum für 'positive' Stereotypisierungen bleibt.

3.1 Wissenschaft und Museen

In den ecuadorianischen Kultur- und Geschichtswissenschaften des 20. Jahrhunderts oszilliert die Repräsentation des 'Schwarzseins' zwischen negativer Stereotypisierung und Invisibilisierung. Die Invisibilisierung der afrodeszendenten Bevölkerung manifestiert sich bereits in dem Umstand, dass Publikationen zum Thema Afro-Ecuador in Guayaquil kaum vorhanden sind. So erwies sich die Suche nach einschlägiger Literatur während meiner

Forschungsaufenthalte als ausgesprochen schwierig. Nachdem meine Recherchen an verschiedenen sozial-, kultur- und geschichtswissenschaftlichen Instituten der Universität Guayaquil ergebnislos blieben, gab mir eine Mitarbeiterin des Instituts für Soziologie den Rat die *Casa de la Cultura* im Zentrum der Stadt aufzusuchen, da diese die umfangreichste Bibliothek der Stadt habe, und ich dort gewiss fündig würde. Nach langer, ebenfalls ergebnisloser Suche empfahlen mir die dortigen Bibliothekarinnen einen Blick in die drei Bände der „*Historia del Ecuador*“ zu werfen. Die Bände wurden erstmals 1934 vom renommierten ecuadorianischen Historiker und Politiker Roberto Andrade herausgegeben und gelten als *das* Standardwerk der ecuadorianischen Historiographie. Im dritten Band der Reihe stieß ich nach langer Suche auf eine zehn Seiten lange Passage,⁷¹ in der die Präsenz von afrikanischen Sklavinnen und Sklaven im kolonialen Quito thematisiert wird. Auszüge dieser Passage sollen nun paraphrasiert wiedergegeben werden:

Auf Seite 19 des dritten Bandes beschreibt ein (namentlich nicht genannter) ecuadorianischer Historiker die Zeit der Gründung Quitos und weist darauf hin, dass Afrikanerinnen und Afrikaner schon seit der *Conquista* in Südamerika präsent waren (Andrade 1984: 19). Außerdem erwähnt der Autor, dass die im Bereich der *Audiencia* Quito lebenden Schwarzen in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts einer sehr zügellosen Lebensweise gefrönt hätten und überdies äußerst arbeitsscheu gewesen seien. Der Historiker erwähnt dabei explizit, dass die „*africanos*“ zur triebhaften Lüsternheit geneigt hätten und ein betrügerisches sowie äußerst dreistes Verhalten an den Tag gelegt hätten (ebd.: 20). Der Autor legt dabei explizit Wert darauf, zwischen Indigenen und Schwarzen zu kontrastieren: Während die *indios/-as* angeblich zu Tausenden friedlich in Reduktionen gelebt hätten, seien die Schwarzen zwar zahlenmäßig nur wenige gewesen, aber wegen ihrer Faulheit und Unberechenbarkeit für die koloniale Ordnung dafür umso gefährlicher (ebd.). Die ethnischen und kulturellen Vermischungsprozesse während der Kolonialzeit sieht der Historiker kritisch, da die afrikanischen Elemente zu einer Verschlechterung des Genpools geführt hätten (ebd.: 22). Daraufhin erläutert der Autor die komplexe ethnische Nomenklatur der Kolonialzeit, die den Vermischungsprozessen begrifflich Rechnung tragen sollte. Die Entstehung der Kategorie *mulato* führt der Autor auf die angebliche Laszivität und Wollust der schwarzen Frauen zurück, der die Spanier nicht hätten widerstehen können (ebd.: 22). Auch die Mischkategorie *zambo* lässt der Historiker nicht unerwähnt: Diese *casta* sei wegen ihrer perversen Bräuche am geringsten geschätzt gewesen, denn *zambos* seien weitaus „roher“ („*mas rudos*“) und „unfähiger“ („*incapaces*“) als die *mestizos* gewesen (ebd.: 28).

⁷¹ Jeder der drei Bände der „*Historia del Ecuador*“ umfasst mehrere hundert Seiten. Die *afrodescendientes* werden jedoch nur in der oben erwähnten Passage erwähnt.

Im oben paraphrasierten Abschnitt aus der „*Historia del Ecuador*“ kommt die rassistische Haltung des Historikers, der sich selbst der weißen Oberschicht Ecuadors zugehörig zu fühlen scheint, frappierend klar zum Ausdruck. Es wird geradezu der Eindruck erweckt, als wolle der Autor sämtliche antischwarzen Stereotypen rezitieren. Die Passage erscheint als ein besonders drastisches Beispiel einer *history from above*, bei der die Repräsentationsmacht ganz bei der herrschenden Elite liegt, und die in Lateinamerika kursierenden, rassistischen und sexistischen Stereotype der Geschichtsschreibung als *hidden assumptions* zugrunde liegen scheinen. Die Rechtmäßigkeit der *Conquista* und der Sklaverei werden dabei vom Autor mit keinem Wort infrage gestellt. Auch gewaltsame und sexuelle Übergriffe von Seiten der spanischen Kolonialherren finden keine Erwähnung. Das Gegenteil ist der Fall: Die afrikanischen Sklavinnen und Sklaven werden als Bedrohung der Kolonialordnung dargestellt. Während bei der Beschreibung der afrikanischen Männer der Aspekt der Gewalt im Vordergrund steht, und diese als faul, gefährlich und unberechenbar repräsentiert werden, überwiegt bei der Beschreibung der schwarzen Frauen deren vermeintliche Wollust und Laszivität. Die spanischen Männer werden dagegen als wehrlose Opfer der sexuellen Anziehungskraft der Afrikanerinnen dargestellt, derer sie sich angeblich nicht erwehren konnten und deshalb ‚gezwungenermaßen‘ den *Mestizaje*- Prozess initiierten.

Wie im Folgenden herausgestellt wird, haben die rassistischen Repräsentationsmodi jedoch nicht nur in die Geschichtswissenschaft Eingang gefunden. Auch in den ecuadorianischen Sozial- und Kulturwissenschaften des 20. Jahrhunderts fanden *afrodescendientes* entweder gar keinerlei Erwähnung, oder aber es wurden lediglich vorhandene rassistische Stereotypen aktualisiert und reproduziert. Ein prominentes Beispiel hierfür ist das Werk des Ethnologen und Archäologen Antonio Santiana, dem ersten Direktor des Museums für Archäologie und Ethnologie in Quito. In seinem Werk „*Blancos, indios y negros en el Trópico*“ (1955) äußerte sich Santiana, der als einer der Gründerväter der ecuadorianischen Kulturwissenschaften gilt, auf diffamierende Weise über die afrodeszendente Bevölkerung Ecuadors:

„Der Schwarze versucht, dem Weißen hinsichtlich dessen Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit zu ähneln (...). Da der Schwarze ganz der Gegenwart verhaftet ist und sich nicht um die Verbesserung seiner wirtschaftlichen und kulturellen Lage

kümmert, vegetiert er in einer Armut, die gleichermaßen physisch und geistig ist“ (Santiana 1955: 35).⁷²

Santianas Kollege, der Soziologe Humberto Garcia Ortiz verglich die Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer mit Kindern und „Wilden“: „Die Geselligkeit von Schwarzen entspricht derjenigen von Kindern und Wilden“ (Garcia Ortiz 1935: 64).⁷³

Garcia Ortiz unterstellte der schwarzen Bevölkerung außerdem einen Hang zu Rebellion und Delinquenz. Der Soziologe sah in ihnen eine Bedrohung für die nationale Ordnung und forderte deshalb eine Domestizierung dieses subversiven Potentials durch volkspädagogische Maßnahmen. Ganz im Sinne der *Mestizaje*-Ideologie plädierte er dafür, den Schwarzen die ‚Kultur der Weißen‘ angedeihen zu lassen, damit diese aus ihrer „untermenschlichen Welt“ („*mundo subhumano*“) (Garcia Ortiz 1935: 67) heraustreten und in die „menschliche Welt“ („*mundo humano*“) (ebd.) ‚aufsteigen‘ können.

Während die oben zitierten Werke als Beispiele für eine negative Stereotypisierung verbucht werden können, sollen im Folgenden Bücher erwähnt werden, in denen eine ‚Nicht-Anrufung‘ (vgl. Hage 2010) des ‚Schwarzseins‘ vorgenommen wird: Ein rezentes Beispiel ist die Monographie „*Etnias del Norte: Etnohistoria e Historia de Ecuador*“ aus dem Jahr 2000, in der die französische Historikern Chantal Caillavet den Anspruch erhebt, den „ecuadorianischen Leserinnen und Lesern“ („*a los lectores ecuatorianos*“ (ebd.: 15)) einen fundierten ethnohistorischen Überblick über das nördliche Ecuador von der präkolumbianischen Zeit bis zur Gegenwart zu geben. Im Vorwort kündigt der Lateinamerikanist und Botschafter Yves Saint-Geours ausdrücklich an, dass Caillavet dabei das *ganze* Spektrum ethnischer Vielfalt in den Blick nehme: „Chantal Caillavet entwickelt **eine umfassende Geschichte** des nördlichen Ecuadors und berichtet über „das Leben selbst““ (Caillavet 2000: 13).⁷⁴

Bei genauer Lektüre ihres Werkes fällt jedoch auf, dass die afrodeszendenten Gesellschaften in Esmeraldas und in Imbabura (nördliche Anden) nicht als Bestandteil dieser „*historia total*“ gesehen werden, obwohl diese schon seit über 450 Jahren im nördlichen Ecuador präsent sind. Caillavet legt ihr Augenmerk ausschließlich auf verschiedene soziokulturelle Aspekte der indigenen Gesellschaften sowie auf die interethnischen Beziehungen zwischen indigenen

⁷² Span. Orig.: „*el negro busca asemejarse al blanco en lo que hay de frívolo y superficial en la vida de éste [...] Como vive sólo el presente y no le preocupa su mejoramiento económico y cultural, vegeta en una pobreza que es física y espiritual a la vez*“ (Santiana 1955: 35).

⁷³ Span. Orig.: „*El negro es sociable, en el mismo grado en que pueden serlo el niño o el salvaje*“ (Garcia Ortiz 1935: 64).

⁷⁴ Span. Orig.: „*Chantal Caillavet construye una historia total del Norte de Ecuador y da cuenta de la “vida misma”*“ (Caillavet 2000: 13. Hervorh. im Original).

Gruppen, wie auch zwischen Indigenen und *blancos/-as*. Ferner versucht sich die Historikerin an einer Definition einer „andinen Kultur“ („*cultura andina*“) (ebd.: 15), die sie als das Resultat von Hybridisierungsprozessen zwischen indigenen und europäischen Kulturelementen deutet, ohne wiederum auf die jahrhundertlange afrodeszendente Präsenz hinzuweisen. Obwohl das Buch ein Kapitel (ebd.: 311-327) beinhaltet, welches mit dem vielversprechenden Titel „Der imaginäre Mestizo: Klassifikatorische Idealvorstellungen und soziorassistische Strategien in den Anden vom 16. bis ins 20. Jahrhundert“⁷⁵ überschrieben ist und detailliert die komplexen Praktiken der ethnischen Klassifikation seit der Kolonialzeit behandelt, werden selbst in diesem Abschnitt die afrodeszendenten Akteurinnen und Akteure mit keinem Wort erwähnt, sondern lediglich die Kategorien „*Blanco, Indígena, Mestizo*“ (ebd.: 311). Caivallet behauptet in diesem Kapitel, dass die Dichotomisierung zwischen „*blanco*“ (ebd.: 312) und „*indígena*“ (ebd.) nach wie vor die fundamentale soziokulturelle Achse bilde, entlang derer sich die Akteure identifizieren. Während die Historikerin eine minutiöse etymologische und begriffsgeschichtliche Analyse des Konzeptes *mestizo* vornimmt, und sogar ausführlich die Kategorie *gringo* eingeht (ebd.: 322ff.), die seit den 1960er Jahren aufgrund des wachsenden Tourismus im Norden Ecuadors verstärkt zur Anwendung kommt, finden die Kategorien *negro/-a, mulato/-a, zambo/-a* oder gar *afrodescendiente* keinerlei Erwähnung.

Auch in Bezug auf das mehrbändige, von Enrique Ayala Mora herausgegebene historische Standardwerk „*Nueva Historia del Ecuador*“ (1983ff.) muss eine Invisibilisierung des ‚Schwarzseins‘ konstatiert werden. Die Autorinnen und Autoren der einzelnen Kapitel erheben zwar den Anspruch, die sozioökonomischen und demographischen Bedingungen seit der frühen Kolonialzeit *en détail* zu beleuchten, erwähnen jedoch die *afrodescendientes* in keinem der Bände. Obwohl im Essay des Historikers Manuel Miño Grijalva (1984) über die wirtschaftlichen Dynamiken in der *Real Audiencia de Quito* im 17. Jahrhundert gleich zweimal eine graphische Darstellung abgedruckt ist, aus der hervorgeht, dass die Zahl der in Ecuador lebenden afrodeszendenten Bevölkerung („*negros y mulatos*“) im Jahr 1650 70.000 betrug und somit die Zahl der *blancos* (40.000) und der *mestizos* (20.000) bei weitem übertraf (Miño 1984: 60; 73), scheint der Autor den afrikanisch-stämmigen Akteurinnen und Akteuren jegliche Art von *agency* abzusprechen, da sie, im Gegensatz zu den ausführlich erwähnten *blancos, mestizos* und *indios*, mit keinem Wort erwähnt werden. Selbst in einem Essay, der unter anderem die gescheiterten Kolonialisierungsversuche der Spanier zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Esmeraldas beschreibt, werden die afrikanischen *cimarrones*, welche die

⁷⁵ Span. Orig.: „*El mestizo imaginario: ideales clasificatorios y estrategias socioraciales en los Andes (siglos XVI-XX)*.“

españoles/-as mehrmals gewaltsam aus Esmeraldas vertrieben, nicht explizit erwähnt. Stattdessen ist lapidar von einem „Scheitern“ („*fracaso*“) der Expeditionen die Rede, ohne jedoch auf die Gründe hierfür (die Guerilla-Taktik der *cimarrones*) einzugehen (vgl. Benavides 1983: 118).

Die Historikerinnen Sylvia Benítez und Gaby Costa (1983) beschreiben in ihrem Essay das Alltagsleben und die Sozialstruktur in Quito und Umgebung während des 17. Jahrhunderts. In dem Abschnitt „*Conformacion social*“ (ebd.: 193) gehen beide ausführlich auf die soziale und ethnische Zusammensetzung der kolonialen Gesellschaft ein. Aber auch bei ihnen finden die *negros/-as* und *mulatos/-as* keinerlei Erwähnung. Gleiches gilt für den Historiker Jorge Slavador Lara, der im Jahr 1994 die Monographie „*Breve Historia contemporánea del Ecuador*“ publizierte, in der er zwar ausführlich auf die vorinkaische Zeit, die Phase der Inkaherrschaft und die Kolonialherrschaft eingeht, die Präsenz afrodeszendenter Menschen jedoch mit keinem Satz erwähnt wird.

Im Folgenden soll kurz auf die museale Repräsentation des ‚Schwarzseins‘ eingegangen werden. Wie gezeigt wird, überwiegt auch hier die Invisibilisierung der afrodeszendenten Bevölkerung. Der afrokolumbianische Sozialwissenschaftler Jhon Antón Sánchez (2007) untersuchte, wie *afrodescendientes* in verschiedenen ecuadorianischen Museen repräsentiert werden. Antón konstatiert, dass es zwar 102 Museen in Ecuador gibt, die schwarze Bevölkerung jedoch nur in folgenden vier Museen thematisiert werde: Im *Museo Etnográfico de la Mitad del Mundo* in Quito, im *Museo de la Ciudad de Quito* und in den *Museos del Banco Central* in Cuenca und Esmeraldas. In Esmeraldas werden Akten über den Sklavenhandel in Ecuador ausgestellt und Videos über die orale Kultur von Esmeraldas gezeigt. In Cuenca liegt der Schwerpunkt der musealen Repräsentation auf der Marimba-Musik.

Im *Museo del Banco Central* in der *Casa de la Cultura* fand Sanchez in Bezug auf die *afrodescendientes* folgende Informationen:

“Diese ethnische Gruppe ist in Esmeraldas ansässig und lebt überwiegend in ruralen Gebieten (...). Die Kernfamilie bildet die größte Einheit der sozialen Organisation (...). Die Paarbeziehungen in den ländlichen Gebieten sind in der Regel nicht dauerhaft; eine Mutter kann im Laufe ihres Lebens mehrere Lebenspartner haben. Der Mann hilft bei der Versorgung des Haushaltes, im Falle einer Trennung spielt er jedoch bei der Erziehung und Versorgung der Kinder nur noch eine untergeordnete Rolle. Innerhalb der Kernfamilie besteht eine Hierarchie der Geschlechter: Während der Mann und die Söhne am Tisch sitzend essen, nehmen die Frau und die Töchter die Speisen auf dem Boden der Küche ein...” Die Afroecudorianer: Hierbei handelt es sich um eine spezifische soziokulturelle

Gruppe, die sich durch eine spezielle Form der Mestizaje auszeichnet, da die symbolischen Elemente afrikanischen Ursprungs das zentrale Schema bilden, in welches hispanische und indigene Elemente integriert werden. (...) Ihre Vorfahren entkamen im 17. Jahrhundert bei einem Schiffsbruch vor der Küste Esmeraldas der Sklaverei" (Antón 2007: 125).⁷⁶

Abgesehen von der tendenziösen Darstellung moniert Antón die Verzerrung der Fakten. Die Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer werden als auf dem Land lebende „campesinos“ (ebd.) dargestellt, obwohl bereits der Zensus aus dem Jahr 2001 belegte, dass über 68 Prozent der schwarzen Bevölkerung in den urbanen Zentren Ecuadors leben. Weiter werde die ethnische Alterität bzw. die kulturelle Differenz negiert, indem ihre Kultur als eine „forma especial de mestizaje“ dargestellt werde (ebd.: 126). Auch die Datierung des Schiffbruchs vor Esmeraldas sei falsch. Dieser habe nicht im 17. Jahrhundert stattgefunden, sondern bereits im Jahr 1553. Darüber hinaus moniert Antón die klischeehafte Darstellung der Familienbeziehungen, wonach die Männer unverantwortliche Väter seien und die Frauen nicht in der Lage, die Kontinuität des Haushaltes zu gewährleisten. Auch die Behauptung, dass die männlichen Familienmitglieder am Tisch essen, während die Frauen auf dem Boden speisen müssten, erscheint ihm geradezu absurd.

Auch wenn Antóns Insistieren auf die kulturelle Andersartigkeit der *afrodescendientes* aus einer sozialkonstruktivistischen Perspektive problematisiert werden kann,⁷⁷ führen seine Erhebungen doch klar vor Augen, dass im Bereich der musealen Repräsentation, bis auf wenige Ausnahmen, die Invisibilisierung Afro-Ecuadors überwiegt. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn zusätzlich die Museen in Guayaquil⁷⁸ mitberücksichtigt werden. Obwohl mittlerweile die Mehrheit der afroecuadorianischen Bevölkerung in der Küstenmetropole lebt, wurde zur Zeit meiner Feldforschungsaufenthalte in keinem der zahlreichen Museen der Stadt die schwarze Bevölkerung thematisiert.

76 Span. Orig.: „Este grupo étnico habita Esmeraldas. La población vive en gran mayoría en zonas rurales (...). La familia nuclear es el modelo más extendido de la organización social (...) En el área rural es común que las parejas no sean estables; la madre puede tener varias parejas a lo largo de su vida. El hombre colabora en la manutención del hogar, pero al disolverse el vínculo, su papel en la crianza y mantenimiento de los hijos queda en segundo plano. Al interior del núcleo familiar existe una cierta jerarquización de los roles masculinos y femeninos: mientras el hombre y los hijos varones comen sentados en la mesa, la esposa y las hijas mujeres lo hacen en el suelo de la cocina...“ “Afroecuadorianos: La población afroecuadoriana puede ser entendida como un grupo sociocultural específico debido a que es una forma especial de mestizaje, en el cual los elementos simbólicos de origen africano son el eje sobre el que se integran a los demás elementos provenientes de la vertiente hispánica e indígena. (...) Por otra parte están los grupos que se supone escaparon de la esclavitud al ocurrir un naufragio frente a las costas de Esmeraldas en el siglo XVII” (Antón 2007: 125).

⁷⁷ Der Kolumbianer Antón ist Aktivist im *movimiento afroecuadoriano* und fordert die Zuerkennung weiterer Kollektivrechte für die schwarze Bevölkerung Ecuadors. In seinen Publikationen betont er deshalb immer wieder die vermeintlich tiefgreifenden kulturellen Differenzen zwischen *afrodescendientes* und *mestizos/-as*.

⁷⁸ Antón lässt in seinem Aufsatz die Museen in der Küstenmetropole unberücksichtigt.

3.2 Print-Medien

Im folgenden Abschnitt wird das Augenmerk auf die ecuadorianischen Printmedien gerichtet. Dabei wird deutlich, dass sich in jüngerer Zeit ein Paradigmenwechsel vollzog, und 'wohlmeinende' Stereotypisierungen an die Stelle von Invisibilisierung und 'negativen Anrufungen' getreten sind.

Bis Ende der 1990er Jahre wurden Schwarze in den Printmedien nur dann erwähnt, wenn über Gewalttaten berichtet wurde, bei denen der Täter oder die Täterin schwarz war und das Opfer nicht-schwarz (Rahier 1998: 423). Ausgeblendet wurden jedoch stets gewaltsame Übergriffe der Polizei auf schwarze Personen sowie generell die Gewalt von *mestizos/-as* gegen *afrodescendientes*. Bei sexuellen Übergriffen von mestizischen bzw. weißen Männern gegen schwarze Frauen, wurden Hautfarbe und ethnische Zugehörigkeit der Täter in der Regel nicht erwähnt (De la Torre/Hollenstein 2010: 20).

Zu Beginn des 21. Jahrhundert wurde dann der Fokus der Berichterstattung verstärkt auf afroecuadorianische Sportlerinnen und Sportler gerichtet. Der Grund dafür waren die großen sportlichen Erfolge einiger afrodeszendenter Athletinnen und Athleten, für welche die Medien nach Erklärungen suchten. Hierbei wurde bevorzugt auf rassistische Topoi recurriert. Als Beispiel sei eine Kolumne aus der Tageszeitung *Hoy* vom 4. Oktober 2003 erwähnt, welche mit dem Titel „*El paradigma negro*“⁷⁹ überschrieben ist: Im Artikel wird die angebliche biologische Disposition als Grund für die sportlichen Erfolge der schwarzen Sportlerinnen und Sportler identifiziert. Unter Berufung auf die vermeintlich neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse wird die These aufgestellt, dass die Schwarzen nicht für alle Sportarten gleichermaßen geeignet seien, sondern nur für diejenigen bei denen Geschwindigkeit und körperliche Widerstandsfähigkeit gefragt seien. Im Tennis und im Rennsport, den bevorzugten Sportarten der weißen Oberschicht, seien jedoch keine Schwarzen anzutreffen, da ihnen hierfür die biologischen Voraussetzungen fehlten. Interessant erscheint an dieser Stelle die Biologisierung bzw. Naturalisierung des Sozialen: Der Journalist kommt nicht auf die Idee, dass in der sozioökonomischen Exklusion wohl eher der Hauptgrund dafür liegt, dass so wenige *afrodescendientes* Reit- und Tennissport betreiben. Stattdessen werden angeblich biologische Gründe angeführt, wodurch die gesellschaftliche Ordnung Ecuadors naturalisiert wird.⁸⁰

⁷⁹ Unbekannte(r) Autor(in): *El paradigma negro*. In: *Hoy* vom 3.10.2003.

⁸⁰ In Guayaquil gibt es weniger als zehn Tennisplätze, die alle Bestandteil exklusiver Freizeitclubs sind, bei denen der monatliche Mitgliedsbeitrag über 100 Dollar beträgt. Da der durchschnittliche Monatslohn in Guayaquil etwa 200 Dollar beträgt, erscheint es schon aus ökonomischen Gründen unwahrscheinlich, dass die mehrheitlich schlecht bezahlten *afrodescendientes* Mitglieder in diesen Clubs werden.

Jean Muteba Rahier (2010b: 30) vertritt die These, dass der Sport sogar dazu beiträgt, dass alltagsweltliche, rassistische Wissenssysteme plausibilisiert und reproduziert werden. Der Sport gilt innerhalb des *Common Sense* als ein gesellschaftlicher Bereich, in dem einzig und allein physische Fähigkeiten, Fleiß und hartes Training zum Erfolg führen. Entsprechend dieser Sichtweise werden die Erfolge ethnischer Gruppen in bestimmten Sportarten, als Belege für die entsprechende genetische, biologische und physische Disposition eben dieser Gruppen gedeutet (ebd.: 33).

Es fällt auf, dass die Printmedien in den letzten Jahren die Verwendung negativer Stereotype zunehmend vermeiden. Dies ist laut De la Torre und Hollenstein vor allem den multikulturellen Reformen der Correa-Regierung geschuldet (De la Toore/ Hollenstein 2010: 8). An die Stelle einer diffamierenden, rassistischen Repräsentationsweise tritt nach jedoch nicht immer eine differenziertere, 'nicht-rassistische' Darstellungsweise, sondern oftmals nur ein positiv gewendeter, 'wohlwollender' Rassismus. Dies soll anhand einer Reisereportage aus dem Wochenmagazin *La Revista*, der Sonntagsbeilage der auflagenstärksten ecuadorianischen Tageszeitung *El Universo*, aufgezeigt werden.⁸¹ Bei der Beschreibung der Reise in den kleinen Ort Wimbí, verwendet der oder die Autorin eine Reihe von 'positiven', exotisierenden Stereotypen und bedient sich der Rhetorik zivilisationskritischer Umwelt-Diskurse. Auf der Titelseite sind ein paar einfache, von Kokospalmen umgebene Holzhäuser zu sehen, die an einer Flussbiegung inmitten eines tropischen Regenwaldes liegen (Abb.: 4).

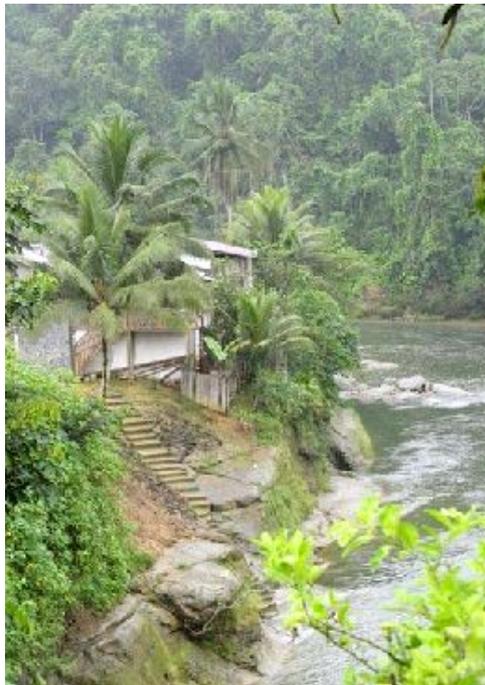


Abb. 4: Bild auf der Titelseite der Wimbí-Reportage Abb. 5: 'Exotisch-primitives' Wimbí (I)

⁸¹ Unbekannte(r) Autor(in): *Wimbí: Esmeraldas profundo y comunitario*. In: *La Revista* (Sonntagsbeilage der Tageszeitung *El Universo*) vom 7.9.2008.

Unter dem Bild⁸² (Abb.: 4) ist folgende Überschrift zu lesen: „Wimbí: Tiefes und gemeinschaftliches Esmeraldas.“ („*Wimbí: Esmeraldas profundo y comunitario*“). Im Konnex mit den obigen Bildern scheint die Überschrift zu suggerieren, dass das Dorf mit dem auch für Ecuadorianerinnen und Ecuadorianer exotisch anmutenden Namen im tiefen Dschungel zu liegen scheint und dort ‘noch wahre’ Gemeinschaft erlebbar sei. Im ersten Absatz des Artikels erfahren die Leser/-innen und potentiellen Tourist/-innen sogleich, was sie dort alles erwartet: „Das Exotische, das Natürliche, das Entfernte. Eine afroecuadorianische Gemeinde öffnet sich für ausländische und einheimische Abenteurer.“⁸³



Abb. 6: ‘Gringas’ in Wimbí



Abb. 7: ‘Erotisch-primitives’ Wimbí

Das Dorf und seine afroecuadorianischen Bewohnerinnen und Bewohner stehen für Exotik, Natürlichkeit und Distanz (Abb.: 7); eine Reise dorthin gilt als Abenteuer. Interessant erscheint hierbei der Verweis auf ausländische Reisende (Abb.: 6). Touristinnen und Touristen aus Europa und Nordamerika haben in Ecuador ein enorm hohes „symbolisches Kapital“ (Bourdieu 1985). Von ihnen bereiste Orte gelten auch in den Augen der ecuadorianischen Mittelschicht als äußerst attraktiv. Auch im Falle Wimbís scheint die Präsenz von Ausländern für die Attraktivität des Ortes zu bürgen. Eine Reise dorthin verspricht den abenteuerlustigen Lesern/innen die Möglichkeit, gemeinsam mit den schwarzen Dorfbewohnerinnen und -bewohnern zu fischen, im Freien zu kochen oder bei Kerzenschein die „geheimnisvollen Nächte“ („*las noches misteriosas*“) zu genießen. Die Autoren/-innen weisen daraufhin, dass es mittlerweile auch elektrisches Licht im Dorf gäbe, und die lokale Bevölkerung nun die Möglichkeit habe, in der örtlichen Disko bei *Merengue* und *Salsa* ‘abzufeiern’. Im weiteren Verlauf des Artikels wird überdies erklärt, dass Wimbí nach einer afrikanischen Prinzessin aus Burkina Faso benannt sei, deren Nachkommen vor

⁸² Die Fotos (Abb.: 4,5,6,7) stammen vom Blog des britischen *Travelagents* Alex Narracott, der mir die wissenschaftliche Verwendung schriftlich erlaubt hat.

⁸³ Span. Orig.: „*Lo exótico, lo natural, lo distante. Una comunidad afroecuadoriana se asoma al aventurero extranjero y nacional.*”

über zweihundert Jahren das Dorf gegründet hätten. Weiter wird auf die „*gringos*“ verwiesen, die oft im betrunken Zustand versuchen würden Marimba zu tanzen, was zu einem „kosmopolitischen Vergnügen“ („*alegría cosmopolita*“) führe. Die Reportage endet mit folgendem Satz: „Das Dorf Wimbí steht für das Natürliche, das Exotische, das Entfernte und das Authentische.“⁸⁴

In diesem Artikel, der Esmeraldas als Reiseziel empfiehlt, bildet das Dorf quasi eine Kontrastfolie zum urbanen, modernen Ecuador. Es bietet die Möglichkeit Exotik, Fremdheit und Abenteuer im eigenen Land zu erfahren. Stilistisch bedient sich der Artikel im starken Maß einer *Veränderungs*-Rhetorik. Indem die Region Esmeraldas als exotisch, geographisch entlegen, bettelarm⁸⁵ und ‚natürlich‘ dargestellt wird, erhält der Leser oder die Leserin zudem einen ambivalenten Eindruck: Einerseits liegt Esmeraldas zwar geographisch innerhalb des nationalen Territoriums, andererseits scheint es sich aber um eine andere Welt zu handeln, in die modernen, wohlhabenden Reisenden aus Guayaquil eintauchen können, um in der ‚authentischen Natur‘ von Esmeraldas ein ‚echtes‘ Abenteuer mit schwarzen Menschen und *gringos/-as* zu erleben. Der Artikel verknüpft dabei stereotype Vorstellungen über ‚Schwarzsein‘, Exotik, Natur, bittere Armut und Ursprünglichkeit zu einer Assoziationskette. Esmeraldas und seine Bewohner werden durch diesen Repräsentationsmodus als ‚das Andere‘ innerhalb des nationalen Territoriums konstruiert und als Kontrast zu den urbanen Zentren Guayaquil und Quito letztendlich wieder am unterem Ende der „*racial/spatial order*“ (Rahier 1998) Ecuadors verortet.

Um ein afroecuadorianisches Idyll zu erleben, scheint es jedoch nicht unbedingt notwendig zu sein bis nach Esmeraldas zu reisen. Ein Autor bzw. eine Autorin des *El Universo* machte in einem afroecuadorianischen Slum ähnliche Erfahrungen. In einem Artikel vom 4. Oktober 2009 mit dem Titel *Mes de la negritud*⁸⁶ werden die Festivitäten in den Marginalsiedlungen im Süden Guayaquils folgendermaßen geschildert:

„Jeder Häuserblock wartet mit einer eigenen Musikrichtung auf. Salsa, reggaetón, vallenato, bachata...Sonntags durch die Viertel Santiaguito Roldós y La Fragata im Süden Guayaquils zu flanieren, ist pure Fiesta. Die Lautsprecherboxen werden auf voller Lautstärke vor den Häusern oder auf den Fensterbrettern platziert, während die Kindern auf den Straßen herumtoben, die Männer trinken oder sich

⁸⁴ Span. Orig.: „*Wimbí, esta comunidad que comparte su vida con lo natural, lo exótico, lo distante, lo auténtico.*“

⁸⁵ So wird in dem Artikel darauf hingewiesen, dass Wimbí zu den 20 ärmsten Gemeinden der ohnehin armen Region Esmeraldas zählt.

⁸⁶ Unbekannte(r) Autor(in): *Mes de la negritud*. In: *El Universo* vom 4.10.2009.

auf den Gehsteigen unterhalten, und die Frauen – Mütter und Töchter – das Essen zubereiten.”⁸⁷

Der Autor bzw. die Autorin beschreibt ein klischeehaftes afroecuadorianisches Idyll mitten im Slum.

Im Herbst 2012 erschien in einer ecuadorianischen Tageszeitung ein Artikel, welcher versucht der Komplexität afroecuadorianischer Lebenswelten gerecht zu werden und aufgrund seiner differenzierten Darstellungsweise ein Novum bei der Berichterstattung über schwarze Menschen in Guayaquil darstellt. Die wesentlichen Inhalte des Artikels *‘Los Afroguayaquileños’* des mestizischen Historikers und Dichters Ángel Emilio Idalgo, der am 18. September 2012 in der Tageszeitung *El Telégrafo*⁸⁸ erschien, sollen kurz wiedergegeben werden: Der Autor konstatiert kritisch, dass die Mehrheit der ecuadorianischen Bevölkerung *‘Schwarzsein’* nach wie vor ausschließlich mit den Regionen Esmeraldas und Valle de Chota assoziiere, obgleich das Gros der *afrodescendientes* mittlerweile in Guayaquil lebe. Idalgo insistiert, dass die afrodeszendente Bevölkerung einen wesentlichen Anteil an der *Mestizaje* habe und diese in vielfältiger Weise beeinflusst habe:

*“Bei unseren historischen und dichten Prozessen der Mestizaje und Mulataje spielte die Afro-Komponente mit ihrem ethnischen und kulturellen Erbe eine wichtige Rolle: Musik, orale Tradition, Religiosität, Kulinarik, Gestik etc.”*⁸⁹

Der Autor betont weiter, dass die Versklavung afrikanischer Menschen in der kolonialen Ökonomie Guayaquils eine zentrale Rolle gespielt habe. Gleichzeitig stellt der Historiker heraus, dass die *afrodescendientes* nicht nur im Bereich der Ökonomie einen entscheidenden Beitrag geleistet hätten, sondern auch in soziokultureller Hinsicht:

„Der Beitrag den die Schwarzen für Guayaquil und Umgebung geleistet haben, beschränkt sich nicht auf die Wirtschaft. Er ist in erster Linie soziokulturell, denn

⁸⁷ Span. Orig.: „Cada cuadra emana un género distinto. Salsa, reggaetón, vallenato, bachata... Recorrer un domingo las cooperativas Santiaguito Roldós y La Fragata, al sur de Guayaquil, es fiesta pura. Los parlantes se acomodan a todo volumen en parterres o ventanas, mientras los niños corretean en las calles, los hombres beben o conversan en las veredas y las mujeres \neg madres e hijas \neg preparan la comida.“

⁸⁸ Hidalgo, Emilio Ángel: *Los Afroguayaquileños*. In: *El Telégrafo* vom 18.12. 2012.

⁸⁹ Span. Orig.: „En nuestro histórico y denso mestizaje y mulataje, reconocemos la notable presencia del componente afro, con todo su legado étnico y cultural: música, tradición oral, religiosidad, culinaria, gestualidad, etc“.

*ihre symbolischen Ausdrucksformen diffundierten und vermischten sich, und wurden so Teil des Alltags der Guayaquileños.*⁹⁰

Idalgo lässt auch den Rassismus nicht unerwähnt und betont, dass die schwarzen *Guayaquileños/as* trotz jahrhundertelanger Unterdrückung zur Herausbildung der Identität der Metropole wesentlich beigetragen hätten. Auch wenn es schon seit der Kolonialzeit *afrodescendientes* in der Stadt gegeben habe, sei deren Zahl durch die Migration aus Esmeraldas stark angestiegen, was zur Bildung erster „schwarzer Viertel“ („*barrios negros*“) geführt habe.

Seit den 1980er Jahren seien im peripheren Süden der Stadt weitere ‚schwarze Viertel‘ gegründet worden, in denen eine reichhaltige afrodeszendente Kultur erfahrbar sei:

*„In diesen Vierteln manifestiert sich der Reichtum der afroecuadorianischen Kultur - wie er in der oralen Tradition, der Gastronomie, der Musik und der Religiosität zu Ausdruck kommt - in seiner ganzen Pracht. Wenn sich Familien, Freunde und Nachbarn treffen, erblühen die *décimas*, erklingen die Trommeln, entsteht eine Atmosphäre voller Lebensfreude, und ein verborgenes Guayaquil offenbart in den genussvoll sich reibenden Leibern seine tiefen afrikanischen Spuren.“*⁹¹

In der obigen Passage, die den Schluss des Artikels bildet, scheint allerdings die Phantasie mit dem Dichter etwas durchzugehen. Er schildert die Marginalsiedlungen in sozialromantisierender Manier als Orte der Sinnenfreuden, an denen der ganze Reichtum ‚afroecuadorianischer Kultur‘ erfahrbar werde. Diese Schilderungen scheinen jedoch eher seiner poetischen Phantasie, als empirischen Erfahrungen geschuldet zu sein, denn entgegen seiner Behauptungen bekam ich dort während meiner Feldforschungsaufenthalte weder Trommeln zu hören, noch durfte ich Männer beim rezitieren von *décimas* bestaunen. Wenn der Autor dann im letzten Satz in poetischen Worten den „*roce gozoso de los cuerpos*“ rühmt, nähert er sich letztlich wieder jener (wenn auch positiv intendierten) stereotypen Repräsentationspraxis an, die in schwarzen Menschen vor allem die Verkörperung lasziver Sinnlichkeit sieht.

90 Span. Orig.: „No obstante, el aporte negro en Guayaquil y su región no debe ser entendido únicamente desde la economía. Es principalmente sociocultural, pues sus expresiones simbólicas se difundieron, mezclaron y propagaron en las relaciones sociales cotidianas de los guayaquileños.“

91 Span. Orig.: „En estos barrios, la riqueza de la cultura afroecuatorial exteriorizada en la tradición oral, gastronomía, música y religiosidad, se muestra en todo su esplendor. Cuando la ocasión hace posible el encuentro de familiares, amigos y vecinos, florecen las *décimas*, resuenan los tambores, se ensancha el ambiente de jolgorio, y un Guayaquil profundo manifiesta, en el roce gozoso de los cuerpos, la huella de su profunda africanía.“

Trotz dieses poetisch überhöhten, sozialromantischen 'Abdriftens' in Klischees am Ende des Textes, erscheint der Artikel dennoch bemerkenswert, da er sich sonst kaum am Stereotypenrepertoire bedient, sondern bemüht ist, afrodeszendente Menschen als wichtige historische Akteurinnen und Akteure darzustellen, die das ökonomische und soziokulturelle Leben Guayaquils seit Beginn der Kolonialzeit auf mannigfaltige Weise maßgeblich geprägt haben. Bisher ist dies der einzige mir bekannte Zeitungsartikel, der um eine derart differenzierte Darstellungsweise bemüht ist. Es bleibt deshalb abzuwarten, ob dieser Repräsentationsmodus in den ecuadorianischen Medien Schule macht. Ferner muss auch konstatiert werden, dass über die afrodeszendente Bevölkerung nach wie vor ausgesprochen selten berichtet wird. Drei der vier erwähnten Zeitungsartikel erschienen bezeichnenderweise jeweils am 3. bzw. 4. Oktober. Der jeweils erste Sonntag im Oktober wurde 1997, im Zuge der ersten multikulturellen Verfassungsreform, zum offiziellen *día del negro* ernannt. Die Redaktionen der großen Tageszeitungen scheinen sich deshalb genötigt zu sehen, zumindest an diesen Tagen über die afrodeszendente Präsenz in Ecuador zu berichten.

3.3 Internet

Wie in den folgenden Ausführungen exponiert wird, tritt die oben konstatierte Rivalität zwischen *Blanqueamiento* und Multikulturalismus im Internet besonders deutlich zutage. Dies soll anhand der zentralen Konfliktlinien einer Kontroverse über den nationalen Stellenwert der afrodeszendenten *Miss Ecuador* dargelegt werden.

Debatten über die soziale Semantik des 'Schwarzseins' finden in Guayaquil nach wie vor primär offline statt. Eine Ausnahme bildete jedoch das Frühjahr 2010, als die aus Guayaquil stammende Afroecuadorianerin Lady Mina zur *Miss Ecuador* gewählt wurde. Vor und nach der Wahl wurden einige Videos von Lady Mina auf *Youtube* eingestellt, was dort eine zum Teil kontrovers geführte Debatte über die 'ecuadorianische Identität' bzw. die Rolle des 'Schwarzseins' in Ecuador auslöste.



Abb. 8: Lady Mina. Foto: Lady Mina

Anhand einer Analyse der Kommentare, die zu einem *Youtube*-Video⁹² über die schwarze *Miss Ecuador* 2010 gepostet wurden, soll herausgearbeitet werden, inwieweit verschiedene Elemente der dominanten *Mestizaje*- und *'Raza'*-Diskurse in diesen Posts zum Tragen kommen. Bezüglich der Bewertung von Lady Minas Phänotyp bewegen sich die Kommentare in einem Kontinuum zwischen den Polen der Verachtung bzw. Ablehnung und dezidiert Affirmation bzw. Antirassismus. Grob lassen sich drei Kategorien von Kommentaren identifizieren: Erstens, explizit rassistische Kommentare, mit diffamierenden Inhalten. Zweitens, eher neutrale Statements, welche Minas *'rassische'* Identität nicht explizit thematisieren. Drittens, affirmative Statements, die eine schwarze *Miss Ecuador* goutieren und sich zum Teil dezidiert antirassistisch geben. Anteilmäßig halten sich die Kommentare dieser drei Gruppen die Waage, genaue Zahlen können jedoch nicht angegeben werden, da fast täglich neue Kommentare hinzukommen. Im Folgenden sollen exemplarisch einige Statements der jeweiligen Kategorien eingehender behandelt werden.

Die Statements des Users *Gatubela973* zeichnen sich durch einen höchst beleidigenden Duktus aus, indem einige der geläufigsten, rassistischen Stereotype komprimiert zum Ausdruck gebracht werden:

„Sie taugt nur als Dienerin....die hässliche Negerin“

„...diese Müll-Negerin, ein Gesicht wie ein Schmortopf, Guasmeña, total ekelhaft...“

⁹² Im Folgenden beziehe ich mich auf die Kommentare zu folgendem Video: <http://www.youtube.com/watch?v=e95aZkKuxuw>. Bis Februar 2013 wurde das Video von über 45.000 Personen angesehen.

„Favoritin von wem? Hahaha... Favoritin der Slumbewohner, Malocher und Müllmänner, häßlich diese Negerin mit dem Gesicht einer Dienerin“

„Häßliche Negerin.....Königin der Prostituierten“⁹³

Gatubela belegt Lady Minas Äußeres mit einer Reihe schmäher Adjektive, mit denen er ihr 'Schwarzsein' assoziiert. Er bezeichnet sie als häßlich und ekelhaft und reduziert sie dabei auf als niedrig und wertlos erachtete ökonomische Tätigkeiten, wie Dienerin oder Prostituierte. Lady Minas Wohnort verortet er (fälschlicherweise) im Viertel *Los Guasmos* im marginalen Süden der Stadt. *Los Guasmos* gilt in den Augen vieler *Guayaquileños/-as* als *No-Go-Area* in der mehrheitlich *cholos/-as* und *negros/-as* leben, die gemäß dem rassistischen *Common-Sense* der Armut und der Delinquenz anheimgefallen sind. Durch die Verortung Lady Minas im Marginalviertel *Los Guasmos* aktualisiert und reproduziert *Gatubela* 973 die hegemoniale „'racial'/spatial order“ (Rahier 1998) Guayaquils, der zufolge 'Schwarzsein' mit geographischer und sozioökonomischer Marginalität assoziiert wird.

Der User *latinoguy* bringt seine rassistische Sichtweise in seinem Statement ebenfalls plakativ auf den Punkt:

„Ecuador, häßlich und schwarz. Mexiko, hübsch und weiß, Gewinnerin der Miss Universe Wahl. Guatemala und Puerto Rico. (Hübsch und weiß)....“⁹⁴

Während er *Miss Ecuador* als häßlich und schwarz abqualifiziert, erachtet er *Miss Mexiko* 2010 als hübsch und weiß. Das 'Weißsein' ist für *latinoguy* nicht nur ein Synonym für Schönheit, sondern auch für Erfolg, denn er erwähnt explizit, dass nicht nur die mexikanische Gewinnerin Ximena Navarrete weiß sei, sondern auch die weiteren lateinamerikanischen Finalistinnen aus Guatemala und Puerto Rico. 'Weißsein' gilt für *latinoguy* entsprechend der *Blanqueamiento*-Ideologie als Synonym für Attraktivität, Schönheit und Erfolg, während 'Schwarzsein' gemäß dieser Logik für das Gegenteil steht. Für *latinoguy* beschränkt sich das *Blanqueamiento* jedoch nicht nur auf Ecuador. Sein Verweis auf die weißen Kandidatinnen aus anderen lateinamerikanischen Staaten deutet vielmehr daraufhin, dass er darin eine pan-lateinamerikanische Ideologie sieht.

93 Span. Orig.: “SERA COMO SIRVIENTA...NEGRA PARA FEA“ (*Gatubela*973)

“(...)ESA NEGRA BASURA, CARA DE PEROL, GUASMEÑA, UN ASCO TOTAL...” (*Gatubela*973)

“FAVORITA DE QUIEN? JAJAJA...HA DE SER DE LOS GUASMEÑOS, LOS CHAMBEROS, LOS BASUREROS, FEA ESA NEGRA CARA DE SIRVIENTA” (*Gatubela*973)

“NEGRA PARA FEA....REINA DE LAS PROSTITUTAS” (*Gatubela* 973)

94 Span. Orig.: “Ecuador, Fea Y Negra.

Mexico, Linda y Blanca gano Miss Universe

Guatemala y Puerto Rico, (Linda Y Blanca) en los 10 Finalistas.“ (*latinoguy*)

Nach diesen schmähenden Statements sollen nun jene Kommentare untersucht werden, die zwar ebenfalls rassistisch sind, sich jedoch einer etwas weniger despektierlichen Tonart bedienen. Exemplarisch hierfür stehen die Kommentare von *Randon 1970*.

„Du kannst sagen was du willst, aber Ana Galarza ist die Beste, es stimmt zwar dass Ecuador ein multikulturelles Land ist, aber es gibt eine gigantische Differenz zwischen Lady Mina und Ana Galarza, Lady Mina wäre besser Zweite oder Dritte geworden, denn wenn sie ihre grünen Kontaktlinsen herausnimmt, sieht sie wie eine Krebsverkäuferin vom Markt aus 😊.“⁹⁵

Der User *Randon 1970* präferiert die Kandidatin Ana Galarza als *Miss Ecuador*. Die aus dem Hochland stammende Galarza hat blondierte Haare und ein europäisches Äußeres und steht somit für das von der *Mestizaje*-Ideologie propagierte Ideal des *Blanqueamiento*. Nach seinem Dafürhalten hebt sich Lady Mina nur durch das Verwenden von grünen Kontaktlinsen von „gewöhnlichen, schwarzen Krebsverkäuferinnen ab“. Sein Hinweis auf die grünen Kontaktlinsen Minas erscheint interessant und könnte als körperpolitisches Zugeständnis Lady Minas an die *Mestzaje*-Ideologie gewertet werden, der zufolge helle (vor allem blaue und grüne) Augen als besonders attraktiv gelten.

“Echt gut diese Schwarze”

“Echt gut und lecker diese Schwarze”⁹⁶

Die obigen zwei Kommentare erscheinen zwar nicht als explizit rassistisch, jedoch fällt bei *jhonets1* Statement die emphatische Verwendung von *esta* bzw. *esa* auf, was zu einer Ridikularisierung führt. Außerdem kommt durch die explizite Verwendung des Adjektivs *morena* zum Ausdruck, dass es sich hierbei um eine ‚rassisch‘ markierte Identität handelt. Während *blanco/-a* sowie *mestizo/-a* als Norm gelten und keiner besonderen Erwähnung bedürfen, gelten die Subjektpositionen *moreno/-a*, *negro/-a* als Abweichung von der Norm, und werden explizit erwähnt. Im Post von *alperez 10* wird die *Miss Ecuador* durch das Adjektiv *rica* zum Objekt degradiert, das aus maskulin-heterosexueller Perspektive ‚vernascht‘ werden kann. „*Estar rico,-a*“ wird im spanischsprachigen Raum in der Regel vor allem für Speisen und Getränke verwendet. In sexistisch-rassistischer Rede wird es aber auch

⁹⁵ Span. Orig.: *“Digas lo que digas Ana Galarza es la mejor, Ecuador es multicultural es verdad, pero entre Lady Mina y Ana Galarza, se nota una diferencia gigante, Lady Mina quedaba bien en el segundo o el tercer lugar, Quitales los lentes de contacto verdes a Lady Mina y veran que se parece a las vendedoras de cangrejos del mercado :)”*(*Randon1970*)

⁹⁶ Span. Orig.: *“ke buena esta esta esa morena”*(*jhonets1*)
“esta buena la morena esta rica”(*alperez 10*)

von heterosexuellen Männern verwendet, um die körperlichen Reize schwarzer Frauen zu beschreiben, die sich der Sprecher buchstäblich 'einverleiben' will.

Im Folgenden sollen noch einige Kommentare mit einem eher affirmativen Tenor präsentiert werden. Als Beispiel hierfür sei ein Post von *Amanda 2173* erwähnt, die darin die *Blanqueamiento*-Ideologie kritisch infrage stellt:

*„Krebsverkäuferinnen können auch Miss-Wahlen gewinnen. In Ecuador herrscht nach wie vor die Vorstellung, Schönheit bedeute weiße Haut und helle Augen. Schönheit gibt es jedoch in allen Farben und Größen. Die Werbung hat uns die Gehirne gewaschen.“*⁹⁷

Dieser ideologiekritische Kommentar moniert die Präferenz für das 'Weißsein' und helle Augen, wie sie in der Werbung propagiert werde. Sie betont, dass Schönheit nicht von der (Haut-)Farbe abhängig sei und die das 'Weißsein' präferierende Fernsehwerbung in Ecuador einer Gehirnwäsche gleichkomme.

*“Der Journalist ist ein Clown(...) wir sollten auf unsere Vielfalt der Kulturen stolz sein, wenn man als Mestizo Ecuador verlässt, ist man für die weißen Arier auch nur Müll, wir sollten uns gegenseitig respektieren, es LEBE ECUADOR.”*⁹⁸

Valewapa22 moniert, dass das Thema Hautfarbe nicht explizit thematisiert werden sollte, so wie es in einem Fernsehinterview, in dem Lady Mina von einem mestizischen Journalisten auf etwaige negative Erfahrungen wegen ihrer Hautfarbe angesprochen wurde, geschehen ist. *Valewapa22* sieht in der ethnisch-kulturellen Pluralität einen Schatz und verfolgt damit rhetorisch die Linie des Multikulturalismus-Diskurses. Sie (oder er) weist daraufhin, dass der mestizische Journalist im Ausland selbst Opfer rassistischer Diskriminierung vonseiten „arischer Weißer“ werden könne. Damit deutet *valewapa22* an, dass der Moderator sich selbst für einen Weißen halte, obwohl er *mestizo* sei. Er solle deshalb ins Ausland gehen und 'richtigen' Weißen begegnen, um am eigenen Leib die Erfahrung 'rassistischer' Veränderung zu machen.

97 Span. Orig.: “las vendedoras de cangrejos tambien pueden ser elegidas. En Ecuador todavia hay la idea de la belleza blanca y ojos claros. Lo bello vienen en todos los colores y tamaños. Las propagandas nos han lavado el cerebro.”(*amanda2173*)

98 Span. Orig.: “el periodista es un Payaso, a cuento deci eso del color de piel, y la seleccion de Ecuador todos son negros todo el mundo se calla, no se fijen en el color de piel, todos deriamos sentirnos orgullosos de la pluridad de culturas, cuando sales de Ecuador y te vas fuera, eres la misma pendejada para los blancos arios, RESPETEMOS QUERIDOS HERMANOS Q VIVA ECUADOR”(valewapa22)

Wie die Analyse der Internetkontroverse um die Wahl Lady Minas zur 'Miss Ecuador' 2010 zeigt, artikuliert sich im Internet gewissermaßen in Echtzeit die Parallelität zweier konkurrierender Ideologien, die hinsichtlich der Semantik einer schwarzen 'Miss Ecuador' eine erbitterte Kontroverse führen. Anhänger des *Blanqueamiento* sehen die Wahl Minas als einen Affront, da sie die afrodeszendente Bevölkerung nicht als Teil der *Mestizaje*, und somit nicht als legitimen Bestandteil des „Gesellschaftskörpers“ (Bublitz et al. 2000) anerkennen wollen. Einigen Kommentaren liegt aber auch ein multikulturelles Selbstverständnis zugrunde, das es ermöglicht 'Schwarzsein' als elementaren Bestandteil eines multiethnischen Lateinamerikas zu verstehen. Über die geographische Herkunft der User kann keine genaue Angabe gemacht werden. Es fällt jedoch auf, dass diejenigen, die sich despektierlich über Lady Mina äußern, sprachliche Idiosynkrasien aus Guayaquil verwenden, was darauf hindeutet, dass sie entweder in Guayaquil wohnhaft sind oder dort zumindest einmal gelebt haben. Bei den eher affirmativen Kommentaren fehlen dagegen meist explizite Bezugnahmen auf Guayaquil bzw. Ecuador, was darauf hindeuten könnte, dass diese Personen im Ausland leben.

3.4 Fernsehen

Im letzten Abschnitt wird das televisuelle Feld Ecuadors genauer in Augenschein genommen. Es soll gezeigt werden, dass schwarze Menschen im bei weitem einflussreichsten und wirkmächtigsten Medium des Landes (vgl. De la Torre/Hollenstein 2010: 34), trotz des stattlichen forcierten Multikulturalismus, nach wie vor gemäß den rassistischen Stereotypen des *Blanqueamiento*-Regimes dargestellt werden. Die Sozialwissenschaftler Carlos de la Torre und Patric Hollenstein führen die persistierende Hegemonie des *Blanqueamiento* auf die oligarchische Struktur des telemedialen Feldes in Ecuador zurück, denn die Mehrheit der ecuadorianischen Fernsehsender sei im Besitz von einigen wenigen Familien der weißen Oberschicht. Deren Hauptaugenmerk liege bei der Medienberichterstattung nicht primär auf der journalistischen Objektivität, sondern in erster Linie auf der politischen Meinungsmache:

“(...) in Ecuador ging es bei der Berichterstattung nicht um Objektivität. Die Journalisten wurden als politische Akteure gesehen, die ihre eigene Meinung ausdrücken und ihrer Ideologie dienen sollten” (De la Torre/Hollenstein 2010: 39).⁹⁹

⁹⁹ Span. Orig.: “(...) en Ecuador no se buscó la objetividad en la noticia y la tarea del periodista fue concebida como la de un actor político que tenía que expresar sus opiniones y servir a su ideología” (De la Torre/Hollenstein 2010: 39).

Die fortwährende Repräsentationsmacht der *Blanqueamiento*-Ideologie, die phänotypisches und kulturelles 'Weißsein' als ästhetische und kulturelle Norm setzt, fällt beim Zappen durch die ecuadorianischen Fernsehprogramme unvermittelt ins Auge. Schwarze (aber auch indigene und dunkelhäutige) Personen sind im ecuadorianischen Fernsehen stark unterrepräsentiert. Die meisten Moderatorinnen und Moderatoren sind europäisch-stämmig. Die wenigen mestizischen Moderatorinnen manipulieren ihr Äußeres auf alle erdenklichen Weisen: Angefangen bei blauen oder grünen Kontaktlinsen, über blondiertes Haar, bis hin zu Gesichts- und Brustoperationen versuchen die Moderatorinnen ihre Körper zu modifizieren und dem hegemonialen weiblichen Schönheitsideal anzuverwandeln. Angesichts dieser extremen Präferenz für das 'Weißsein' bleibt für dunkelhäutige Menschen im telemedialen Feld kaum Raum. Die wenigen *afrodescendientes*¹⁰⁰, die im Fernsehen zu sehen sind, spielen meist nur Nebenrollen und scheinen sämtliche rassistische Klischees bedienen zu müssen.

Das bekannteste Beispiel für negative Stereotypisierung im ecuadorianischen Fernsehen ist die Telenovela „*Mis Adorables Entenados*¹⁰¹“, die Ende der 1980er Jahre erstmals vom Sender *Ecuavisa* ausgestrahlt wurde und seitdem regelmäßig wiederholt wird. Die Serie, die zu den größten Publikumserfolgen der ecuadorianischen Fernsehgeschichte zählt, thematisiert das Leben der unteren Mittelschicht Guayaquils und enthält komödiantische Elemente. Hauptprotagonistin ist eine Mestizin mittleren Alters, die durch Zufall erfährt, dass ihr Ehemann parallel zur kinderlos gebliebenen Ehe zahlreiche Affären hatte, aus denen mehrere Kinder hervorgegangen sind. Einen der 'Höhepunkte' der ersten Staffel bildet die Folge acht, bei der die Frau ihren vierten Stiefsohn kennenlernen soll. Als dieser kurz vor Ende der Folge die Wohnung seiner 'Stiefmutter' betritt, erleidet diese einen Nervenzusammenbruch, als sie sieht, dass es sich um einen Afroecuadorianer handelt. Als sie wieder zu sich kommt, echauffiert sie sich darüber, dass ihr Ehemann sogar soweit ging, eine Affäre mit einer *negra* zu beginnen. Im weiteren Verlauf der Serie nimmt das Verhältnis zwischen den beiden zwar herzliche und vertraute Züge an, doch bleibt der schwarze Darsteller Richard Barker dabei stets in den stereotypen Konventionen gefangen und bedient die in Ecuador geläufigen rassistischen Stereotypen: Er tritt in jeder Folge als kindlicher, grobschlächtiger, intellektuell minderbemittelter *campesino* auf, der auch in der Großstadt permanent Gummistiefel trägt sowie mit Strohhut und Machete herumläuft. Sein Akzent, der zum Teil schwer verständlich ist und deshalb in seinem Umfeld zu Missverständnissen führt, ridiculisiert die Figur

¹⁰⁰ Bei meiner Recherche zur Repräsentation des 'Schwarzseins' in Ecuador, hat ich eine Vielzahl von afrodescendeten und mestizischen Bekannten darum, mir sämtliche Serien und Sendungen aufzuzählen, in denen *afrodescendientes* mitwirken. Keine(r) der Befragten konnte mir dabei mehr als fünf nennen.

¹⁰¹ Einige Folgen der Serie können auch auf *Youtube* angesehen werden.

zusätzlich. Der Afroecuadorianer Richard Barker verkörpert die Rolle des schwarzen Provinztrottelers, und dadurch die verbreitete Vorstellung, *afrodescendientes* seien rezent zugewanderte 'Fremdkörper' und nicht jahrhundertelanger Bestandteil der Stadt.

Ende der 1990er Jahre erschien erstmals eine afroecuadorianische Frau auf der telemedialen Bildfläche. Dieser Umstand verdankte sich der Entscheidung des weißen Moderators Marco Vinicio-Bedoya, der in Ecuador Kultstatus hatte und auf *Canal 10* die populäre Unterhaltungsserie „*A todo dar*“ moderierte. Vinicio-Bedoya entdeckte die junge Afroecuadorianerin Martha Bonne zufällig im Publikum und setzte sie fortan (seit Februar 1997) zur tänzerischen Animation und zum *Product Placement* verschiedener Konsumgüter ein. Die Afroecuadorianerin wurde dadurch, als in sexy Outfits lasziv tanzende Martita, in ganz Ecuador bekannt. Mindestens ebenso populär war zur gleichen Zeit die Satireserie „*Ni vivos ni muertos*“, in der verschiedene ecuadorianische Prominente parodiert wurden. Die Auftritte von Bonne wurden durch den Afroecuadorianer Mario Cabezas parodiert. Der übergewichtige Cabezas trat dabei in Anspielung auf Bonnes Künstlernamen Martita als 'Morenita' auf und war lediglich mit einem Bastrock und einer blonden Perücke bekleidet. Seine 'Performance' bestand dabei darin, die Auftritte Bonnes buchstäblich 'nachzuäffen'. Cabezas sprang wild tobend, Affenlaute imitierend durchs Bild und kratzte sich dabei ständig unter den Achseln.

Das Auftreten der afroecuadorianischen Darsteller Richard Barker, Martha Bonne und Mario Cabezas im ecuadorianischen Fernsehen war somit zwar ein erster Schritt zur Invisibilisierung schwarzer Menschen, nicht jedoch ein Schritt aus dem rassistischen Repräsentationsregime. Denn während Barker das Klischee des tumb-dämlichen schwarzen Provinztrottelers bedienen musste, stellte Bonne die heißblütige, tanzwütige *negra* dar (und hielt nebenbei Konsumgüter in die Kamera). Gleichzeitig wurde Bonnes 'Erfolg' in der Serie „*Ni vivos, ni muertos*“ durch eine rassistische Ridikulisierung flankiert, deren 'Pointe' darin bestand, Bonne als tumben Äffin *Morenita* zu parodieren.

Als rezenteres Beispiel für die stereotype televisuelle Repräsentation von Afroecuadorianern sei die äußerst populäre, täglich ausgestrahlte *Telenovela* „*El Cholito*“ erwähnt.¹⁰² Hierbei handelt es sich um eine ecuadorianische Fernsehproduktion des Fernsehsenders *Ecuavisa*, die ebenfalls in Guayaquil spielt. In der Serie spielen zwei Afroecuadorianer als Nebendarsteller mit, die allerdings kein Wort von sich geben dürfen, und geistig minderbemittelte, kriminelle Gangmitglieder mimen, die in Slums am Stadtrand leben und es in fast jeder Folge darauf abgesehen haben, den mestizischen Hauptprotagonisten auf hinterhältige Weise zu überfallen.

¹⁰² Die Serie wurde erstmals 2007 ausgestrahlt. Die insgesamt 120 Folgen werden seitdem regelmäßig wiederholt (www.ecuavisa.com).

Einer der schwarzen Kriminellen (der von Mario Cabezas gespielt wird, also dem Darsteller der schon Martha Bonne ridiculisierte) ist darüberhinaus laut Drehbuch homosexuell. Er hat es daher nicht nur auf das Geld und andere Wertsachen des Protagonisten abgesehen, sondern er versucht auch in jeder Folge sich sexuell an diesem zu vergehen. Aufgrund seiner Dummheit gelingt es dem schwulen, schwarzen Räuber jedoch nie, den Hauptprotagonisten *Cholito* zu überfallen und zu vergewaltigen.

Der von Mario Cabezas dargestellte afroecuadorianische Räuber scheint abermals sämtliche rassistischen Stereotype zu verkörpern: Er lebt in einem Slum am Rande der Gesellschaft und geht keiner legalen Beschäftigung nach, sondern bestreitet seinen Lebensunterhalt mit Überfällen auf rechtschaffene Mestizen. Doch selbst diese misslingen wegen seiner mangelnden Intelligenz meist. Bei dieser medialen Repräsentation wird 'Schwarzsein' mit räumlich-ökonomischer Marginalität, Delinquenz und intellektueller Beschränktheit in eine Assoziationskette gebracht. An die Stelle des Stereotyps vom heterosexuellen, hypersexualisierten und überpotenten Schwarzen (vgl. Hall 2004: 150) tritt jedoch die Homosexualität. Diese Verknüpfung von Homosexualität und 'Schwarzsein' kann angesichts der ausgesprochenen Homophobie der ecuadorianischen Mehrheitsgesellschaft, als zusätzliche Ridikulisierung schwarzer Männer gedeutet werden.

Bei meiner mestizischen Gastfamilie ist diese Serie ausgesprochen populär, und wird täglich angeschaut. Als ich meine Gastgeber auf die Rolle des homosexuellen, schwarzen Räubers ansprach, äußerten sie einhellig die Meinung, dass die Rolle des Schwarzen zwar „etwas überzogen sei“ („*su actuación si es un poco exagerado*“), jedoch im Kern die Realität widerspiegele, wie mein Gastgeber Don Gordillo meinte: „Leider sind viele Dunkelhäutige so, anstatt sich Arbeit zu suchen, überfallen sie lieber Leute.“¹⁰³

Als weiteres rezentes Beispiel für eine negative Stereotypisierung der *afrodescendientes* kann die tägliche Talkshow des Journalisten und Moderators Giovanni Dupleint angeführt werden, die ich ebenfalls gelegentlich mit meiner mestizischen Gastfamilie ansah. Dupleint arbeitet seit vielen Jahren für den in Guayaquil ansässigen Privatsender *RTS*, und ist bei vielen *Guayaquileñas/-os* überaus populär. Im Jahr 2010 äußerte sich der Moderator in seiner Fernsehshow „*Vamos con Todo*“ despektierlich über den afroecuadorianischen Fußballstar Luis Bolaños. Er bezeichnete den Fußballer als einen Repräsentanten der „schwarzen Rasse“ („*raza negra*“), der alle negativen Attribute derselben verkörpere. Dupleint nutzte dabei den Anlass, um zu einem rassistischen Rundumschlag gegen alle *afrodescendientes* auszuholen. Dabei erzählte Dupleint unter anderem, dass er vor kurzem zusammen mit einem

¹⁰³ Span. Orig.: „*Lamentablemente muchos morenos son así. En vez de buscarse un trabajo prefieren asaltar a la gente.*“

befreundeten Unternehmer auf einer Straße gestanden sei und sich mit diesem unterhalten habe. Als sich ihnen plötzlich zwei Afroecuadorianer angenähert hätten, seien beide in Panik geraten, weil sie fürchteten Opfer eines Raubüberfalles zu werden. Sie hätten jedoch Glück gehabt und seien nicht ausgeraubt worden. Trotzdem weist Dupleint in einem zynischen Statement anschließend daraufhin, dass die „negros“ „von Natur aus“ („*por naturaleza*“) zu Raubüberfällen prädisponiert seien, da sie respektlos wären und keinerlei intellektuelle Fähigkeiten hätten: „Sie können nicht lesen und schreiben und respektieren niemanden.“¹⁰⁴ Ihr einziges Talent bestünde darin, schnell rennen zu können („*solo tienen habilidad en las patas*“). Diejenigen „negros“, die nicht kriminell seien, würden nur dazu taugen, Kokosmilch zu verkaufen, Autos zu waschen oder, im besten Fall, Fußballspieler zu werden. Dreimal weist Dupleint in seinem Beitrag dabei emphatisch daraufhin, dass die *afrodescendientes* „nichts, aber auch gar nichts, im Kopf hätten.“¹⁰⁵ Und wenn jemand das Gegenteil behauptete, solle derjenige zu ihm kommen und dies beweisen.

Die rassistischen Entgleisungen scheinen Dupleints Karriere nicht geschadet zu haben. Vielmehr scheint das Gegenteil der Fall zu sein, denn neben seiner Tätigkeit als Moderator ist Dupleint seit 2012 auch politisch aktiv und kandidierte Anfang 2013 erfolglos für die Wahlen der *Asamblea Nacional* als Kandidat der *Partido Sociedad Patriótica 21 de Enero*, der Partei des konservativen Ex-Präsidenten Lucio Gutiérrez. Den inhaltlichen Schwerpunkt seines Wahlkampfes bildete dabei das Thema Menschenrechte.¹⁰⁶

Eine weitere Sendung, in der schwarze Menschen fast ausschließlich im Zusammenhang mit Delinquenz, Promiskuität und Gewalt thematisiert werden, ist die seit vielen Jahren allabendlich ausgestrahlte Doku-Soap „*En Carne Propia*“,¹⁰⁷ in welcher der äußerst populäre, mestizische Moderator José Delgado auf sensationsheischende Weise über verschiedene soziale Brennpunkte der Stadt berichtet. In der Sendung geht es fast ausschließlich um Delinquenz, sowie um Menschen, die aufgrund psychischer und/oder physischer ‚Defekte‘ als normabweichend, d.h. als *raro/-a* bzw. *loco/-a* gelten. Schwarze Personen werden in diesen Reportagen überdurchschnittlich oft und auf besonders negative Weise thematisiert. Die ‚rassische‘ Identität wird dabei nur bei schwarzen Menschen explizit erwähnt. Oftmals wird dabei ein Spitzname, der auf die delinquente Tätigkeit einer Person verweist, mit dem Substantiv *negro/-a* kombiniert. Eine der populärsten Reportagen der letzten Jahre handelt von „*el negro hierba*“,¹⁰⁸ einem mehrfach vorbestraften Drogensüchtigen, der sich zur

¹⁰⁴ Span. Orig.: „*No saben ni leer ni escribir y no respetan a nadie.*“

¹⁰⁵ Span. Orig.: „*No tienen nada, absolutamente nada in la mente.*“

¹⁰⁶ Diese Informationen stammen von Dupleints Twitter-Seite (twitter.com/g_dupleint)

¹⁰⁷ Auf der Webseite der Sendung sind einige Videos zu sehen (www.canal11tv.com).

¹⁰⁸ Im Straßenslang Guayaquil wird Marihuana als „*hierba*“ bezeichnet.

Finanzierung seiner Sucht dem Handy-Diebstahl sowie Messerkämpfen widmet.¹⁰⁹ Der afroecuadorianische Mann, der sämtliche rassistische Stereotype zu verkörpern scheint, wird als Gefahr der öffentlichen Ordnung und als Anti-Subjekt *par excellence* inszeniert und gibt sich vor der Kamera unbeherrscht, cholertisch, gewalttätig und asozial.

Wenn über schwarze Frauen berichtet wird, wird ebenfalls meist ihr vermeintlicher Hang zur Gewalttätigkeit und Promiskuität herausgestellt. Regelmäßig sind Reportagen über vor Wut rasende schwarze Frauen (z.B. „*la negra toña*“) zu sehen, die mit Macheten bewaffnet, voller Rage durch Marginalsiedlungen ziehen und versuchen, andere schwarze Frauen (meist vermeintliche Nebenbuhlerinnen) zu verletzen. Über weiße und mestizische Frauen wurden während meines Forschungsaufenthaltes keine Reportagen ausgestrahlt, in der diese als promiskuitiv und gewalttätig dargestellt wurden. Dass diese Doku-Soap in der Tat einen wesentlichen Beitrag zur Reproduktion des rassistischen Stereotypenkreislaufs liefert, wurde mir bei der Reportage über „*la negra toña*“ klar, die ich gemeinsam mit meiner mestizischen Gastfamilie ansah. Als über die schwarzen, vor Wut tobende Frauen berichtet wurde, äußerte Raul der Sohn meines Gastgebers einen Kommentar, der seine antischwarzen Vorurteile zu bestätigen schien: „Diese wilden Negerinnen sind unglaublich.“¹¹⁰

Dem Thema Rassismus kommt im ecuadorianischen Fernsehen eine ambivalente Bedeutung zu.¹¹¹ Der gesamtgesellschaftlich virulente strukturelle Rassismus scheint für die Medienmacher nach wie vor ein Tabuthema zu sein, denn die rassistische Diskriminierung gegenüber afrodeszendenten (und indigenen) Menschen wird im Fernsehen kaum thematisiert. Wenn im Fernsehen der Rassismus zum Thema wird, dann in der Regel nur als ausländisches, europäisches Phänomen. So ist etwa der antilateinamerikanische Rassismus, gegenüber mestizischen Ecuadorianerinnen und Ecuadorianern in den USA und in Europa, oftmals Gegenstand der medialen Berichterstattung. Über rassistische Übergriffe in Spanien wird in den Medien derart intensiv berichtet, dass mittlerweile viele *Guayaquileñas/-os* die Meinung vertreten, dass man als Ecuadorianerin bzw. Ecuadorianer in Europa um sein Wohl fürchten müsse.¹¹² Während meines Feldforschungsaufenthaltes ging ein Handyvideo durch die Medien, auf dem zu sehen ist, wie eine ecuadorianische Mestizin in einer U-Bahn in

¹⁰⁹ Das Youtube-Video über *el negro hierba* wurde bereits über 133.000-mal angesehen (www.Youtube.com).

¹¹⁰ Span. Orig.: „son increíble estas negras salvajes.“

¹¹¹ Einzige Ausnahme bildet die wöchentliche Sendung *La Television*. In der Sendung wurden vor einigen Jahren Kurzbeiträge über in Quito lebende *afrodescendientes* ausgestrahlt, in denen auch die rassistische Diskriminierung und Ausgrenzung durch die mestizische Mehrheitsgesellschaft zur Sprache kamen. Laut de la Torre und Hollenstein ist es ein Verdienst dieser Sendung, erstmals die Problematik des antischwarzen Rassismus in Ecuador in der Öffentlichkeit thematisiert zu haben (De la Torre/Hollenstein 2010: 38).

¹¹² Aufgrund der Fernsehberichterstattung rieten etwa meine Gastgeber ihren Verwandten, die mit dem Gedanken spielten auszuwandern, eindringlich davon ab, nach Spanien zu gehen, weil sie um deren Wohlergehen besorgt waren.

Barcelona grundlos von zwei jungen spanischen Männern brutal zusammengeschlagen wird. Meine 'Gastmutter' war über das Video derart schockiert, dass sie mich fragte, ob sie als *ecuatoriana* in Europa um ihr Leben fürchten müsse.¹¹³

3.5 Zusammenfassung

Wie die Untersuchung der Repräsentationen des 'Schwarzseins' in verschiedenen wissenschaftlichen und medialen Feldern gezeigt hat, kann gegenwärtig ein 'diskursiver Kampf' zwischen Repräsentationen, die in der Tradition des *Blanqueamiento* stehen, und solchen, die sich dem Multikulturalismus-Diskurs verpflichtet fühlen, konstatiert werden. Die Analyse zeigt, dass die auf dem *Blanqueamiento* basierenden Repräsentationen dabei zwischen der Invisibilisierung und der negativen Stereotypisierung schwarzer Menschen changieren. Diese Form der Repräsentation bzw. Nicht-Repräsentation des 'Schwarzseins' dominierte über einen langen Zeitraum die Kultur- und Sozialwissenschaften, und bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts auch die Printmedien.

In den seriösen Printmedien zeichnet sich in den letzten Jahren jedoch ein Paradigmenwechsel ab, der zu einer differenzierteren Repräsentation des 'Schwarzseins' führte. Wie gezeigt wurde, kam es innerhalb der Zeitungen und Magazine aber nicht zu einer kritischen Infragestellung oder gar Dekonstruktion rassistischer Stereotype. Jedoch rückte an die Stelle von Invisibilisierung und negativer *Rassifizierung*, eine größere Visibilität sowie eine 'positive' Stereotypisierung der *afrodescendientes*. Schwarzen Ecuadorianerinnen und Ecuadorianern wird nun zumindest in den Printmedien ein symbolischer Ort innerhalb der Nation zugestanden. Sie gelten dort nicht mehr als Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern als die exotischen, sportlichen und lebenslustigen 'Anderen' im eigenen Land. Die Prozesse der 'rassistischen' Markierung und *Veränderung*, die als Erbe des Kolonialismus auch die Ära der *Mestizaje* prägten, werden durch den Multikulturalismus also nicht außer Kraft gesetzt, sondern mit neuem, positiveren Inhalt gefüllt.

Im Internet lässt sich die Synchronität der zwei konkurrierenden Ideologien am deutlichsten beobachten. Wie die Kontroverse um die Wahl einer schwarzen *Miss Ecuador* gezeigt hat, stehen sich beide Lager hinsichtlich der Frage, ob eine schwarze Frau als legitime

¹¹³ Wie aus Gesprächen mit verschiedenen afroecuadorianischen Bekannten erfahren habe, muss jedoch zwischen den in Spanien lebenden *mestizos/-as* und den *afrodescendientes* differenziert werden. Meine afroecuadorianische Bekannte Juana wies mich daraufhin, dass sie in engem Kontakt mit ihrem in Madrid lebenden Bruder stehe. Dieser schildert Spanien als ein geradezu 'Rassismus-freies' Paradies, in dem ihm als Schwarzen Respekt entgegengebracht werde. Dieser Respekt und die Abwesenheit von Rassismus sei auch ein wesentlicher Grund dafür, weshalb er nie wieder nach Guayaquil zurückkehren wolle. Während also Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer die Migration nach Europa als 'Rassismus-abmildernd' erleben, fühlen sich *mestizas/-os* oft erstmals in ihrem Leben als 'rassistisch Andere' markiert.

Repräsentantin der 'ecuadorianischen Identität' angesehen werden kann, bislang unversöhnlich gegenüber.

Im Fernsehen, das in Guayaquil nach wie vor das mit Abstand am stärksten rezipierte Medium ist, dominiert das 'rassisierte Repräsentationsregime' des *Blanqueamiento* gegenwärtig immer noch die Darstellung afrodeszendenter Menschen. Schwarze Männer werden dort, unter Rekurs auf die geläufigen rassistischen Stereotypen, als intellektuell minderbemittelte, zur Delinquenz neigende Trottel dargestellt, während Frauen entweder das Klischee der '*negra caliente*' zu bedienen haben oder aber als primitive Gewalttäterinnen dargestellt werden. Diese Persistenz der rassistischen Repräsentationspraxis erklärt sich aus der Struktur des telemedialen Feldes der Küstenmetropole, wo die Repräsentationsmacht nach wie vor in den Händen einiger weniger Familien der weißen Oberschicht liegt, die nahezu alle Fernsehsender besitzen.

Im folgenden Kapitel soll nun verstärkt die Handlungsebene Akteurinnen und Akteure in den Blick genommen und gezeigt werden, dass das Alltagsleben vieler *Guayaquileñas/-os* immer noch vom *Blanqueamiento* geprägt ist. Wie illustriert wird, prägt die Hegemonie des 'Weißseins' dabei nicht nur das subjektive Selbstverständnis der Akteurinnen und Akteure, sondern schreibt sich dabei auch in den physischen und sozialen Raum der Stadt ein.

4 Rassistische Subjektregimes in Guayaquil

In diesem Kapitel soll zunächst dargestellt werden, wie sich das rassistische Subjektregime des *Blanqueamiento* in den ethnischen Klassifikationspraktiken der *Guyaquileñas/-os* niederschlägt. Dabei wird aufgezeigt, dass diesen Praktiken, die sich durch Ambiguität und Situativität auszeichnen, ein semantisches Dreieck zugrunde liegt, bei dem die Signifikanten *negro/-a* bzw. *cholo/-a* und *blanco/-a* die Eckpunkte bilden. Die Kategorie *blanco/-a* fungiert dabei als „priviligerter Signifikant“ (Glasze/Mattisek 2009: 163), der für die meisten Akteurinnen und Akteure die präferierte Subjektposition darstellt. Im Anschluss daran soll illustriert werden, wie diese vom *Blanqueamiento* konstituierten Subjektpositionen auf der Mikroebene wirken und sich in innerfamiliäre Beziehungen sowie in die Körperschemata der Akteurinnen und Akteure einschreiben.

Im zweiten Teil des Kapitels wird exponiert, wie sich das *Blanqueamiento* in der Topologie der Stadt niederschlägt und dabei *rassifizierte* Räume erzeugt. Es wird aufgezeigt, dass schwarze Körper in diesen *rassifizierten* Räumen mit *Veränderungs*-Diskursen 'überzogen' werden und dadurch aus der symbolischen und physischen Ordnung der Stadt exkludiert werden.

4.1 Pigmentokratische Ordnung Guayaquils

In diesem Abschnitt wird die komplexe Praxis der ethnischen Identifikation in Guayaquil vorgestellt und die daraus resultierenden Praktiken der Selbst- und Fremdpositionierung erläutert. Im Anschluss daran soll illustriert werden, welche Wirkmacht der *Blanqueamiento*-Ideologie in unterschiedlichen mikrosozialen Konstellationen nach wie vor zukommt, und wie diese die Subjektivität *rassifizierter* Akteurinnen und Akteure nachhaltig prägt.

Hinsichtlich der Praktiken ethnischer Klassifikation in Guayaquil förderten meine Erhebungen ein komplexes Bild zutage: Die '*rassischen* Anrufungen' sind von Ambiguität und Situativität geprägt; dabei spielt nicht nur der '*tatsächliche*' Phänotyp einer '*angerufenen*' Person eine Rolle, sondern auch der Status der ihr bzw. ihm zugeschrieben wird.



Abb. 9: 'Pigmentokratische' Ordnung Guayaquils. Schema von M.F. (auf der Grundlage von Whitten/Whitten 2011b: 29)

Zur Fremd- und Selbstbezeichnung des Phänotyps einer Person steht in Guayaquil eine Vielzahl von Termini zur Verfügung. Die Signifikanten *negro/-a* bzw. *cholo/-a* und *blanco/-a* bilden dabei die Eckpunkte eines triangulären Spektrums.¹¹⁴ Dazwischen gibt es eine Vielzahl von Bezeichnungen, die allesamt unterschiedliche Hautschattierungen benennen. Die geläufigsten Begriffe sind *moreno/-a* (braun), *trigueño/-a* (gold-braun), *canela* (zimt-farben), *lavadito/-a* (wörtlich: gewaschen; gemeint ist ein relativ heller Hauttyp) und *clarito/-a* (hell). Es gibt aber auch Termini, die primär auf 'rassische' Merkmale abheben: Die geläufigsten sind die 'Mischkategorien' *mulato/-a* (europäisch/afrikanisch), *mestizo/-a* (europäisch/indigen), *zambo/-a* (afrikanisch/indigen) sowie die Begriffe *cholo/-a* (indigen) und *indio/-a* (indigen).¹¹⁵

Die Kategorie *negro/-a* ist doppelt kodiert: Adjektivisch verwendet, ist damit eine sehr dunkle Hautfarbe gemeint. Bei der substantivischen Verwendung wird hingegen in der Regel auf Körpermerkmale wie krauses Haar, dicke Lippen, breite Nase abgezielt, die auf die Zugehörigkeit zur „*raza negra*“ verweisen.

¹¹⁴ In Abb. 9. sind die Praktiken ethnischer Klassifikation stark vereinfacht, als dreieckige Struktur dargestellt. Diese entspricht der empirischen Realität jedoch nicht ganz, da sie eine Gleichwertigkeit der Pole *negro/-a* und *cholo/-a* suggeriert. Meine Erhebungen zeigten jedoch, dass die Kategorie *cholo/-a* bzw. *indio/-a* prestigeträchtiger ist als *negro/-a*. Viele nicht-schwarze Gesprächspartnerinnen und -partner gaben mir gegenüber an, dass eine als *cholo/-a* klassifizierte Person sich 'zumindest' damit zufrieden geben könne, nicht als *negro/-a* bezeichnet worden zu sein.

¹¹⁵ Indigen aussehende Personen aus den Küstenprovinzen werden als *cholo/-a* bezeichnet. Indigene aus dem Hochland werden dagegen als *indio/-a* klassifiziert. Erstere zeichnen sich aus Sicht der *Guayaquileñas/-os* durch einen etwas dunkleren Phänotyp als letztere aus.

Mit der Kategorie *blanco/-a* verhält es sich analog: Als Adjektiv bezeichnet der Begriff einen, in den Augen der Sprecherin bzw. des Sprechers, sehr hellen Hauttyp. Bei einer substantivischen Verwendungsweise ist damit ein europäisches Äußeres gemeint. Im Alltag kommt es oft zu Kombinationen von Termini die auf die 'rassische' Identität verweisen, und denjenigen, die eine Hautschattierung bezeichnen. Beispiele hierfür sind *mulata/-o clarita/-o*, *mestizo/-a lavadito/-a* oder *chola/-o negrita/-o*. Je näher eine Person dabei von der Sprecherin bzw. vom Sprecher am Pol *negro/-a* bzw. *cholo/-a* positioniert wird, desto niedriger ist in der Regel die Wertschätzung für diese. Umgekehrt verhält es sich genauso, d.h. je näher ein Akteur am Pol *blanco/-a* verortet wird, desto größer ist die Wertschätzung für diese(n).¹¹⁶ Ethnische Klassifikationen bezeichnen deshalb nicht nur den 'tatsächlichen' Phänotyp einer Person, sondern auch die Wertschätzung des Sprechers bzw. der Sprecherin gegenüber einer 'angerufenen' Person.¹¹⁷

Afrodeszendente Personen, die sich aufgrund ihres dunklen Phänotyps selbst am Pol *negro/-a* verorten, verwenden zur Selbstbezeichnung in der Regel die Termini *negro/-a* bzw. *de raza negra* oder *moreno/-a* bzw. *de raza morena*. Die Bezeichnungen *afroecuatoriano/-a*, *afrodescendiente* und *afro* werden überwiegend von akademisch gebildeten und/oder politisch engagierten Schwarzen verwendet und sind auch vielen älteren Schwarzen sowie Personen mit 'geringer' Schulbildung nicht bekannt. Viele der Personen, die sich als *moreno/-a* oder *negro/a-* bezeichnen, fühlen sich zumeist nicht einer transnationalen, afrikanischen Diaspora zugehörig und sehen sich auch nicht als Nachkommen von Afrikanerinnen und Afrikanern. Vor allem für die Älteren von ihnen bildet die Region Esmeraldas den zentralen identifikatorischen Bezugspunkt.

Nicht-schwarze Akteurinnen und Akteure verwenden in der Regel den Begriff *moreno/-a* zur Bezeichnung von afrodeszendenten Menschen, da der Begriff *negro/-a* aus dem Mund von *mestizos/-as* bzw. *blancos/-as* als Beleidigung gilt. Alternativ zu *moreno/-a* verwenden viele *mestizos/-as* und *blancos/-as* auch den Begriff *negrito/-a*, also das Diminutiv von *negra/-o*. Obwohl afroecuatorianische Aktivistinnen und Aktivisten diese Bezeichnung als infantilisierend ablehnen, benutzen auch sehr viele afrodeszendente Personen das Diminutiv zur Selbstbezeichnung. Wenn *mestizas/-os* jedoch abwertend über schwarze Menschen

¹¹⁶ Ich selbst wurde von einigen afroecuatorianischen Bekannten oftmals als *blancote* bezeichnet, was als 'Superlativ des Weißseins' übersetzt werden könnte. Als *blanco/-a* gelten hellhäutige Ecuadorianerinnen und Ecuadorianer. Hellhäutige Ausländer/-innen gelten als *gringo/-a*, oder wenn besondere Wertschätzung für das 'Weißsein' ausgedrückt werden soll, wird der 'Superlativ' *blancote* verwendet.

¹¹⁷ Dieser Sachverhalt soll weiter unten anhand zweier ethnographischer Beispiele erläutert werden.

sprechen, verwenden sie anstelle von *moreno/-a* den Begriff *negro/-a*.¹¹⁸ Die Stigmatisierung des Begriffss *negro/-a* kommt in zahlreichen Schmährufen und rassistischen Beleidigungen zum Ausdruck, die in der mestizischen Alltagssprache Guayaquils sehr geläufig sind. Exemplarisch ist hier der Ausdruck „*negro bembon*“¹¹⁹ zu nennen, der auf die vermeintlich dicken Lippen der *afrodescendientes* anspielt, die in den Augen der meisten Mestizinnen und Mestizen (und auch vieler Schwarzer) als extrem unästhetisch gelten. Innerhalb von Familien in denen es Kinder mit unterschiedlichen Phänotypen gibt, kommt es bisweilen vor, dass die Kinder mit dem dunkelsten Phänotyp, als „der/die Schwarze der Familie“ („*el/la negro(-a) de la familia*“) oder als „häßliche(r) Schwarze(r)“ („*negra/-o fea/-o*“) bezeichnet werden. *Negro/-a* wird aufgrund seiner Doppelcodierung (kann je nach Kontext, Hautfarbe und/oder die ‚rassistische‘ Identität bezeichnen) von hellhäutigen Menschen nicht nur als despektierliche Bezeichnung für afrodeszendente Personen verwendet, sondern auch für dunkelhäutige *mestizos/-as* bzw. *cholos/-as*. Auch in diesem Fall ist die Verwendung des Adjektivs *negro/-a* sehr pejorativ gemeint und gilt als Synonym für hässlich, also nicht dem weißen Schönheitsideal entsprechend. Nach dem Verständnis meiner mestizischen Bekannten gehören diejenigen dunkelhäutigen Mestizinnen und Mestizen, die als *negro/-a* bezeichnet werden, anders als die *afroecuatorianas/-os*, jedoch nicht der *raza negra* an. Die afrodeszendenten *Guayaquileñas/-os* werden also als eigene ‚Rasse‘ (*raza negra*) betrachtet, während die als *negros/-as* bezeichneten *mestizos/-as* laut meinen Bekannten zwar der *raza mestiza* angehören, aber aufgrund ihres als hässlich wahrgenommenen Äußeren, als *negro/-a* bezeichnet werden. Eine weitere sehr abwertende Bezeichnung ist das Adjektiv *cholo/-a*. Als *cholos/-as* werden diejenigen Personen bezeichnet, die in den Augen der Sprecher/-innen ein sehr indigenes Äußeres haben und aus dem ecuadorianischen Küstengebiet¹²⁰ stammen. Im Gegensatz zu den *mestizos/-as* differenzieren viele *afrodescendientes* bei der Verwendung des Begriffs *cholo/-a* oftmals nicht und verwenden ihn als Fremdbezeichnung für alle *mestizas/-os*. Ebenso abwertend wie *chola/-o* ist die Bezeichnung *india/-o*. Generell sind *indio/-a*, *negro/-a* und *cholo/-a* in den Augen der meisten Personen sehr pejorative Begriffe, die als Synonym für schlechtes, unattraktives Aussehen, mangelnde Bildung, Primitivität und Armut stehen. Personen, die sich selbst für hellhäutig halten, bzw. in den Augen anderer als

¹¹⁸ Diese Erfahrungen machte ich mehrmals, als ich mit mestizischen Bekannten Fußballspiele im Fernsehen ansah. Wenn afrodeszendente Fußballer gute Leistungen zeigten, wurde deren Phänotyp entweder nicht explizit thematisiert, oder aber es wurde über sie als *jugadores morenos* geredet. Wenn diese Spieler jedoch in den Augen meiner mestizischen Bekannten schlechte Leistungen zeigten, oder sich einen Fehler erlaubten wurden sich schnell mit „*negros brutos*“ tituliert.

¹¹⁹ *Bembon* kommt von *bemba* das als „Wulstlippen“ übersetzt werden könnte.

¹²⁰ Im ecuadorianischen Hochland hat die Bezeichnung *cholo/-a* eine differente Semantik und nimmt eine Art Mittelstellung zwischen *india/-o* und *mestiza/-o* ein. Indigene Markthändlerinnen werden im Hochland als *cholas* bezeichnet, in Guayaquil hingegen als *paisanas* bzw. *paisanitas* (vgl. Weismantel 2001).

hellhäutig gelten, bezeichnen sich selbst als *blancos/-as*, und werden auch von anderen so bezeichnet. Wenn von *los blancos* im Plural die Rede ist, sind die europäisch-stämmigen Angehörigen der Oberschicht gemeint. Generell ist der Begriff *blanco/-a* in Guayaquil sehr positiv besetzt und wird mit Wohlstand, Schönheit und Erfolg assoziiert.

Die Hegemonie des 'Weißseins' spiegelt sich in vielen alltäglichen Kommentaren wieder, welche mir während meiner Feldforschungsaufenthalte, seitens mestizischer und schwarzer Bekannter, zu Ohren gekommen sind. So kam es im Kontakt mit mestizischen Bekannten bisweilen vor, dass eine afrodeszendente Frau mit dem Kommentar „Sie ist zwar schwarz, aber hübsch“ („*es negra pero bonita*“) qualifiziert wurde. Kommentare dieser Art werden von mestizischen Männern und Frauen geäußert, wenn sie eine schwarze Frau sehen, die trotz ihres 'Schwarzseins' als hübsch erachtet wird, weil sie eine schmale Nase, schmale Lippen und glatte Haare hat und somit in den Augen der Sprecherin bzw. des Sprechers europäisch anmutende Gesichtszüge hat. Durch die Verwendung der Konjunktion „aber“ („*pero*“) kommt die symbolische 'Rassen'-Ordnung Guayaquils zum Ausdruck, denn die Verbindung von Schönheit und 'Schwarzsein' erscheint vielen mestizischen Sprecherinnen und Sprecher geradezu paradox. Sie bedürfen deshalb der Konjunktion *aber*, um diese 'Aporie' aufzulösen. Dieser Logik entsprechend bekam ich seitens hellhäutiger Männer bisweilen Kommentare zu hören, in denen das Aussehen einer hellhäutigen Frau zwar kritisiert wurde, ihr aber aufgrund ihres 'Weißseins' dennoch Attraktivität zugesprochen wurde. Dieser Sachverhalt kommt etwa im Kommentar meines mestizischen Bekannten Nelson prägnant zum Ausdruck: „Sie ist zwar häßlich, aber wenigstens ist sie weiß.“¹²¹

4.2 Blanqueamiento auf der Mikroebene

Wie nun illustriert werden soll, gibt es im Bezug auf die Praktiken ethnischer Klassifikation Ambiguitäten. Diese resultieren aus der Doppelkodierung ethnischer Klassifikationen, denn wie gezeigt wurde, bezeichnen Termini wie *negro/-a* nicht nur den 'tatsächlichen' Phänotyp einer Person, sondern auch deren sozialen Status in den Augen der Sprecherin bzw. des Sprechers. Oftmals divergieren Selbst- und Fremdbeschreibung, d.h. mit einer ethnischen bzw. phänotypischen Subjektposition 'angerufene' Personen, lehnen diese 'Anrufung' ab, da sie diese als ihrem Status unangemessen oder gar als diffamierend erachten.

Vor allem in den Augen älterer Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer sind die Kategorien *negro/-a* und *moreno/-a* derart negativ besetzt, dass einige es vorziehen, sich

¹²¹ *Span. Orig.:* „Es fea, pero por lo menos es blanca.“

selbst als *mestizos/-as* zu identifizieren. Diese Akteurinnen und Akteure sind meist über sechzig Jahre alt und migrierten vor vielen Jahrzehnten aus Esmeraldas nach Guayaquil. Sie lehnen es ab, sich als *afrodescendientes* bzw. als *negros/-as* zu bezeichnen, da in ihren Augen nur in Afrika *negros/-as* leben, und sie sich selbst dezidiert *nicht* als Nachkommen von Afrikanerinnen und Afrikanern begreifen. Exemplarisch hierfür ist die Sichtweise von Antón (78), der seit über 40 Jahren in Guayaquil lebt. Obwohl alle seine Kinder und Enkel ihn als *negro* bzw. *moreno* bezeichnen, identifiziert er sich selbst dezidiert als *mestizo*:

“Ich bin Mestize, denn die schwarze Rasse gibt es nur im Kongo, in Afrika. Die Schwarzen im Kongo und in Afrika sind nicht wie wir, sie haben andere Nasen und Lippen. Ein Bischof, einer von denen, die als Missionare die ganze Welt bereisen, hat mir erzählt, dass es in Ecuador keine Schwarzen gibt, so wie es sie in Afrika gibt. Hier gibt es nur Mestizen.”¹²²

Diese Passage veranschaulicht eindrucksvoll die nachhaltige „symbolische Gewalt“ (Bourdieu 2005) der *Blanqueamiento*-Ideologie, der zufolge dicke Lippen und breite Nasen als Synonym für *negro/-a* und somit als Stigma gelten. Da Antón nach seinem Dafürhalten etwas dünnere Lippen und eine etwas schmalere Nase hat als die Afrikanerinnen und Afrikaner, die er aus dem Fernsehen kennt, entzieht er sich der Subjektposition *negro* (und den damit verknüpften pejorativen Semantiken) und nimmt für sich selbst die prestigeträchtigere Kategorie *mestizo* in Anspruch. Als ‚Autoritätsbeweis‘ führt er die vermeintliche Aussage eines Bischofs an, der ihm gegenüber behauptete in Ecuador gäbe es nur *mestizos/-as*.

Es ist zu vermuten, dass die Präferenz vieler älterer Migrantinnen und Migranten aus Esmeraldas für den Terminus *mestizo/-a* aus der jahrzehntelangen Vorherrschaft der *Mestizaje* resultiert, die keine alternativen Identitätsdiskurse für Migrantinnen und Migranten aus Esmeraldas zuließ. *Negro/-a* ist in dieser hegemonialen Formation eine ausschließlich ‚negative Anrufung‘ (vgl. Hage 2010), welche die ‚angerufene‘ Person in einer Anti-Subjekt-Position verortet. Die Multikulturalismus-Diskurse und die damit verbundenen Neucodierungen des Signifikanten *negro/-a* sind erst in den letzten Jahren auf dem Vormarsch. Viele ältere Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer wurden jedoch in einer Zeit sozialisiert, in der das ‚Schwarzsein‘ invisibilisiert wurde, und *mestizo/-a* und *blanco/-a* die einzig legitimen Subjektpositionen darstellten. Die sozialen und politischen Anliegen schwarzer Menschen

¹²² Span. Orig.: “Yo soy mestizo, porque si vamos a buscar de la raza negra, la tenemos en el Congo, en el África y el negro en el Congo o en África no es como nosotros, porque al negro se lo conoce hasta por la nariz y los labios. Me dijo un Obispo, porque esa gente de la misión anda por todos lados, que aquí en el Ecuador no hay negro como en África, aquí lo que hay es mestizo.”

konnten nicht durch eine ethropolitische Rhetorik artikuliert werden, weil es die 'passenden' Diskurse, mit denen sich die Individuen hätten 'verweben' können, schlichtweg nicht gab. Soziopolitische Anliegen wurden deshalb in einer Art Klassenkampf-Rhetorik artikuliert, d.h. Schwarze sahen sich nicht als Teil einer ethnisch-partikularen Gruppe, sondern primär als Teil der *clase popular* bzw. *clase obrera*. Diesen Umstand verdeutlicht das Statement des 73-jährigen Afroecuadorianers Cesar, der die rezente ethnische Mobilisierung schwarzer Menschen lediglich für eine Mode hält:

“In den 1980ern war ich Mitglied der Arbeiterbewegung in Guayaquil. Es gab nur die Reichen und die Arbeiterklasse, sonst nichts. Jetzt gibt es die Schwarzen-Bewegung, die Küstenbauern-Bewegung und alles das. Früher gab es das alles nicht, wir waren alle Arbeiter.”¹²³

In vielen der mir bekannten afroecuadorianischen und mestizischen Familien variiert der Phänotyp, der verschiedenen Mitglieder zum Teil signifikant. Vor allem mestizische Familien haben mitunter Probleme damit, sich selbst als Nachkommen von *afrodescendientes* zu begreifen. Etwaige schwarze Vorfahrinnen und Vorfahren stellen ein Tabuthema dar, die wie eine 'Leiche im Keller' behandelt werden. Im Folgenden soll illustriert werden, wie das von der *Mestizaje*-Ideologie forcierte *Blanquemento* innerhalb von mestizischen Familien operiert, und welcher Status dem 'Schwarzsein' hierbei zukommt.

Die mir bekannten *Guayaquileñas* und *Guyaquileños*, die sich selbst als *mestizas/-os* bezeichnen, begreifen ihre ethnisch-kulturelle Identität als eine Mischung indigener und europäischer Elemente. Wenn sie von mir auf etwaige 'schwarze Elemente' ihrer Identität angesprochen wurden, betonten fast alle meine Bekannten energisch, keine afrodeszendenten Ahninnen und Ahnen zu haben. Im Falle meiner mestizischen Gastfamilie entbrannte aufgrund dieser Frage eine regelrechte Kontroverse zwischen meinem Gastgeber Don Gordillo und seiner erwachsenen Tochter Keiko. Ausgangspunkt war ein Gespräch zwischen mir und Keiko, das diese zu einer Reflexion über die Herkunft ihres dunklen Phänotyps sowie ihrer - nach ihrem Dafürhalten - breiten Nase veranlasste. Keiko war der Überzeugung, dass die Großmutter ihres Vaters „*de raza negra*“ gewesen sei. Sie selbst könne sich noch vage an ihre Urgroßmutter erinnern, und ist sich sicher, dass diese „sehr schwarz“ („*muy negra*“) gewesen sei. Ihre eigene breite Nase sowie ihre dunkle Haut seien deshalb auf eben jene schwarze Urgroßmutter zurückzuführen. Keikos Vater mischte sich daraufhin in das Gespräch

¹²³ Span. Orig.: „En los años 80 yo era integrante del movimiento obrero en Guayaquil. Solo había la gente de plata y la clase obrera, nada más. Ahora tenemos el movimiento de los negros, el movimiento de los montubios y todo eso. Antes no existía todo eso, todos éramos obreros.“

ein und bestritt diese Sichtweise vehement. Er schloss kategorisch aus, dass die Familie schwarze Vorfahren habe, und insistierte, dass seine Großmutter nicht „so schwarz“ („no fue tan negra“) gewesen sei, wie Keiko behauptete. Keiko forderte daraufhin ihren Vater auf, zum Beweis ein Fotoalbum mit einem Bild der verstorbenen Urgroßmutter zu bringen. Don Gordillo kam dieser Aufforderung jedoch nicht nach und behauptete, dass er kein Foto mit der Großmutter besitze. Seine Tochter warf ihm daraufhin vor, die schwarzen Vorfahren der Familie absichtlich verleugnen zu wollen, und vermutete, dass er sich dafür schäme: „Warum willst Du nicht zugeben, dass es in unserer Familie Personen gab, die zur schwarzen Rasse gehörten. Schämst du dich dafür?“¹²⁴ Darauf entgegnete Don Gordillo wiederum, dass Keiko „blanken Unsinn“ rede („Deja de hablar tonterias“), und er das Gespräch deshalb nicht weiterführen wolle. Die Diskussion führte letztlich zu keinem ‚Ergebnis‘, da beide auf ihrer Position beharrten. Ob die Familie tatsächlich schwarze Vorfahren hat, konnte nicht eindeutig geklärt werden, und erscheint an dieser Stelle auch nicht relevant. Aufschlussreich erscheint dagegen die Reaktion des Vaters, denn die Vehemenz, mit der er eine etwaige afrodeszendente Großmutter leugnete, weist auf die Stigmatisierung des ‚Schwarzseins‘ hin, die in den Augen Don Gordillos einer Beschmutzung des familiären Genpools gleichzukommen scheint. Don Gordillo sieht sich zwar als Produkt der *Mestzaje* von Spaniern und Indigenen, doch will er von etwaigen afrikanischen Elementen seiner Identität nichts wissen. In einem späteren Gespräch zwischen meinem Gastgeber und mir betonte Don Gordillo mit Nachdruck, dass seine indigene ‚Komponente‘ von der heroischen Huancavilca-Ethnie abstamme, die vor der *Conquista* auf dem Gebiet des heutigen Guayaquil gelebt habe. Diese habe sich durch eine hochentwickelte Kultur ausgezeichnet und hätte den Spaniern erbitterten Widerstand geleistet. Mit der gegenwärtig in Ecuador lebenden indigenen Bevölkerung möchte sich Don Gordillo allerdings dezidiert nicht identifizieren, denn diese seien lediglich „primitive Indios“ („indios primitivos“).

Um etwaige Spuren des ‚Schwarzseins‘ aus ihren Körpern zu tilgen und dem Ideal des ‚Weißseins‘ näher zu kommen, modifizieren vor allem viele (schwarze und mestizische) Frauen ihr Äußeres auf vielfältige Art und Weise. Lockige und krause Haare werden geglättet,¹²⁵ dunkle Haare werden blond gefärbt, dunkle Augen werden durch das Tragen

¹²⁴ Span. Orig.: „¿Porque no quiere admitir que habían personas de raza negra en nuestra familia. Le da vergüenza?“

¹²⁵ In der Nähe meines Wohnhauses eröffnete die Afroecuadorianerin Marta vor einigen Jahren den Schönheitssalon *Martas Alisados*, der sich auf das Glätten krauser Haare spezialisiert hat. Für fünf Dollar glätten Marta und ihre zwei Kolleginnen unter Einsatz aggressiver Chemikalien die Haare ihrer afroecuadorianischen Kundinnen. Diese nehmen beträchtliche Schmerzen und Verätzungen der Kopfhaut in Kauf, um glatte Haare zu

blauer oder grüner Kontaktlinsen kaschiert, und dunkle Armbehaarung wird durch wasserstoffperoxidhaltige Cremes gebleicht. Diejenigen, die es sich finanziell leisten können, lassen sich ihr Äußeres durch chirurgische Eingriffe operativ modifizieren. So ließ sich etwa Don Gordillos zweite Tochter Eleana zwei Monate vor meiner Ankunft in Guayaquil ihre Nase operativ verschmälern. Als ich sie nach dem Motiv für diesen Eingriff fragte, antwortete sie lapidar: „Ich hatte die Nase einer Schwarzen, deshalb lies ich mich operieren.“¹²⁶ Interessanterweise bestätigte Eleana die Theorie ihrer Schwester Keiko, und war überzeugt, ihre „Nase einer Schwarzen“ („*nariz de negra*“) von der Urgroßmutter ‚geerbt‘ zu haben, die auch nach ihrem Dafürhalten „*de raza negra*“ gewesen sei. Auch Keiko selbst litt lange unter dem ‚schwarzen Erbe‘ ihrer Urgroßmutter und spielte Ende der 1990er Jahre ebenfalls mit dem Gedanken, ihre ganzen Ersparnisse in eine Nasenoperation zu investieren. Letztlich entschied sie sich jedoch dafür, dass Geld lieber in ein Geschäft zu investieren und sah von einer Operation ab.

Anders als Sergio Costa (2011) für Brasilien und Peter Wade (2005) für Kolumbien konstatierten, scheinen die ecuadorianischen Mestizinnen und Mestizen ihre ethnische Identität nur bedingt als ein Mosaik indigener, europäischer *und* afrikanischer Elemente zu begreifen. Während weiße und indigene Identitätskomponenten klar affirmiert werden, gelten etwaige afrikanische Elemente als Makel, die bisweilen verleugnet und zum Teil mit erheblichen finanziellen Aufwand operativ entfernt werden.

In den folgenden Ausführungen soll nun anhand der biographischen Erfahrungen meiner Bekannten Ofelia¹²⁷ (37) dargestellt werden, wie sich die rassistischen Diskurse und Praktiken der mestizischen Mehrheitsgesellschaft in das subjektive Selbstverständnis der Akteurinnen und Akteure einschreiben, und welche tiefgreifenden psychischen Folgen aus der Stigmatisierung des ‚Schwarzseins‘ resultieren können. Die Erfahrungen von Ofelia führen dabei eindrücklich vor Augen, dass der menschlichen Körper eine dynamische, ‚biokulturelle Entität‘ ist, in die sich soziale Beziehungen (also auch ‚Rassenbeziehungen‘) einschreiben und manifestieren.

Ofelia wuchs in der Marginalsiedlung *El Guasmo* auf. Ihre Mutter ist eine Mestizin aus dem ecuadorianischen Hochland, und ihr Vater ein *mulato trigueño* aus Guayaquil. Ofelia hat zwei

bekommen. Nach dem Dafürhalten einiger afroecuadorianischer Bekannter ist der Laden eine wahre ‚Goldgrube‘. Marta und ihre Mitarbeiterinnen schafften es mit seiner Hilfe zu den wohlhabendsten Afroecuadorianerinnen des Viertels aufzusteigen. Durch die Einnahmen aus dem Laden konnten sie sogar den Aus- und Umbau ihrer Häuser finanzieren.

¹²⁶ *Span. Orig.:* „*tuve nariz de negra, por eso me opere.*“

¹²⁷ Ofelia ist die Cousine meines Gastgebers Don Gordillo.

Geschwister, die beide einen helleren Phänotyp haben als sie selbst und deshalb von den Verwandten stets systematisch bevorzugt wurden. Hinsichtlich der in ihrer Familie vorhandenen Phänotypen und des damit verbundenen symbolischen Wertes hat Ofelia ein ausgesprochen elaboriertes und differenziertes Gespür, wie aus folgender Interviewpassage hervorgeht:

“Das erste Kind der Familie war mein Bruder, er hat eine helle, rosafarbene Haut und wurde der blaue Prinz genannt. Sechs Jahre später kam ich zur Welt. Ich hatte zimtfarbene Haut, besser gesagt, dunkle Haut, ich war die negra der Familie. Später kam meine Schwester, sie hat ebenfalls helle Haut und ist für ecuadorianische Verhältnisse sehr groß. Ich muss dazusagen, dass mein Großvater väterlicherseits sehr helle Haut hatte. Ich weiß nicht viel über seine Familie, aber alle seine Geschwister waren sehr weiß, so wie Europäer. Meine Großmutter stammte von Schwarzen ab, deshalb hatten ihre Kinder unterschiedliche Hautfarben. Ein Sohn war schwarz, schwarz wie Kohle, eine Tochter dagegen war weiß wie meine Geschwister. Mein Vater sieht wie ein Mulatte aus, und ich habe seine Hautfarbe geerbt. Sie ist sehr schön, aber als ich ein Kind war, wusste ich das nicht und konnte mich deshalb wegen meiner dunklen Hautfarbe nicht so akzeptieren, wie ich bin. Ich wurde von meiner Familie immer diskriminiert, obwohl die meisten meiner Verwandten selbst dunkle Haut haben, zum Teil sogar noch dunkler als ich. Das sind die Ironien des Lebens in Ecuador, vor allem in Guayaquil, wo ein Schwarzer sich besser als ein anderer Schwarzer fühlt, nur wenn er ein bißchen heller ist. Dasselbe gilt auch für die Mestizen.”¹²⁸

In dieser ausgesprochen dichten Passage beschreibt Ofelia auf minutiöse Weise die unterschiedlichen Hautpigmenttypen einiger Familienmitglieder und die damit verbundenen sozialen Bewertungen derselben. Sie liefert damit gleichsam eine Beschreibung der ‘pigmentokratischen’ Ordnung Guayaquils, in der sich die Akteurinnen und Akteure situativ in einem Kontinuum zwischen den Polen *negro/-a* und *blanco/-a* verorten, und darauf bedacht sind, möglichst weit vom ‘schwarzen Pol’ entfernt zu sein.

Während ihren hellhäutigen Geschwistern stets Wertschätzung entgegengebracht wurde, fühlte sie sich selbst aufgrund ihres dunklen Hauttyps in ihrer Kindheit stets zurückgesetzt. Sie betont, dass sie ihre Hautfarbe zimtfarben (*canela*) zwar heute als schön empfinde, in ihrer Kindheit darunter jedoch sehr gelitten habe:

128 Span. Orig.: “El primero en nacer fue mi hermano de piel clara y rosada por lo cual lo llamaban el príncipe azul, después de 6 años nací yo de piel canela, mejor dicho oscura y fui la negrita de la familia y luego mi hermana también de piel clara y muy alta para el promedio común de mujer ecuatoriana. Debo aclarar que mi abuelo de parte de padre tenía la piel muy clara y no se mucho de su familia pero los familiares que conocí eran muy blancos, de aspecto Europeo. Mi abuela era de descendencia negra, por lo tanto tuvieron hijos multicolores, desde uno muy negro, negro como el carbón, así ese tipo tan oscuro, hasta una hija de piel clara como mis hermanos. Mi papa luce mulato desde mi punto de vista y yo herede su color, muy bonito por cierto, pero cuando era niña no lo sabía, ni me aceptaba a mi misma por mi color. Fui siempre discriminada por mi familia a pesar de que la mayoría tienen la piel muy oscura, incluso mas oscura que yo y esas son las ironías de la vida en Ecuador, sobre todo aquí en Guayaquil un negro le dice a otro mas negro que el es mejor por no ser tan oscuro como el y lo mismo pasa con los mestizos.”

„Ich litt sehr, weil ich von klein auf wegen meiner Hautfarbe kritisiert wurde. Jetzt werde ich dir eine meiner frühesten Kindheitserinnerungen erzählen, wie ich schon sagte, war ich da zwei oder drei Jahre alt. Ein kleines, hässliches, dunkelhäutiges und schmutziges Mädchen sagte damals auf der Straße: „Hässliche Negerin, hässliche Negerin.“ Mein Onkel, der mich an der Hand führte, ermahnte das Mädchen noch nicht einmal. Wenn ich über mein Leben nachdenke, frage ich mich, weshalb mir (als Kind) meine Hautfarbe nicht gefiel. Ich glaube in dem Moment (als ich mich das Mädchen beleidigte) begann mein Trauma.“¹²⁹

Im obigen Abschnitt schildert Ofelia eindrücklich wie die ständige Kritik und Geringschätzung ihres dunklen Phänotyps in ein Trauma mündete. Dabei erinnert der Auslöser ihres Traumas - der Zuruf: „Häßliche Negerin! Häßliche Negerin!“¹³⁰ - auf frappierende Weise an jene Szene aus Louis Althusser's berühmten Ideologie-Aufsatz (Althusser 1977), in der er das Konzept der 'Anrufung' erläutert: Althusser beschreibt mit dem Prozess der 'Anrufung', wie die Ideologie das Individuum als Subjekt 'anruft' und konstituiert. Als Beispiel nennt Althusser einen Polizisten, der einem Passanten "He, Sie da!" hinterherruft und damit 'anruft'. Indem das Individuum sich umwendet, erkennt es an, dass die 'Anrufung' genau ihm galt und nimmt damit die ihm von der Ideologie zugewiesene Subjektposition an.

Auch Ofelia schien diese, ihr von der *Blanqueamiento*-Ideologie zugewiesene Subjektposition der „häßlichen Negerin“ („*negra fea*“) angenommen zu haben, da es ihr in ihrer Kindheit unmöglich war, sich und ihren Körper als akzeptabel zu empfinden. Die ständigen Diskriminierungen und Beleidigungen waren für Ofelia derart traumatisch, dass sie in ihrer Verzweiflung sogar versuchte ihren Phänotyp mit Babypuder aufzuhellen:

„Meine nächste Erinnerung: Während einer Familienfeier im Haus meiner Großeltern hatte ich mich komplett mit Babypuder bedeckt, und alle zeigten auf mich, lachten mich aus und sagten: "Sie hat in Babypuder gebadet, um wie eine Weiße auszusehen." Sie hörten nicht auf, zu lachen. Diese beiden Momente habe ich sehr präsent. Sie prägten mich tiefgreifend, denn ich begriff, dass das Wort negro stets mit hässlich einhergeht, und wenn jemand zu jemand anderem negro sagt, dann stets mit der Absicht, diesen zu beleidigen und zu erniedrigen.“¹³¹

¹²⁹ Span. Orig.: "Sufrió mucho porque desde que era pequeña me criticaban por mi color de piel y esto que te voy a contar ahora es uno de mis primeros recuerdos, como ya lo dije antes: Es cuando quizás tenía entre 2 y 3 años: Una niña pequeña, negrita, fea y sucia además me decía en la calle: "Negra fea, negra fea" y el tío que me llevaba de la mano no le dijo nada a esa pequeña y cuando reflexiono sobre mi vida y me pregunto a mi misma porque no me gustaba mi color? Pienso en ese momento, ahí empezó mi trauma."

¹³⁰ Span. Orig.: "Negra fea, negra fea!"

¹³¹ Span. Orig.: "Mi siguiente recuerdo es que me había bañado de talco por completo durante una reunión familiar en casa de mis abuelos y todos empezaron a señalarme y reírse de mi y decían: "Se baño de talco para verse blanca" y no dejaban de reírse, esos dos momentos los tengo claramente presentes en mi mente. Me marcaron profundamente porque la palabra negra va siempre acompañada de fea y tan solo el hecho de que alguien llame a otro "negro" sabemos que es con la intención de ofender y humillar."

Durch den Spott, den sie für ihre verzweifelte Tat erntete, verstärkte sich Ofelias Trauma zusätzlich, denn durch die erniedrigenden Reaktionen ihrer Verwandten wurde ihr endgültig klar, dass die 'Anrufung' *negra* lediglich ein Synonym für hässlich ist, und nur in diffamierender Absicht verwendet wird.

Als Ende der 1970er Jahre die US-amerikanische Fernsehserie „*Roots*“ im ecuadorianischen Fernsehen ausgestrahlt wurde, verstärkte sich Ofelias Trauma abermals, da sie nun von ihren eigenen Geschwistern mit dem Spitznamen Kunta Kinte¹³² belegt wurde:

„Damals kam jeden Abend die Serie 'Roots' im Fernsehen, und wir sahen sie jeden Abend. Der Hauptprotagonist war der Sklave Kunta Kinte, und mein Bruder begann, mich ebenfalls so zu nennen. Er nannte mich nicht mehr bei meinem Namen, sondern nur noch Kunta Kinte oder Kisis, so heißt eine weitere Protagonistin der Serie. Ich weinte manchmal und sagte es unserer Mutter, die meinen Bruder dann schimpfte. Auch meine kleine Schwester bekam das alles mit und begann ebenfalls, mit diesen Spitznamen zu belegen. Jeden Tag, nach dem die Serie zu Ende war, nannten sie mich so: Kunta Kinte oder Isis. Ich glaube, das hat mein Hautfarbentrauma noch verstärkt.“¹³³

Als Ofelia etwa zehn war, bauten ihre Eltern in der Marginalsiedlung *Suburbio* ein Haus. Da ihre Eltern sozial sehr ambitioniert waren und den Sprung in die Mittelschicht schaffen wollten, das neue Viertel jedoch als ausgesprochen arm, 'schwarz' und gefährlich galt, verboten die Eltern Ofelia und ihren Geschwistern den Umgang mit den Nachbarskindern, um nicht dem 'schlechten Einfluss der Straße' ausgesetzt zu sein. In der Folge blieben Ofelia meist nur ihre Geschwister als Spielkameraden, die sie weiterhin mit Spitznamen wie „*Schwarze, Afrikanerin, Kunta Kinte, Sklavin*“ belegten.

Ihr dunkler Phänotyp bereitete ihr auch auf dem *colegio* Probleme. Ofelia besuchte mit ihren Geschwistern ein renommiertes *colegio* im Zentrum der Stadt, wo sich die meisten ihrer Mitschülerinnen und Mitschüler als *blanca/-o* bzw. *blanco/-a-mestizo/-a* identifizierten. Während ihren hellhäutigen Geschwistern in der Schule mit Respekt und Anerkennung begegnet wurde, erntete sie wegen ihres Phänotyps Spott und wurde oftmals ausgegrenzt und gemobbt. Aufgrund der permanenten Demütigungen entwickelte Ofelia eine „Identitätskrise“ (*„Tuve una crisis de identidad.“*) und stellte sich die Frage nach ihrer 'Rassenzugehörigkeit':

¹³² Kunta Kinte ist ein Protagonist aus Alex Haleys Roman „*Roots*“ aus dem Jahr 1976, der später verfilmt wurde. Er ist ein Sklave aus dem Gebiet des heutigen Gambia, der Mitte des 18. Jahrhunderts von Sklavenhändlern verschleppt und in die USA verkauft wurde.

¹³³ Span. Orig.: *“En ese entonces pasaban todas las noches la serie de televisión: “Raíces” y la veíamos todas las noches. Su personaje principal fue un esclavo llamado Kunta Kinte y mi hermano mayor empezó a llamarme así, ya no me llamaba por mi nombre sino solo Kunta Kinte o Kisis otro personaje mas de la serie, yo lloraba a veces y se lo decía a mi mama y ella regañaba a mi hermano, mi hermanita pequeña lo escuchaba y aprendía de el y también empezó con los apodos. Todos los días incluso cuando termino la serie quede con ese apodo:” Kunta Kinte o Isis” y eso pienso yo, me traumatizo mas con respecto a mi color de piel.”*

„Ich dachte, dass alle negros meine Verwandten waren. Immer wenn ich raus ging und negros sah, dachte ich, dass sie meine Familie waren, weil meine Geschwister das immer sagten, wenn sie einen negro sahen: Dieser negro ist dein Onkel, diese negra ist deine Schwester, die da ist deine Oma, und diese da deine Eltern. Ich glaubte ihnen schließlich und war davon überzeugt (dass sie Recht hatten). Immer wenn ich einen negro sah, fragte ich mich, in welchem Verwandtschaftsverhältnis er zu mir stand. Wenn ich allein war, weinte ich oft und lehnte meine Hautfarbe ab. Ich hatte Phantasien und Träume, in denen ich ein weißes Mädchen mit glattem blonden Haar und hellen Augen war. Das war damals mein Schönheitsideal, und es gefiel mir, mich Tagträumen hinzugeben, in diesen Träumen waren alle weiß, sehr weiß, so wie die Leute aus den Filmen, die ich im Kino und im Fernsehen sah. Das passiert leider, weil das ecuadorianische Fernsehen von den Serien und Filmen aus der USA beeinflusst ist. Dort sind alle übertrieben schön, das passt nicht zu unserer (ecuadorianischen) Realität.“¹³⁴

In der obigen Passage schildert Ofelia wie sie sich mit Hilfe von Fernsehserien aus den USA in eine Phantasiewelt flüchtete, und sich dabei selbst, als eine weiße blonde Frau mit hellen Augen imaginierte. Letztlich habe sie jedoch einsehen müssen, dass Hollywood nur 'falsche Träume' suggeriere, da die Filme und Serien aus den USA nicht der sozialen und phänotypischen Realität in Ecuador entsprechen würden.

Bis weit in ihre Pubertät hinein haderte Ofelia weiterhin mit ihrem Phänotyp:

„Je größer ich wurde, desto schlechter fühlte ich mich. Ich sah mich im Spiegel an und weinte. Ich sah nur ein hässliches, schwarzes Mädel und fragte klagend Gott, warum er mich so erschaffen hat?“¹³⁵

Im Alter von 13 begann Ofelia dann regelmäßig die äußerst populäre, in ganz Lateinamerika ausgestrahlte Talkshow *“El Show de Cristina”* anzusehen. Da ihre Eltern Ofelia weitestgehend von der Außenwelt abschotteten, fungierte die Sendung in ihren Augen als Fenster zur „normalen Welt.“ „Durch diese Sendung konnte ich mich darüber informieren, was in der normalen Welt passiert.“¹³⁶

134 Span. Orig.: “(...) yo pensaba que todos los negros eran mis familiares, cada que salía y veía negros en la calle pensaba que eran mi familia, porque eso decían mis hermanos cada que veían un negro, por ejemplo: Ese negro es tu tío, o esa negra es tu hermana, esa es tu abuela o esos son tus padres y llegue a creer eso, estaba convencida y siempre me preguntaba a mi misma que es ese negro para mi? Lloraba muchas veces a solas y rechazaba mi color, tenía fantasías y sueños en los que yo era una niña blanca, con melena lacia y rubia, con ojos claros, ese era mi ideal de belleza en ese tiempo y me gustaba soñar despierta, en mi mente todos eran blancos, muy blancos como los personajes de las películas que veía en el cine o en la televisión. Eso lamentablemente pasa porque la televisión Ecuatoriana esta influenciada por series y películas de U.S.A. donde todos son siempre exageradamente guapos y eso no va con nuestra realidad.”

135 Span. Orig.: “Conforme fui creciendo me sentía peor, me miraba al espejo y lloraba, solo veía una chica fea y negra y le reclamaba a Dios porque me hizo así?”

¹³⁶ Span. Orig.: “Ese programa fue una de las formas de enterarme que pasa en el mundo normal.”

Die Sendung behandelte in der Regel Themen, die für sie zwar überaus interessant waren, jedoch nichts mit ihrer unmittelbaren Lebenswirklichkeit zu tun hatten. Eine Folge, in der die psychischen Probleme einer 12-jährigen in Miami lebenden Latina thematisiert wurden, prägte jedoch nachhaltig das Verhältnis zu ihrem eigenen Körper:

„Einmal ging es in der Sendung um folgendes Thema: Ein 12-jähriges Latina-Mädchen, das in Miami wohnte, weinte sehr und bereitete ihren Eltern große Sorgen. Ihre Haut war etwas dunkel, hier in Guayaquil würden wir dazu zimtfarben sagen, und ihre Mutter wusste nicht, wie sie ihrer Tochter helfen sollte, damit sie sich wie ein normales Mädchen fühlen konnte. Ihre Lage verschlimmerte sich zusätzlich, als ihre kleine Schwester mit heller Haut zur Welt kam. Dadurch war sie noch stärker traumatisiert. Als sie ihre neugeborene Schwester zum ersten Mal sah, begann sie zu weinen und fragte ihre Mutter, weshalb das Baby eine hellere Haut hatte als sie selbst. Als ich die Sendung sah, konnte ich mich natürlich mit der Lebensgeschichte des Mädchens identifizieren. Die Moderatorin sagte zu dem 12-jährigen Mädchen, dass es eine wunderschöne Haut und ein sehr hübsches Gesicht hätte, und wenn es groß wäre, würde es höchstwahrscheinlich ein Model werden. Diese Worte halfen mir für mein ganzes restliches Leben. Ich klammerte mich an diese Worte und machte sie mir zu eigen. Ich war so glücklich und begann, mich im Spiegel zu betrachten, wenn niemand mich störte. Ich begutachtete mich zuhause lange im Spiegel, meine Augen, meine Augenbrauen, meine Haare, meine Nase, beim Lachen, beim Sprechen. Ich lernte mich vorsichtig kennen (...) So lernte ich allmählich, mich so zu akzeptieren wie ich bin, und ich begriff, dass ich nicht schwarz war, so wie meine Geschwister behauptet hatten. Ich dachte vorher nämlich, dass ich so dunkel wie Kohle war: Aber Nein! So war es nicht! Mein Schönheitskonzept änderte sich; es war ein Prozess, der einige Jahre dauerte. Ich erkannte, dass ich gut aussah und diesbezüglich nicht auf die Kommentare von anderen angewiesen war.“¹³⁷

In dieser langen Passage schildert Ofelia auf bewegende Weise, wie sich mit Hilfe einer Fernsehsendung ihre Selbstwahrnehmung radikal änderte. Die Sendung löste bei Ofelia einen intensiven selbstreflexiven Prozess aus, an dessen Ende die Akzeptanz des eigenen Phänotyps stand. Sie bemerkte, dass die permanenten Anrufungen als 'negra' nicht der 'Realität'

137 Span. Orig.: “Un día el tema del Show fue: Una niña Latina de 12 años con residencia en Miami, que lloraba mucho y preocupaba a sus padres. Ella tenía la piel un poco oscura, aquí en Guayaquil le decimos a ese tono de piel “canela” y su mamá no sabía cómo ayudarla a sentirse normal como otras niñas de su edad, su situación empeoró al nacer su hermanita la cual era de piel clara y eso traumatizó más a la niña, lo primero que hizo al ver a su hermanita recién nacida fue llorar y preguntar a su mamá porque la bebe es más clara que ella? Cuando vi ese Show me sentí identificada con la historia de la vida real por supuesto. La conductora del programa le dijo a la niña de 12 años que tenía un color de piel precioso y además un rostro hermoso, que cuando sea grande lo más seguro era que podría ser modelo y esas palabras me sirvieron para el resto de mi vida. Me aferre a esas palabras, las tome para mí. Fui tan feliz y empecé a observarme al espejo, cuando nadie me molestaba, en casa me observaba por largo tiempo, miraba detalladamente mis ojos, mis cejas, mi cabello, mi nariz incluso observaba como luzco al reír y al hablar, empecé a conocerme todo cuidadosamente, tomaba otro espejo pequeño y observaba mi perfil, cuando sonreía como lucía mi expresión, me observaba hablando conmigo misma y así fue como poco a poco me acepte a mí misma y me di cuenta que no era negra como mis hermanos decían... porque yo pensaba que era oscura como el carbón, pero no! Mi concepto de belleza cambió, fue un proceso que duró un par de años. Me di cuenta por mí misma que lucía bien y que yo no dependía de los comentarios de los demás.”

entsprachen, da sie sich entgegen der vormals internalisierten Fremdzuschreibungen nicht länger als „schwarz wie Kohle“ betrachtete.

Der von Ofelia eindrücklich beschriebene Reflexionsprozess erscheint ambivalent: Einerseits stellt sie die *Blanqueamiento*-Ideologie zwar partiell infrage und gelangt zu einer Neubewertung ihres eigenen Körpers, den sie nun als schön und attraktiv erachtet. Andererseits jedoch hinterfragt sie die vom *Blanqueamiento* propagierte Gleichsetzung von *negro/-a* und *häßlich* jedoch nicht grundsätzlich, denn anstatt zu einer radikalen Neubewertung des Signifikanten 'negro' (im Sinne eines *black is beautiful*) zu gelangen, verortet sie sich selbst nun näher am Pol *blanco/-a*, und stellt damit die symbolische Ordnung nicht infrage.

Zu einer radikalen Infragestellung der vom *Blanqueamiento* bereitgestellten Subjektpositionen gelangte Ofelia erst durch ihre Migrationserfahrungen. Im Zeitraum von 2001 bis 2008 lebte sie in einem Vorort südlich von Madrid und arbeitete dort als Küchenhilfe. Von den Spanierinnen und Spaniern wurde sie aufgrund ihres Phänotyps für eine *mulata* aus Kuba bzw. Brasilien gehalten und hatte den Status einer „exotischen Schönheit.“ Sie bekam von den Spanierinnen und Spaniern viele Komplimente für ihre als schön und attraktiv perzipierte Hautfarbe und ihre lockigen Haare. Diese Erfahrungen seien für sie geradezu „überwältigend“ („*eso fue muy impactante para mi*“) gewesen, da sie nun nicht mehr den 'negativen Anrufungen' des rassistischen Guayaquil ausgesetzt war, sondern stattdessen Wertschätzung und Anerkennung gerade *wegen* ihres Phänotyps erfuhr: „Es erscheint absurd: Hier (in Guayaquil) versuchen die Leute verzeifelt, weiß zu sein. Dort (in Europa) sind die Menschen ganz vernarrt in meine Hautfarbe.“¹³⁸

Durch ihre Migration nach Spanien rückte an die Stelle der negativen *Veränderung* durch das hegemoniale *Blanqueamiento*, eine positive *Veränderung* durch die Menschen in Spanien. Ethnologisch überspitzt könnten Ofelias Erfahrungen in Spanien als eine 'Lektion in Kulturrelativismus' gedeutet werden, denn sie ermöglichten ihr eine verfremdete Perspektive auf das *Blanqueamiento* in Guayaquil und führten ihr dessen Kontingenz und Willkürlichkeit vor Augen. Die in Spanien erfahrene Wertschätzung hat ihr Selbstbewusstsein so gestärkt, dass sie nun die *Blanqueamiento*-Praktiken der *Guayaquileñas* und *Guayaquileños* als Ausdruck von Ignoranz erachtet. Heute identifiziert sie sich selbstbewusst als „*afromestiza*“, da sie jetzt akzeptieren könne, dass sie unter anderem auch eine *afrodescendiente* sei.

Resümierend lassen sich Praktiken der ethnischen Klassifikation und die damit verbundenen Formen der Diskriminierung wie folgt zusammenfassen: Der Vielzahl von Termini zur

¹³⁸ Span. Orig.: „*Parece absurdo: Aquí la gente esta desesperada por ser blanca, y allá (en España. M.F.) la gente se vuelve loca por el color de mi piel.*“

ethnisch-*'rassischen'* Klassifikation liegt eine trianguläre *negro/-a - blanco/-a - cholo/-a* Matrix zugrunde. Bei den *'phänotypischen Anrufungen'* geht es nicht nur um die Beschreibung des *'tatsächlichen'* Phänotyps, sondern immer auch um eine Fremd- und Selbstpositionierung der Akteurinnen und Akteure. Wenn sich etwa eine Person als *de piel canela* bezeichnet, hat sie oder er, gemäß der Logik des *Blanqueamiento* zwar einen höheren Status als jemand der als *moreno/-a* gilt, gegenüber jemanden aus der Kategorie *mestizo/-a lavado/-a* hat diese Person allerdings einen inferioreren Status.

In der Praxis ergibt sich daraus ein *'subalterner Rassismus'*, d. h. viele diskriminierte Dunkelhäutige erkennen Personen, die noch dunkler als sie selbst sind, nicht als gleichwertig an, was ihnen gegenüber diesen einen subjektiven Statusgewinn verschafft. Dieser „*shadism*“ (Fanon 1972 [1952]: 38) ist sowohl bei den *mestizos/-as*, als auch bei den *afrodescendientes* weit verbreitet. Viele schwarze Personen *'flüchten'* sich deshalb in die prestigeträchtigeren Kategorien *trigeño/-a, mulato/-a, mestizo/-a* etc., um sich nicht als *negro/-a* identifizieren zu müssen.

Wie aufgezeigt wurde, prägt das *Blanqueamiento* auch innerfamiliäre Beziehungen, und schreibt sich in den Leib der Akteurinnen und Akteure ein. Viele *Guayaquileños/-as* bedienen sich deshalb, je nach finanzieller Ausstattung verschiedener Mittel, um ihren Körper gemäß der Norm des *'Weißseins'* zu modifizieren.

Es gibt aber auch Möglichkeiten, die Hegemonie des *Blanqueamiento* infrage zu stellen. Im Falle Ofelias ermöglichte ihr die kulturelle Fremderfahrung gewissermaßen eine Ethnologie-analoge Verfremdung der *'eigenen Kultur'*, deren Setzungen als kontingent und willkürlich entlarvt wurden, und Ofelia dadurch Selbstermächtigung ermöglichten.

Wie im Kapitel 5 *en détail* dargestellt wird, bedarf es nicht zwingend Migrationserfahrungen, um die Hegemonie des *'Weißseins'* infrage zu stellen. Vor allem im religiösen Feld Guayaquils gibt es alternative Subjektpositionen, die den Akteurinnen und Akteuren *selfempowerment* und eine Emanzipation vom Rassismus erlauben. Bevor jedoch auf diese gegenhegemonialen Subjektkulturen eingegangen wird, soll im folgenden Abschnitt dargestellt werden, wie sich das *Blanqueamiento*-Regime in die räumliche Struktur der Stadt einschreibt.

4.3 Rassifizierte Identitäten im urbanen Raum

Im folgenden Abschnitt soll das Verhältnis zwischen den *rassifizierten* Identitäten und der räumlichen Struktur der Stadt genauer in den Blick genommen werden. Dabei soll gezeigt werden, dass sich die rassistische Gesellschaftsstruktur Guayaquils in der Ordnung des städtischen Raumes niederschlägt. Die hegemoniale symbolische Ordnung des *Blanqueamiento* entwirft eine „*racial/spatial-order*“ (Rahier 2003), durch welche die städtische Topographie Guayaquils in *rassifizierte* Segmente differenziert wird. Daraus resultiert eine segregierte Ordnung der Körper, in der weißen Körpern, 'weiß' kodierte Orte und die damit verbundenen Privilegien zugewiesen werden, während für schwarze Körper lediglich periphere Räume vorgesehen sind.

4.3.1 Rassifizierung des Raumes in Guayaquil

Bevor nun näher auf die *Rassifizierung* des urbanen Raumes eingegangen wird, sollen vorweg einige kurze Reflexionen zum Konnex von Raum, Diskurs und Macht angestellt werden.

Die Kulturgeographen Georg Glasze und Annika Mattisek haben die poststrukturalistischen Diskurstheorien für die sozialwissenschaftliche Raumforschung fruchtbar gemacht. Sie zeigen, dass hegemoniale Ideologien und Diskurse oftmals auf Räume rekurren, denn

“Bezüge zu Räumen können (...) als Versuche interpretiert werden, die Hegemonie eines Diskurses zu stabilisieren. Die Artikulation von hier/dort-Differenzierungen in Texten, Bildern und Praktiken erlaubt, die Zweiteilung des diskursiven Feldes als vermeintlich evidente territorial-erdräumliche Differenzierung zu konstituieren” (Glasze/Mattisek 2009:170).

Diese Grenzziehungen sind machtbeladen, denn während oftmals das 'wir' und 'hier' als das Richtige, Gute und Vorbildliche konstituiert wird, gilt das 'Fremde dort' als mangelhaft und bedrohlich. Mit Hilfe von Signifikanten (wie z.B. 'der Westen'), die als Gemeinschaft konstituierende Knotenpunkte gedeutet werden können, werden räumlich-territoriale Grenzen hergestellt (ebd.). Wie im Folgenden dargelegt wird, sind diese Signifikanten im Falle Guayaquils 'rassisch' und klassenspezifisch kodiert:

Der belgische Ethnologe Jean Muteba Rahier hat gezeigt, dass die *Mestizaje*-Ideologie eine *rassialisierte* Landkarte des ecuadorianischen Territoriums entwirft, der zufolge ländliche Regionen als Hort der Rückständigkeit und der Gewalt gelten. Die Städte Guayaquil und Quito sind in dieser Logik die hegemonialen Signifikanten, die für 'Weißsein', Modernität und Fortschritt stehen. Rurale Gebiete wie Esmeraldas bilden hierzu eine Kontrastfolie und

gelten als Synonyme für 'Schwarzsein' (respektive Indigenität) und Primitivität (Rahier 1999b: 21). Aus Sicht der weißen Eliten prägen das tropisch-schwüle Klima und die 'ungezähmte' Natur den Charakter der dortigen Bevölkerung, die als gewalttätig, faul und promiskuitiv imaginiert wird. Diese negativen Attribuierungen werden wiederum mit dem 'Schwarzsein' der dortigen Bevölkerung assoziiert (Rahier 1998: 424).

Diese auf das nationale Territorium bezogene „*racial/spatial order*“ (Rahier 2003) Ecuadors lässt sich nach meinem Dafürhalten auch auf das Stadtgebiet Guayaquils transponieren, denn auch die *Guayaquileños/-as* entwerfen *rassialisierte* Landkarten des städtischen Raums, in denen sich ein starkes Nord-Süd-Gefälle manifestiert. 'El norte' (*de la ciudad*) gilt dabei als besonders wirkmächtiger Signifikant. Der Norden der Stadt, vor allem das Viertel *Samborondon*, das den Ruf der exklusivsten und teuersten Wohngegend Ecuadors genießt, gilt als Inbegriff von Modernität, Wohlstand und (kulturellem sowie phänotypischen) 'Weißsein'.¹³⁹ Das dortige Straßenbild ist von einer palmengesäumten, boulevardartigen Prachtstraße geprägt, an der entlang sich streng bewachte *Gated Communities* reihen. Städtebaulich standen hierbei die exklusiven Luxusviertel *Miamis Pate*, die nicht nur das beliebteste Reiseziel der Oberschicht Guayaquils darstellen, sondern auch in architektonischer Hinsicht geradezu mimetisch nachgeahmt werden (vgl. Andrade 2005a,b).



Abb. 10: Eingangportal einer *Gated Community* in Samborondon. Foto: Margarita Muyudumbay

Im Norden der Stadt befindet sich außerdem das Stadtviertel *Urdesa*, in dem vor allem Angehörige der oberen Mittelschicht leben. *Urdesa* ist außerdem ein wichtiges Geschäftsviertel, wo sich einige Shopping-Malls sowie die Niederlassungen internationaler

¹³⁹ Dies manifestiert sich unter anderem in der wöchentlich erscheinenden Stadtteilzeitschrift „*Revista Samborondon*“, auf deren Titelseite stets makellose, weiße, wohlhabende Menschen in Designerkleidung zu sehen sind (vgl. <http://samborondon.com/>).

Firmen befinden. Das Zentrum der Stadt ist Standort unzähliger Bürotürme. Es gibt dort aber auch eine Vielzahl von Mietshäusern in denen mehrheitlich mestizische Mittelschichtsfamilien leben. Allerdings droht das Zentrum zunehmend zu verweisen, da es in der Mittelschicht zunehmend den Trend gibt, in die *Gated Communities* der nördlichen Vororte zu ziehen.

Südlich des Zentrums beginnen die weitläufigen Marginalsiedlungen („*invasiones*“) der Stadt, in denen vorwiegend afroecuadorianische, mestizische und indigene Migrantinnen und Migranten aus den ecuadorianischen Küstenprovinzen leben. Als die größten und berüchtigsten Stadtviertel gelten *Los Guasmos* bzw. *El Guasmo*, *La Isla Trinitaria*, *El Batallon de Suburbio* und *Esmeraldas Chikito*. In den Augen der Angehörigen der ecuadorianischen Mittel- und Oberschicht¹⁴⁰ gelten vor allem die Marginalsiedlungen *Los Guasmos* bzw. *El Guasmo* und *La Isla Trintaria* als Synonym für Delinquenz und Elend.¹⁴¹



Abb. 11: Straße im *Guasmo*. Foto: Margarita Muyudumbay

Menschen, die selbst in diesen Marginalsiedlungen leben, teilen zwar die telemedial transportierten Bilder, denen zufolge die Slums im Süden der Stadt als Horte der Delinquenz und des Elends gelten, nehmen jedoch in der Regel interne Hierarchisierungen vor. In den Augen mestizischer *slum dwellers* gelten Gegenden mit einem hohen Anteil an afrodeszendenten Bewohnerinnen und Bewohnern als besonders arm, verwahrlost und vor allem gefährlich. Oftmals wird dabei ein Kausalzusammenhang zwischen dem 'Schwarzsein' der Bewohner und der Gefährlichkeit eines Ortes hergestellt. Vonseiten meiner mestizischen Bekannten wurde ich oftmals eindringlich davor gewarnt, 'schwarze Gegenden' („*sectores*

¹⁴⁰ Auch für die Menschen in Quito stehen diese beiden Slums sinnbildlich für die in ihren Augen grassierende Kriminalität in der Küstenmetropole. Verschiedene Gesprächspartner aus Quito, gaben mir gegenüber an, diese Viertel aus den Medien zu kennen und betonten, dass es zwar auch in Quito Marginalsiedlungen, Kriminalität und Armut gäbe, jedoch bei weitem nicht in dem Ausmaß wie dies in Guayaquil der Fall sei.

¹⁴¹ Weiße, wohlhabende Gesprächspartnerinnen und -partner aus dem Norden der Stadt reagierten dementsprechend ungläubig und schockiert, und erklärten mich für lebensmüde, als ich ihnen mitteilte temporär im *barrio El Guasmo* zu leben.

negros“) zu betreten, da dies für Nicht-Schwarze lebensgefährlich sei. Schwarze Slumbewohnerinnen und -bewohner halten die Gegenden mit einem hohen afrodeszendenten Bevölkerungsanteil oft ebenfalls für besonders gefährliche *No-Go-Areas*. Allerdings tendieren diese dazu, die Gefährlichkeit nicht auf das ‘Schwarzsein’ der Bewohnerinnen und Bewohner zurückzuführen, sondern auf deren endemische Armut. Schwarze *slum dwellers* differenzieren jedoch oft zwischen ‘ihrer’ Straße bzw. ‘ihrem’ „Block“ („*cuadra*“) und den weiter von ihrem Haus entfernt liegenden Gegenden. Der in unmittelbarer Nähe zum eigenen Wohnhaus liegende Bereich wird in der Regel als relativ sicher geschildert, da man die Nachbarinnen und Nachbarn (die z.T. Verwandte sind) kenne, und von diesen respektiert werde. Je weiter man sich allerdings von der eigenen Nachbarschaft entferne, desto gefährlicher werde es. Viele schwarze und nicht-schwarze Bekannte betonten mir gegenüber allerdings, dass man in jüngerer Zeit selbst in seiner ‘eigenen Straße’ Gefahr laufe, überfallen zu werden, da das Bandenwesen grassiere und mittlerweile die meisten Marginalsiedlungen unter Kontrolle habe. Die Ausbreitung des „Bandenwesens“ („*pandillerismo*“) äußere sich dabei vor allem in regelmäßigen Schießereien und der damit verbundenen, steigenden Mordrate in diesen Vierteln.¹⁴² In Gesprächen mit älteren *afrodescendientes* deutete sich diesbezüglich des Öfteren ein intergenerationeller Konflikt an. Viele meiner älteren Gesprächspartnerinnen und -partner lamentierten über die Jugendlichen, die der Gewalt anheimgefallen seien und keinen Respekt mehr vor den Älteren hätten. Dabei erinnerten sich einige geradezu nostalgisch an das letzte Jahrhundert, als die Situation in den *invasiones* noch wesentlich ‘entspannter’ gewesen sei. Jugendliche, die selbst nicht (bzw. nicht mehr) Bandenmitglieder sind, teilen diese Sichtweise und betonten mir gegenüber, ihr Haus nur noch so selten wie möglich zu verlassen, da jederzeit die Möglichkeit eines Überfalls bestehe. Resümierend lässt sich konstatieren, dass nahezu alle meine Bekannten die hegemoniale Sichtweise, der zufolge die Slums im Süden der Stadt vor allem ein Hort der Gewalt sind, teilen. Die Angst, Opfer einer Gewalttat zu werden, ist alltägliches Gesprächsthema,¹⁴³ und die meisten meiner armen Bekannten hegen den Wunsch in den wohlhabenden Norden der Stadt zu ziehen.

¹⁴² Während meiner Feldforschungsaufenthalte wurde ich einmal Ohrenzeuge einer Schießerei, die in der Nachbarschaft meines Wohnhauses im *barrio El Guasmo* stattfand. Dabei kam ein aus der Nachbarschaft stammender Jugendlicher ums Leben.

4.3.2 Schwarze Körper an 'weißen' Orten

Im folgenden Abschnitt sollen die alltagsweltlichen Konsequenzen der *Rassifizierung* des Raumes aufgezeigt werden. Dabei soll illustriert werden, dass schwarze Körper an 'weiß' kodierten Orten mit *verändernden* Diskursen 'überzogen' werden und so in der Rolle der bzw. des 'Anderen' fixiert werden.

Wie oben angedeutet, tendieren die meisten (mir bekannten) *Guayaquileños/-as* den städtischen Raum gemäß ihren „kognitiven Karten“ (Downs/Stea 1982) zu *rassifizieren*. Die Viertel im Norden der Stadt gelten demnach als modern und relativ sicher und werden mit Wohlstand und 'Weißsein' assoziiert. Schwarze Körper gelten dort aus Sicht der *blancos/-as* und *mestizos/-as* als 'deplatziert'. Diese 'Deplatzierung' ist wiederum geschlechtlich kodiert: Afroecuadorianische Männer werden wegen ihrer angeblichen Disposition zur Delinquenz, als bedrohlich und gefährlich wahrgenommen. Schwarze Frauen dagegen werden weniger als Bedrohung perzipiert, sondern gemäß den hegemonialen Stereotypen meist für Hausangestellte oder Prostituierte gehalten. Diese raumbundene, geschlechtlich kodierte *Veränderung* von *afrodescendientes* soll im Folgenden anhand der Erfahrungen einiger afroecuadorianischer Bekannter illustriert werden.

Schwarze Frauen, die sich in *Sambordon* bzw. *Urdesa* aufhalten, gelten gemäß der symbolischen Ordnung des *Blanqueamiento* entweder als Haushälterinnen wohlhabender *blancos/-as* oder als Prostituierte. In beiden Fällen wird ihnen die Möglichkeit abgesprochen, selbst in diesen Vierteln wohnhaft und somit Teil dieser Ordnung zu sein. Meine afroecuadorianische Bekannte Margarita (40), die mit einem italienischen Geschäftsmann verheiratet ist und selbst einige Zeit in *Urdesa* lebte, erzählte mir, dass sie oftmals für eine „Bedienstete“ („*empleada de casa*“) gehalten wurde, wenn sie bei Wachmännern um Zugang zu einer geschlossenen Wohnsiedlung bat. Als sie vor einigen Jahren ihr neu gekauftes Haus in einer *Gated Community* im Norden der Stadt beziehen wollte und mit ihrem Auto am Eingang der Wohnsiedlung um Einlass bat, gewährte ihr der Pförtner keinen Eintritt, obwohl sie sich vorschriftsmäßig auswies. Erst als sie ihren italienischen Mann anrief und dieser bestätigte ihr Ehemann zu sein, durfte Margarita passieren.¹⁴⁴

Die *afroguayaquileña* Jakelin (37) machte ähnliche Erfahrungen der 'Deplatziertheit', als sie mit mir zum Essen verabredet war, und in einem als schick geltenden Restaurant im Viertel *Urdesa*, allein an einem Tisch sitzend, auf mich wartete. Am Nebentisch saß eine weiße Familie mit einem kleinem Kind, das sich aufgrund von Jakelins Anwesenheit sehr

¹⁴⁴ Margarita lebt mittlerweile in Italien und ist nur noch sporadisch in Guayaquil. Sie gab mir gegenüber an, wegen des Rassismus nach Italien gezogen zu sein. Treibende Kraft sei dabei ihr italienischer Ehemann gewesen, der den antischarzen Rassismus in Guayaquil nicht länger ertragen habe.

verängstigt zeigte. Mit dem Finger auf Jakelin zeigend, sagte es mehrmals besorgt zu seinen Eltern: „Der Butzemann nimmt mich mit! Der Butzemann nimmt mich mit!“¹⁴⁵ Der ‘*cuco*’ gilt in Guayaquil als mythische Figur, die mit dem Bösen assoziiert wird und als Synonym für den Teufel (*el diablo* oder *el duende*) steht. Kindern, die sich unangemessen benehmen, wird erzählt, dass sie vom ‘*cuco*’ geholt werden. Wie mir meine hellhäutigen Bekannten erklärten, gelten schwarze Menschen in diesen Kindergeschichten oftmals als Personifikation des ‘*cuco*’.

Jakelin empfand diese Situation als extrem entwürdigend, sah aber davon ab, sich bei den Eltern des Kindes zu beschweren. Nachdem ich mit etwas Verspätung im Restaurant eingetroffen war, erzählte sie mir konsterniert und wütend was vorgefallen war, und wies mich daraufhin, dass sie ohnehin einen derartigen Vorfall befürchtet hatte, als ich ihr vorschlug in diesem ‘Szenerestaurant’ zu essen: „Ich wusste, dass so etwas passieren würde, als du vorschlugst, in diesem Bonzenlokal zu essen.“¹⁴⁶ Als schwarze Frau müsse sie im Norden der Stadt damit rechnen, entweder rassistisch diskriminiert zu werden oder aber als sexuelles Freiwild angesehen zu werden. Letzteres sei vor allem dann der Fall, wenn sie abends ohne männliche Begleitung Bars oder Clubs im Norden der Stadt besuche.

Jakelins Erfahrung erinnert auf frappierende Weise an die berühmte Zug-Szene aus Frantz Fanons „*Black Skins, White Masks*“ (1972 [1952]), in der Fanon beschreibt wie er in Frankreich einen Zug besteigt und für einen Moment das Gefühl hat, ein ‘richtiger’ Franzose zu sein, und am französischen Universalismus teilzuhaben. Doch durch den Ausruf eines Kindes, „*Look a negro!*“ wird Fanon wieder auf traumatisierende Weise auf seine ‘*rassische*’ Partikularität reduziert und erkennt, doch nicht am französischen Universalismus zu partizipieren. Im Falle Jakelins ist der Ort der *Veränderung* nicht ein Zug, sondern ein Restaurant, und sie wird nicht mit „*Look a negro!*“ ‘angerufen’, stattdessen mit „*¡me lleva el cuco!*“. Doch ähnlich wie Fanon, fühlte auch sie sich durch die *verandernde* ‘Anrufung’ in einer Anti-Subjektpositionen fixiert.

Schwarze Männer gelten in ‘weiß’ kodierten Räumen als potentielle Gefahr und Bedrohung. Mehrere afroecuadorianische Männer berichteten mir, dass Sie im Norden der Stadt regelmäßig misstrauischen Blicken ausgesetzt seien, und Passanten bisweilen aus Angst vor einem Überfall die Straßenseite wechseln. Ein prominentes Beispiel dafür, dass schwarze Männer im wohlhabenden ‘weiß’ kodierten Norden der Stadt von vielen *blancos/-as* und *mestizos/-as* als deplatzierte gefährliche Körper perzipiert werden, ist der Fall des Fußballers

¹⁴⁵ *Span. Orig.*: „¡Me lleva el cuco, me lleva el cuco!“

¹⁴⁶ *Span. Orig.*: „Yo sabía que iba a pasar algo así, cuando propusiste comer en este sitio de pelucones.“

Felipe Caicedo. Caicedo ist ein in Guayaquil geborener, afroecuadorianischer Fußballnationalspieler, der schon bei mehreren europäischen Spitzenclubs spielte und seit 2011 bei Lokomotive Moskau unter Vertrag steht. Der Fußballer wurde im Sommer 2009 Opfer rassistischer Diskriminierung, als er von einem weißen Gast eines Nobelrestaurants im Stadtteil *Urdesa* irrtümlicherweise für einen Delinquenten gehalten wurde: Nachdem Caicedo mit einigen afroecuadorianischen Freunden das Lokal betreten hatte, beobachtete der Gast wie einer der Begleiter Caicedos mehrere Telefonate mit seinem Mobiltelefon tätigte. Der beunruhigte Gast deutete dies als „verdächtiges Verhalten“ („*conducta sospechosa*“) und forderte den Restaurantbesitzer auf, die Polizei zu rufen, da ein Raubüberfall unmittelbar bevorstehe. Der ebenfalls verängstigte Restaurantbesitzer rief daraufhin tatsächlich die Polizei, die kurz darauf mit einem Aufgebot von fünfzehn Polizisten anrückte, um Caicedo und seine Begleiter zu verhaften.¹⁴⁷ Felipe Caicedo ist das prominenteste Beispiel für die Stigmatisierung schwarzer Körper an ‚weiß‘ kodierten Orten. Für viele afroecuadorianische Männer gehören diese Erfahrungen zum Alltag, wie mein Bekannter Jorge (35) in folgender Passage eindrücklich auf den Punkt bringt:

„Immer wenn ich in einen Bus stieg, wollten sich die Fahrgäste verstecken, sie zogen ihre Uhren aus, und die Frauen nahmen ihre Ohrringe ab, weil ich ein negro war. Sie sagten ich sei ein Räuber, dass alle negros Räuber seien, denn negros kämen nur zum rauben, stehlen und misshandeln. (...) Das ärgerte mich. (...) Jeder sagte: dieser Räuber. Ich konnte nicht auf die Straße gehen, ohne dass jemand mit dem Finger auf mich zeigte. Die Frauen versteckten ihre Uhren und Handtaschen und dachten: „Wenn ich an einem Schwarzen vorbeigehe, raubt er mich aus.“ Manchmal stand ich allein mit einer Tüte herum und die Leute sagten: „Er ist ein Räuber. Schaut, er hat eine Tüte, er will euch ausrauben.“¹⁴⁸

Auch mein afroecuadorianischer Bekannter Jackson (23), der in der Marginalsiedlung *Isla Trinitaria* lebt und seit einigen Monaten im Viertel *Urdesa* einen Job als Regaleinräumer hat, macht fast täglich derartige Erfahrungen. Wenn er sich etwa einer Bushaltestelle in *Urdesa*

¹⁴⁷ Der schockierte Felipe Caicedo erstattete daraufhin Anzeige wegen rassistischer Diskriminierung, was ein beachtliches mediales Echo auslöste. Dies ist insofern bemerkenswert, da das Thema der rassistischen Diskriminierung gegenüber *afrodescendientes*, aufgrund des hohen Bekanntheitsgrades von Felipe Caicedo nach meinem Kenntnisstand erstmals in den Fokus der telemedialen Berichterstattung rückte. Bis dato fand das Thema Rassismus nur im Zusammenhang mit xenophoben Übergriffen gegen im Ausland lebende mestizische Ecuadorianer Erwähnung. Das Problem des antischarzen Rassismus innerhalb von Ecuador wurde von den televisuellen Medien bis zu diesem Vorfall, bis auf sehr wenige Ausnahmen, weitgehend ignoriert (vgl. de la Torre/Hollenstein 2010).

¹⁴⁸ Span. Orig.: *“Cuando yo subí en el carro, en el bus, la gente se escondía, se sacaba los relojes, las mujeres se sacaban los aretes, porque yo era negro, decían que yo era ladrón. Que todos los negros eran ladrones: Iban a robar, iban a quitar las cosas, iban a maltratar. (...)Entonces me molestaba eso (...). Todo el mundo decía ese ladrón. Uno no podía salir a la calle, alguien lo apuntaba. O las mujeres se escondían los relojes, la cartera, porque pensaban: ‘Yo paso a lado de un negro y me va a robar.’ Si a veces yo estaba solo con una funda alguien le decía a otra persona: ‘El es ladrón. Mira esa funda que tiene, es porque va a robar.’”*

annähere, würden die anwesenden *mestizos/-as* und *blancos/-as* oft unverzüglich auf Abstand gehen. Auch elegante Kleidung würde an diesem Vermeidungsverhalten laut Jackson nichts ändern, da Schwarze letztlich immer auf ihr 'Schwarzsein' reduziert würden:

„Wenn ich an einer Bushaltestelle stehe, gehen die Leute auf Distanz zu mir, egal wie gut ich angezogen bin. Auch wenn sie sehen, dass du ein eleganter Schwarzer bist, oder wenn sie sehen, dass du einen Arbeitsausweis und damit einen festen Job hast, und du es deshalb gar nicht nötig hast, jemanden auszurauben, wollen sie möglichst zwei Blocks Abstand zu dir halten, und das empört mich.“¹⁴⁹

In der obigen Passage weist Jackson daraufhin, dass ein *Passing* für Schwarze in Guayaquil unmöglich erscheint. Auch wenn Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer Attribute des sozialen Aufstiegs zur Schau stellen würden, blieben sie stets auf ihr 'Schwarzsein' und die damit assoziierten negativen Attribuierungen zurückgeworfen. Während eine indigen aussehende Person („*un cholito*“) aus dem Süden der Stadt in „adretter Kleidung“ („*bien vestido*“) als *mestizo* 'durchgehe', bleibe ein Schwarzer immer ein Schwarzer.

Mit Wohlstand assoziierte Attribute, wie Markenkleidung, Schmuck, Autos etc. werden bei afroecuadorianischen Männern nicht auf sozialen Aufstieg durch 'ehrliche' Arbeit und Fleiß zurückgeführt, sondern auf delinquente Tätigkeiten.¹⁵⁰ Dieser Kriminalisierung schwarzer Prosperität, seitens nichtschwarzer Personen, begegnete ich während meiner Forschungsaufenthalte häufig. So machte auch meine afroecuadorianische Bekannte Juli (53) die Erfahrung, dass schwarze Körper in einem Auto als Irritation der hegemonialen Ordnung perzipiert werden. Sie erzählte mir, dass sie vor einiger Zeit gemeinsam mit einem afrikanischen Priester vom *Centro Cultural Afroecuadoriano*¹⁵¹ in einem eleganten Auto („*un carro muy bonito*“) zu einer Messe unterwegs gewesen sei und dabei beide in eine Polizeikontrolle geraten seien. Als der Priester daraufhin von den Polizisten aufgefordert worden sei, den Wagen zu verlassen, um die Papiere zu vorzuzeigen, habe dieser zunächst darauf verzichtet, sich als Priester und Ausländer zu 'outen', was zur Folge hatte, dass Juli ebenfalls aufgefordert wurde, aus dem Wagen zu steigen. Dies habe der Priester jedoch vehement abgelehnt und darauf insistiert, dass Juli als Beifahrerin nicht zum Aussteigen verpflichtet sei. Daraufhin hätten die Polizisten den Priester verhört und detaillierte Auskunft über die Herkunft des Wagens verlangt. Unter anderem hätten sie wissen wollen, woher er die

149 Span. Orig.: "(...) yo voy a coger el bus y se alejan ni por más que esté bien vestido ¡jojo! te ven que es un negrito refinadito o te ven hasta con mi ¡credencial! que que que ven que tengo mi trabajo estable que va a ver necesidad de estar robando ¡no! caminan dos tres cuadras más adelante y eso a uno le indigna."

¹⁵⁰ Eine Ausnahme bildet der Fußball; wie allerdings das Beispiel Felipe Caicedos zeigte, kann es jedoch trotzdem vorkommen, dass selbst im ganzen Land bekannte Fußballer für *delincuentes* gehalten werden.

¹⁵¹ Auf die Rolle des *Centro Cultural Afroecuadoriano* wird ausführlich in Kapitel (5.1.) eingegangen.

finanziellen Mittel dazu habe. Juli wies bei der Schilderung des Vorfalls emphatisch darauf hin, dass der Priester trotz der sich verschärfenden Verhörsituation immer noch nicht bereit gewesen sei, sich als Ausländer und Priester zu erkennen zu geben. Das führte dazu, dass Juli abermals zum Verlassen des Wagens aufgefordert wurde, da die Polizisten diesen nun beschlagnahmen wollten. Angesichts dieser Eskalation habe Juli interveniert und den Priester flehend mit der Formel, „Aber Pater!“ („*¡Pero Padre!*“) angesprochen. Durch diesen Sprechakt sahen sich die Polizisten plötzlich zu einer radikalen Umcodierung der Situation genötigt: Konsterniert über den Status des Fahrers hätten sich die Polizisten höflich bei ihrem Begleiter entschuldigt und ihn darauf hingewiesen, dass er sich doch gleich als Priester hätte 'outen' sollen. Auch Juli, die sie nun für eine katholische Nonne hielten, wurde um Verzeihung gebeten.

Der Vorfall zeigt, dass Mittelklasse-PKW's ebenso wie exklusive Restaurants 'weiß' kodierte Orte sind, an denen schwarze Körper gemäß der symbolischen Ordnung nicht sein dürften.

'Schwarzsein' gilt in Guayaquil als Synonym für Armut, und ist deshalb aus Sicht des *Blanqueamiento* nicht mit Symbolen der Prosperität (wie etwa neuwertige Automobile) in Einklang zu bringen. Wird gegen diese Ordnung verstoßen und ein schwarzer Körper in einem 'weiß' kodierten PKW ausfindig gemacht, muss entsprechend der hegemonialen Sichtweise Delinquenz im Spiel sein.¹⁵²

Mein Gastgeber Don Gordillo brachte die Kriminalisierung und Biologisierung 'schwarzer' Prosperität in in folgendem Statement auf den Punkt: „Ein Schwarzer der Geld hat, ist entweder Fußballer oder Drogenhändler.“¹⁵³ Aus Sicht Don Gordillos gibt es für *afrodescendientes* somit nur zwei Möglichkeiten zu materiellen Wohlstand zu gelangen: Entweder den Sport oder die Delinquenz. In beiden Fällen werden die potentiellen 'Aufstiegsmöglichkeiten', gemäß den herrschenden rassistischen Stereotypen, biologisiert. Eine schwarze Person kann demnach nur durch biologische Veranlagung (zur Delinquenz oder zum Sport) zu Wohlstand gelangen. Andere Wege zu sozialen Aufstieg erscheinen für Don Gordillo ausgeschlossen.

Die obigen Beispiele zeigen, dass schwarze Menschen, an 'weiß' kodierten Orten, also Orten die mit 'Weißsein', Wohlstand, Luxus und Exklusivität assoziiert werden, als deplatzierte 'Fremdkörper' gelten. In den Augen der wohlhabenden Weißen und *mestizos/-as* gehören schwarze Körper in die Marginalsiedlungen am Stadtrand, die als quasi 'natürliches Habitat'

¹⁵² Die Pointe des obigen Vorfalls ist jedoch noch in einer zweiten Hinsicht aufschlussreich, denn sie führt vor Augen, welch hohes Maß an Respekt katholischen Würdenträgern und Ausländern in Ecuador entgegengebracht wird. Dadurch kann offensichtlich bisweilen sogar die 'Negativität des Schwarzsein' außer Kraft gesetzt werden.

¹⁵³ Span. Orig.: „*Un negro que tiene plata es futbolista o narcotraficante.*”

der *afrodescendientes* angesehen werden. Die Slums im Süden der Stadt gelten als Horte der Gewalt und des Chaos. Die Negativität dieser Räume wird wiederum mit dem 'Schwarz- bzw. Braunsein' ihrer Bewohner assoziiert. Dieser lokalen Logik entsprechend sind weiße bzw. hellhäutige Körper in diesen Vierteln genauso deplatziert wie schwarze Körper im Norden der Stadt. Während hellhäutige Menschen als potentielle Opfer von Raubüberfällen gelten, werden dunkelhäutige Männer als potentielle Täter angesehen. Ein in ganz Guayaquil bekannter, rassistischer Witz bringt die Kriminalisierung schwarzer Körper (an 'weiß' kodierten Orten) prägnant auf den Punkt: „Ein rennender Neger ist ein Räuber. Ein rennender Weißer ist ein Sportler.“¹⁵⁴

Ein Statement meines Bekannten Lucho (23), welches er während einer gemeinsamen Busfahrt machte, verdeutlicht die konzeptionelle Verquickung von Phänotyp, städtischen Raum und Delinquenz und weist auf die 'Synergieeffekte' hinsichtlich der Bewegung im städtischen Raum hin, die sich aus unserer Freundschaft ergeben:

*„Wir (Lucho und M.F.) sind ein gutes Team. Wenn wir im Süden unterwegs sind, lassen uns die Leute in Ruhe, weil du mit einem negro unterwegs bist. Wenn wir im Norden unterwegs sind, lassen mich die Leute ebenfalls in Ruhe, weil ich mit einem Gringo unterwegs bin.“*¹⁵⁵

Laut Lucho habe ich in seiner Begleitung in den Marginalsiedlungen des Südens als Weißer wenig befürchten, da ich mit einem *negro* unterwegs sei. Im Gegenzug 'neutralisiere' meine Präsenz sein als bedrohlich wahrgenommenes 'Schwarzsein', wenn wir gemeinsam im Norden der Stadt unterwegs seien.

Ähnliches widerfuhr mir mit meinem Bekannten Flow (27). Flow ist einer der wenigen Anhänger der Rastafari-Bewegung in Guayaquil. Um seinem 'Reggae-Habitus' Ausdruck zu verleihen, trägt Flow lange *Dreadlocks* und pflegt einen Kleidungsstil der Elemente der Hip-Hop und Reggae-Kultur vereint. In öffentlichen Verkehrsmitteln wird er oft für einen Räuber gehalten und dementsprechend häufig von Polizisten kontrolliert. Selbst seine Art zu gehen ist vielen Leuten suspekt, weshalb er regelmäßig von Verwandten aufgefordert wird, seinen als provokant perzipierten Laufstil 'abzulegen'.

Während unserer regelmäßigen Treffen bekam ich den Eindruck, dass Flow ein ausgesprochen feines Sensorium dafür entwickelt hat, wie er von anderen Menschen wahrgenommen wird. Er wies mich oftmals daraufhin, dass wir als Duo in den Straßen

¹⁵⁴ Span. Orig.: „Un negro corriendo es un ladrón. Un blanco corriendo es un deportista.“

¹⁵⁵ Span. Orig.: “Nosotros (Lucho und M.F.) somos un buen equipo. Cuando andamos en el sur la gente no te molesta, porque andas con un negro. Cuando andamos en el norte no me molestan a mi, porque estoy con un gringo.”

Guayaquils ausgesprochen irritierend auf die meisten Passanten wirken müssten, denn er allein gelte in der Regel als asozialer Delinquent und würde meist mit einer Mischung aus Furcht und Verachtung angeblickt. Durch meine Anwesenheit würden die Leute jedoch denken, dass er wohl ein bedeutender Musiker sei, da er mit einem „gringo“ verkehre. Es sei sogar möglich, dass er durch meine Präsenz selbst für einen Ausländer gehalten werde. In einem Gespräch brachte er diese alternierenden Wahrnehmungsweisen auf den Punkt:

„Weißt du noch, als wir gemeinsam humitas aßen: Hast du dort die zwei Männer gesehen? Sie sahen mich an und begannen, sich über mich zu echauffieren: „Schau dir den an, das könnte ein Räuber sein.“ Ich blieb aber ruhig und schwieg, weil ich weiß, wer ich bin. Verstehst du? Als sie dann dich kommen sahen, sagte einer: „oh, die zwei Typen sind nicht von hier, die kommen von wo anders her.“ Verstehst du mich? Sie beruhigten sich und dachten vielleicht, dass ich auch ein Ausländer bin.“¹⁵⁶

Flow schildert in dieser Passage, wie er in einem Café auf mich wartete und dabei die misstrauischen und furchtsamen Blicke der Beschäftigten auf sich zog. Als ich das Café betrat und die Leute merkten, dass Flow mit mir befreundet ist, kam es zu einer radikalen Umkodierung der Situation, und Flow wurde seiner Meinung nach nun selbst für einen *extranjero* gehalten.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es auch innerhalb des lokalen Arbeitsmarktes 'rassisch' kodierte Räume gibt. Qualifizierte Arbeitsplätze sowie Arbeitsstellen bei denen repräsentative Aufgaben im Vordergrund stehen, sind in Guayaquil eindeutig 'weiß' kodiert. Die rassistische Struktur des städtischen Arbeitsmarktes wird durch das in vielen Stellenanzeigen explizit erwähnte „gutes Aussehen“ („*buena presencia*“) kaschiert. Viele meiner afroecuadorianischen Bekannten bekamen Absagen, weil sie die Eingangsvoraussetzung „*buena presencia*“ nicht erfüllten. Einigen wurde bei Bewerbungsgesprächen explizit mitgeteilt, dass damit ein heller Phänotyp gemeint sei, und sie als *negras* deshalb keine Chance hätten den Job zu bekommen.

Was konkret passieren kann, wenn eine schwarze Frau sich für einen 'weiß' kodierten Job bewirbt, führt die Erfahrung von Eusebia (20) eindrücklich vor Augen. Die Afroecuadorianerin war im Alter von 16 Jahren auf Arbeitssuche und präsentierte sich für ein

156 Span. Orig.: „Estábamos (Flow und M.F.) ahí comiéndonos unas humitas: ¿Si viste los dos señores que estaban allá? me vieron y comenzaron a a mofarse de mí ¡que mira que tal! y puede ser un ladrón y ya ahí yo me quedé callado porque yo sé lo que yo soy ¿me entiendes? (...) cuando te vieron entrar a ti dice oye pero no estos manes entonces son de otros lados ¿me entiendes? ahí ellos ya ya se calmaron y tal vez pensaban que yo también era extranjero.“

Vorstellungsgespräch in einem Reisebüro. Der Besitzer des Reisebüros, der das Bewerbungsgespräch leitete, war der Sohn des Arbeitgebers von Eusebias Mutter. Ihre Mutter arbeitete über 20 Jahre lang als Haushaltshilfe bei einer reichen, weißen Familie, die im exklusiven *Barrio Centenario* lebt. Eusebia wurde von der Tochter des Reisebürobesitzers darauf aufmerksam gemacht, dass noch eine Stelle als Rezeptionistin zu vergeben sei und von dieser ermuntert, sich für die Stelle zu bewerben. Als sie im Reisebüro vorstellig wurde, zeigte sich der Besitzer überrascht, weil er nicht wusste, dass seine Tochter Eusebia zu diesem Schritt geraten hatte. Das darauf folgende Bewerbungsgespräch schildert Eusebia folgendermaßen:

„Der Chef sagte dort zu mir: „Ich habe nichts gegen dich, aber die Stelle ist schon an die Tochter eines compadres vergeben. Sie ist weiß und hat blaue Augen, und du verstehst doch sicherlich, dass sie das Reisebüro angemessen repräsentieren muss, oder?“ Er meinte, ich als negra könne das Reisebüro nicht angemessen repräsentieren. Also sagte ich ihm: „Was wollen sie mir damit sagen? Dass keine Kunden kommen, wenn ich die Stelle habe?“ Er antwortete: „Schau mal, wenn du in ein Kaufhaus gehst, um etwas zu kaufen, kommt es doch entscheidend auf die Verkäuferin an. Aus diesem Grund bekommt die Tochter meines Freundes die Stelle. Ich sagte dir schon, dass sie weiß ist und blaue Augen hat, und deshalb die Stelle bekommen muss. (...) Du hingegen sprichst mit esmeraldenischen Akzent, das geht am Telefon gar nicht!“¹⁵⁷

Eusebias Schilderung der Situation gibt Aufschluss darüber, wie 'Schwarzsein' bzw. 'Weißsein' auf dem lokalen Arbeitsmarkt bewertet wird. Aufgrund ihres 'Schwarzseins' kommt Eusebia in den Augen des Reisebürobesitzers für repräsentative Aufgaben nicht in Betracht,¹⁵⁸ weshalb er der weißen Tochter seines *compadres* den Vorzug gibt, deren Qualifikation er vor allem in ihren blonden Haaren und blauen Augen begründet sieht. Ferner moniert er, dass sich ihr 'Schwarzsein' nicht nur visuell äußere, sondern auch akustisch. Wegen ihres esmeraldenischen Akzentes würden Anrufer sofort auf ihr 'Schwarzsein' schließen, weshalb sie auch für Telefongespräche mit Kunden nicht geeignet sei.

Der Hinweis auf ihren Akzent verweist auf einen wesentlichen Aspekt der „symbolischen Gewalt“, den Bourdieu in seinem Werk *„Reflexive Anthropologie“* (Bourdieu/Wacquant

157 Span. Orig.: „Ahí el (jefe M.F.) me dice: No tengo nada en contra de ti, pero este puesto, el puesto donde tu estas es para una hija de un compadre, ella es blanca, ojos azules y como tu comprenderás me dice: Donde tu estas es un puesto que tiene que vender la imagen de la agencia, que yo estando ahí no iba a vender la imagen de la agencia por negra. Entonces yo le digo: Pero que me quiere decir? Que estando yo ahí Ud. no va ha tener clientes? El me dice: Mira, te explico: Tu entras a un Centro Comercial y tu para comprar un producto, tu tienes que ver a la vendedora y por eso para este puesto yo tengo una hija de un compadre. Ya te digo: Ella es blanca, tiene ojos azules y ella tiene que estar ahí. (...)Tienes el acento Esmeraldeño, se te escucha el acento Esmeraldeño y ese acento por teléfono no va.“

¹⁵⁸ Bezeichnenderweise bot der Reisebürobesitzer Eusebia alternativ eine Stelle als Reinigungskraft an.

2006) beschrieben hat. Laut Bourdieu fungiert die Sprache als ein Mittel der Herrschaftssicherung, denn die Herrschenden legen fest, welche Sprache bzw. welcher Dialekt oder Akzent in einer gesellschaftlichen Formation als legitim gilt und welcher nicht. Im Falle Eusebias ist es der Dialekt des weißen bzw. mestizischen Guayaquils, der als die legitime 'Sprache' gilt, und welche die Sprecherin beherrschen muss.

Eusebias Erfahrungen zeigen, dass die Stigmatisierung des 'Schwarzseins' nicht nur physische, visuell wahrnehmbare Merkmale betrifft, sondern eben auch akustische. Die rassistischen Machtverhältnisse schreiben sich dementsprechend nicht nur in den physischen Raum der Stadt ein, sondern auch in den akustischen.

Abschließend soll anhand der Erfahrungen eines afroecuadorianischen Ex-Models illustriert werden, dass es in jüngerer Zeit, auch an den genuin 'weiß' kodierten Orten des reichen Guayaquils, Handlungsnischen für schwarze Akteurinnen gibt. Wie gezeigt wird, gleicht das Agieren im Feld der *modelaje* jedoch einem 'Drahtseilakt', bei dem die Akteurin eine prekäre Balance zwischen dem Bedienen 'weißer' Erwartungen an 'schwarze' Schönheit und dem gleichzeitigen Nichterfüllen rassistischer Stereotype finden muss.

Die Zahl schwarzer, weiblicher¹⁵⁹ Models ist in Guayaquil ausgesprochen gering.¹⁶⁰ Die überwiegende Mehrheit der *modelos* entstammt der europäisch-stämmigen Oberschicht und entspricht hinsichtlich ihres Äußeren geradezu idealtypisch den hegemonialen Anforderungen des *Blanqueamiento*.¹⁶¹ Meine afroecuadorianische Bekannte Noemí (26) ist eine der wenigen *afrodescendientes*, der es zumindest kurzzeitig gelang innerhalb des Modelmetiers Fuß zu fassen und bei der Wahl zur 'Miss Guayaquil' teilzunehmen. 'Entdeckt' wurde sie vom italienischen Direktor eines Luxushotels, der laut Noemí ein Faible für ihre „exotische Schönheit“ („*belleza exótica*“)¹⁶² hatte, und sie dem befreundeten Chef einer renommierten Modelagentur vorstellte. Dieser akzeptierte Noemí zunächst, hielt sie jedoch dazu an, grüne Kontaktlinsen zu tragen und die Sonne gänzlich zu meiden, damit ihre Haut nicht „noch schwärzer“ werde („*No quería que me ponga mas negra*“). Um ihre Erfolgchancen zu

¹⁵⁹ Schwarze männliche Models gibt es in Ecuador bislang nicht.

¹⁶⁰ Es gibt diesbezüglich keine exakten Zahlen. Doch bei einem Blick auf die Webseite der Modelagentur *Klasse*, die als die renommierteste Agentur der Stadt gilt, fällt auf, dass sämtliche Modells, die auf der Webseite zu sehen sind, ein europäisches Äußeres aufweisen (www.agenciaklasse.com/).

¹⁶¹ Eine prominente Ausnahme bildet hierbei die Afroecuadorianerin Lady Mina, die trotz ihres 'Schwarzseins', im Jahr 2010 zur Miss Ecuador gewählt wurde. Doch selbst in diesem Fall war ihr Erfolg nur von kurzer Dauer, denn nach Beendigung ihres einjährigen 'Miss-Zyklus' wurde sie wieder vom strukturellen Rassismus der Stadt eingeholt. Seit 2011 ist Lady Mina arbeitslos. Trotz intensiver Bemühungen hat sie weder im Bereich der *modelaje* noch im Fernsehen eine Anstellung bekommen. Dieser Umstand erscheint erstaunlich, da ehemalige (weiße) Schönheitsköniginnen in beiden Bereichen auch Jahre nach ihrer Wahl sehr begehrt sind.

¹⁶² Noemí ist 1,80 m groß, und hat eine frappierende Ähnlichkeit zum afrodeszendente Topmodel Naomi Campbell.

vergrößern, gab ihr der Agenturchef überdies den Rat, ihre Nase operativ verschmälern zu lassen, um dadurch besser den Schönheitsnormen der Modelwelt zu entsprechen. Noemí war zwar gewillt, sich diesem Eingriff zu unterziehen, doch konnte sie die Mittel für die Operation nicht aufbringen. Um ihre Chancen bei den Schönheitswettbewerben dennoch zu erhöhen, gründete Noemí im Vorfeld der *Miss Guayaquil* Wahl im Jahr 2008 eine karitative Stiftung,¹⁶³ die sich für die Belange der soziökonomisch marginalisierten *campesinos/-as* im Umland von Guayaquil einsetzt. Um die weiße Oberschicht nicht vor den Kopf zu stoßen, entschied Noemí sich dafür, ausschließlich mestizische Kleinbäuerinnen und Kleinbauern zu unterstützen und nicht etwa schwarze *campesinos/-as*. Ein Engagement für *afrodescendientes* hätte auf ihre Gönner als zu 'ethnozentristisch' gewirkt:

„Die Weißen haben es mir ermöglicht, aufzusteigen, deshalb kann ich mich nicht nur um die Schwarzen kümmern. Ich will nicht, dass sie von mir sagen, ich sei eine Rassistin, die sich nur um ihre eigene Rasse kümmert. Verstehst du?“¹⁶⁴

Die Dominanz des 'Weißseins' innerhalb des Modelmetiers erklärt sich für Noemí aus der finanziellen der Potenz der weißen Oberschicht. Nur diese verfüge über die notwendigen finanziellen Mittel für die Teilnahme an kostenintensiven Schönheitswettbewerben. Die *clase rica* würde selbstredend nur Mädchen und Frauen ins Rennen schicken, die der eigenen Schicht entstammen, denn nur diese könnten es sich leisten, sich den als obligatorisch angesehenen Schönheitsoperationen zu unterziehen.¹⁶⁵

Da Noemí nicht die finanziellen Mittel für die geforderten Schönheitsoperationen aufbringen konnte, und ihr Durchbruch als Model ausblieb, traf sie die Entscheidung, sich ganz auf ihre *Charity*-Stiftung zu konzentrieren und sich dabei ihre Kontakte zur Oberschicht zunutze zu machen. Noemí bewegt sich seitdem in der weißen Oberschicht und ist permanent mit der Spenden-Akquise beschäftigt. Aufgrund ihres 'Schwarzseins' und ihrer sozialen Herkunft („*clase popular*“) sieht sie sich innerhalb der weißen Oberschicht stets einem enormen Druck ausgesetzt. Dieser zwingt sie zu einem rigorosen Perfektionismus, denn als Schwarze werde sie von den hellhäutigen Akteurinnen und Akteuren mit Argusaugen beobachtet. Sie dürfe sich keine Fehler erlauben und sei stets darauf bedacht, „gute Manieren“ („*buenos modales*“) an den Tag zu legen sowie sich adäquat (d.h. der 'weiß' kodierte sprachlichen Norm entsprechend) zu artikulieren, um nicht rassistischen Schmähungen ausgesetzt zu sein und als

¹⁶³ In Ecuador gehört es für Kandidatinnen von Schönheitswettbewerben zum 'guten Ton', sich im Vorfeld von Miss-Wahlen als '*Charity-Queen*' zu inszenieren.

¹⁶⁴ Span. Orig.: „*La gente blanca-mestiza me ha facilitado surgir, por ende no puedo enfocarme solo en los negros. No quiero que digan que soy una racista que solo se preocupa por su propia raza, me entiendes*“.

¹⁶⁵ Standardoperationen seien hierbei Gesichts-OPs und Brustvergrößerungen.

grob-schläch-tige, tumbe „*negra vulgar*“ diskreditiert zu werden: „In diesen Kreisen muss man sich sehr gewählt ausdrücken. Da kann man nicht so vulgär daherreden wie die Schwarzen aus Esmeraldas.“¹⁶⁶

Als „*negra*“ müsse sie deshalb die an sie gestellten Ansprüche stets übererfüllen, um die Vorurteile der Weißen nicht zu bestätigen: „Als *negra* muss ich immer 150 Prozent geben.“¹⁶⁷

In einem Gespräch verglich sie ihre Lage mit derjenigen der afroecuadorianischen Fußballnationalspieler, die nach Siegen immer gefeiert würden, bei Niederlagen aber als „dumme Neger“ („*negros brutos*“) verunglimpft würden: „Ich fühle mich wie die Spieler der Fußballnationalmannschaft. Wenn sie gewinnen ist alles cool. Wenn sie verlieren, sagen die Leute: Diese dummen Neger.“¹⁶⁸

Gleichzeitig gelte es jedoch einigen Stereotypen über schwarze Frauen zu entsprechen, um sich so die solventen weißen Herren gewogen zu machen. Hierfür müsse sie das Klischee der lasziven, heißblütigen Schwarzen bedienen. Wenn sie etwa zum Tanzen aufgefordert werde, müsse sie den Erwartungen der weißen Männer entsprechen und besonders „sinnlich“ tanzen („*cuando bailo con ellos bailo muy sensual*“). Außerdem gebe sie sich besonders anschmiegsam und liebevoll, da dies weiße Männer besonders an schwarzen Frauen schätzen würden. Gleichzeitig gelte es aber, die nötige Distanz zu wahren, da einige Männer für finanzielle Zuwendungen auch sexuelle Gegenleistungen erwarten würden. Dies gelte es jedoch zu vermeiden, um nicht Gefahr zu laufen, als „schwarze Hure“ („*negra puta*“) abgestempelt zu werden.

Wie die Erfahrungen von Noemí zeigen, ist für junge schwarze Frauen der Weg ins Feld der *modelaje* Guayaquils nicht mehr gänzlich versperrt, solange diese den ‚weißen‘ Anforderungen an ‚schwarze‘ Schönheit gerecht werden. Wie Noemís Erfahrungen gezeigt haben, wird dadurch jedoch mitnichten die Hegemonie des *Blanqueamiento* aufgebrochen, denn die weißen Akteurinnen und Akteure bestimmen weiterhin die Regeln im Feld. Als Schwarze hat Noemí nur Aussicht auf Erfolg, wenn sie die Regeln der Weißen adaptiert. Das von Noemí beschriebene Agieren in der weißen Oberschicht entspricht dabei einem Balanceakt zwischen rassistischen Stereotypen, von denen einige (‘*la negra bruta/ la negra vulgar*’) tunlichst vermieden werden, während andere (‘*la negra sensual/la negra caliente*’) bewusst bedient werden.

¹⁶⁶ Span. Orig.: „En este medio uno necesita saberse expresar muy bien. Uno no puede hablar tan vulgarmente como los negros de Esmeraldas.“

¹⁶⁷ Span. Orig.: „Como negra, siempre tengo que dar 150 porcientos.“

¹⁶⁸ Span. Orig.: “Me siento como los jugadores de la selección. Cuando ganan: *chevere*. 168. Cuando pierden la gente dice: *Estos negros brutos*.”

Noemí ist sich der rassistischen Struktur dieses Feldes sehr bewusst und klagt darüber, dass sie als *negra* einen enormen psychischen und performativen Aufwand betreiben müsse, um nicht in eine Anti-Subjektposition verwiesen zu werden. Sie ist der Auffassung, dass ihr 'Schwarzsein' sie jedoch letztlich daran hindere, von den Akteurinnen und Akteuren der weißen Oberschicht gänzlich akzeptiert zu werden. Zu vielen karitativen Events bekomme sie nur deshalb Zugang, weil sie eng mit einer ehemaligen *Miss Guayaquil* aus der Oberschicht befreundet sei. Diese habe ihr anvertraut, dass ihre Freundschaft zu Noemí kritisch beäugt werde, und sie schon mehrmals gefragt wurde, wo sie denn diese Schwarze „ausgegraben“ habe. Ihre Freundin weise dann daraufhin, dass Noemí aufgrund ihrer Manieren und ihrer Sprechweise eine Ausnahmeerscheinung sei, und keine „typische Schwarze“ („*negrita típica*.“)

Gleichzeitig scheint Noemí jedoch die Spielregeln der weißen Oberschicht akzeptiert und verinnerlicht zu haben, denn sie wirft der Mehrheit der *afrodescendientes* vor, selbst an ihrer sozioökonomischen Marginalität Schuld zu tragen, da sie nicht ambitioniert genug seien und auf ihrer 'Kultur' der Gegenwartsbezogenheit und Vulgarität beharren würden. Diese *cultura* würden die meisten *negros* von Generation zu Generation tradieren und so die Armut der schwarzen Bevölkerung zementieren. Um der Marginalisierung zu entkommen, müssten die *afrodescendientes* deshalb erst einmal ihre eigenen Kinder zum sozialen Aufstieg motivieren:

„Wir müssen bei uns zuhause anfangen, wir müssen unseren Kindern zeigen wie man sich korrekt ausdrückt: Wir müssen ihnen sagen: Schau mein Liebling, wir sind Schwarze, aber trotzdem sind wir so wie die anderen, wir haben zwar eine andere Hautfarbe, aber du musst lernen, schön zu sprechen, dich gut anzuziehen und dich angemessen zu verhalten.“¹⁶⁹

Noemí hat es sich deshalb zum Ziel gesetzt, in naher Zukunft in ihrer Stiftung auch Benimmkurse für schwarze Kinder anzubieten. Denn sie ist der Überzeugung, dass man der Armut nur dann nachhaltig entfliehen könne, wenn man die Verhaltensweisen der weißen Oberschicht adaptiere.

Noemí Erfahrungen verweisen erneut auf die Verflochtenheit von 'rassistischer' Identität und Schichtzugehörigkeit und zeigen eindrücklich, dass mit 'Weißsein' nicht nur ein heller Phänotyp gemeint ist, sondern auch kulturelle Praktiken wie das Sprechen und Körperpraktiken. Auch wenn in jüngster Zeit schwarze, weibliche Körper in 'weiß' kodierten

¹⁶⁹ *Span. Orig.:* „Hay que empezar desde nuestras casas a enseñarles a nuestro hijo y decirle mira si mi amor, mijo, como le quieras decir ¡si! nosotros somos negros pero eso no quita que podemos ser iguales a los demás, si somos negros tenemos una pigmentación, un color diferente, pero tú tienes que aprender a hablar debes aprender a vestirte, tú tienes que aprender (...) comportamiento.“

Räumen, wie im Feld der *modelaje*, nicht mehr undenkbar erscheinen, müssen die Akteurinnen ihre Körper gemäß 'weißen' Vorstellungen 'domestizieren' und ein 'kulturelles' 'Weißsein' adaptieren, um in der Subjektposition des '*modelo negro*' anerkannt zu werden.

4.3.3 *Blanqueamiento der Innenstadt: „Regeneración urbana“*

Wie nun anhand des Projektes der „*regeneración urbana*“ aufgewiesen wird, kann auch die von der Stadtverwaltung seit Beginn des 21. Jahrhunderts forcierte Innenstadtsanierung, als ein stadtraumpolitisches *Blanqueamiento* interpretiert werden.

Bis vor wenigen Jahren galt Guayaquil für Touristinnen und Touristen als *No-Go-Area*, und war als ein Hort des Chaos und der Gewalt verschrien. Sämtliche Reiseführer (Lonely Planet etc.) empfahlen den Ecuador-Reisenden eindringlich, einen Bogen um die Stadt zu machen, da Guayaquil außer Delinquenz nichts zu bieten habe. Um das Image der Stadt aufzupolieren, beauftragte die Stadt deshalb Privatunternehmen damit, das Stadtbild gemäß touristischen Ansprüchen umzugestalten, und hob im Jahr 2000 das Projekt der „*regeneración urbana*“ aus der Taufe. Die Stadtverwaltung, unter Leitung des immer noch amtierenden, konservativen Bürgermeisters Jaime Nebot hatte sich zum Ziel gesetzt, den gesamten Bereich der Innenstadt sowie die Uferpromenade entlang des Rio Guayas, den sogenannten *Malecón*, von Grund auf zu sanieren, um so Investitionen anzulocken und den Tourismus anzukurbeln. Da sämtliche Flüge zu den Galapagos Inseln einen Zwischenstopp in Guayaquil machen, und der Flughafen somit außerordentlich stark frequentiert ist, war es unter anderem das Kalkül der Stadtleitung, diese Touristenströme vom Flughafen in die nicht weit entfernte Innenstadt zu lenken (vgl. Andrade 2005b: 148).



Abb. 12: *Cerro Santa Ana*. Foto: Margarita Muyudumbay Abb. 13: *Malecón 2000*. Foto: Margarita Muyudumbay

Neben der Innenstadt wurden auch die Uferpromenade des Rio Guayas, der sogenannte *Malecón 2000* (Abb.: 13) sowie das darin anschließende, auf einem Hügel liegende Viertel

Cerro Santa Ana (Abb.: 12) Gegenstand der *regeneración urbana*. Entlang des *Malecón 2000* wurden drei Shopping-Malls gebaut, die beim Flanieren entlang der Uferpromenade durchquert werden können.

Im Viertel *Cerro Santa Ana* wurde bislang lediglich die zum Gipfel führende Treppe sowie die zur Treppe ausgerichteten Hausfassaden renoviert und in bunten Farben angestrichen. Die Besitzerinnen und Besitzer dieser Häuser wurden gezwungen, an der sanierten Hauswand eine Fotografie des heruntergekommenen Hauses vor der Sanierung anzubringen, wobei über dem Bild ein Spruchband angebracht ist, in welchem dem Bürgermeister Jaime Nebot für die Sanierung der Fassade gedankt wird.

Hinsichtlich der Semantik der Stadterneuerung scheint die Sichtweise der Stadtverwaltung hegemonial zu sein, denn im öffentlichen Diskurs gab und gibt es kaum kritische Stimmen. Die Stadtoffiziellen rühmen die angebliche Verschönerung der Stadt, die vermeintliche sinnvolle Nutzung des öffentlichen Raumes, und die Steigerung des Selbstwertgefühls der Stadtbevölkerung.¹⁷⁰ Viele mir bekannte *guayaquileñas/-os* aus der Unter- und Mittelschicht, teilen die hegemoniale Perspektive der Stadtverwaltung, und preisen das Stadterneuerungsprojekt als entscheidenden Schritt Guayaquils in Richtung Modernität. Die ca. alle hundert Meter postierten, schwerbewaffneten Sicherheitsleute empfinden sie dabei als Garanten der Ordnung und der Sicherheit.

Vonseiten Intellektueller waren zwar auch kritische Stimmen zu hören, diese wurden aber fast ausschließlich in akademischen Journalen artikuliert und im öffentlichen Diskurs praktisch nicht wahrgenommen. Die Kritikerinnen und Kritiker werfen dem Projekt der „*regeneración urbana*“ eine Privatisierung des öffentlichen Raumes und eine damit verbundene exkludierende und disziplinierende Stadtraumpolitik vor. Zu den schärfsten Kritikern gehört der ecuadorianische Ethnologe Xavier Andrade. Andrade vertritt die Ansicht, dass das Stadterneuerungsprojekt in Guayaquil zu einer Privatisierung und Disziplinierung des öffentlichen Raumes führe (Andrade 2005b: 147). Er macht dies unter anderem an den entlang des *Malecón* angebrachten Schildern mit der Aufschrift „Eintritt nur unter Vorbehalt“¹⁷¹ fest, die sich laut Andrade vor allem an informelle Verkäuferinnen und Verkäufer, Homosexuelle und Transsexuelle¹⁷² richten, denen der Zutritt zum sanierten öffentlichen Raum des *Malecón* nun verwehrt werde. Der zentrale Platz *Plaza San Francisco* wurde vor der Sanierung vor allem von behinderten Verkäuferinnen und Verkäufern sowie

¹⁷⁰ Für mehr Informationen bezüglich der Sichtweise der Stadtverwaltung und der daran federführend beteiligten Architekten vgl. www.malecon2000.org; www.douglasdreher.com; www.juntacivica.org.ec

¹⁷¹ Span. Orig.: „*se guarda el derecho de admisión*.“

¹⁷² Der *Malecón* galt vor der Sanierung als beliebter Treffpunkt dieser drei genannten Gruppen.

von Musikerinnen und Musikern frequentiert, denen nach der Sanierung ebenfalls der Zutritt verwehrt wurde (ebd.: 152).

Die Disziplinierung und Kontrolle dieses Raumes wird durch schwer bewaffnete, private Sicherheitsleute bewerkstelligt, die entlang des 2,5 km langen *Malecóns* postiert sind. Neben diesen privaten Sicherheitsleuten gibt es noch die sogenannte *Policia Metropolitana*, einer vom Bürgermeister Jaime Nebot gegründeten lokalen Polizeieinheit, die ebenfalls für die Sicherheit der sanierten Innenstadt zuständig ist. Mir selbst mutete die massive Präsenz schwer bewaffneter Sicherheitsleute, wie eine Transponierung des von Michel Foucault (1976) in „Überwachen und Strafen“ eindringlich beschriebenen *Panoptismus* auf den städtischen Raum an. Foucault beschreibt in seinem Werk am Beispiel des Gefängnisses, wie mit verschiedenen politisch-administrativen Methoden und Techniken die Körper der Häftlinge diszipliniert wurden. Mittels Überwachung und Kontrolle sollten „fügsame“ (ebd.: 177) und „gelehrige“ (ebd.) Körper produziert werden. Auch die Sanierung des *Malecón* hat ‚fügsame‘ Körper produziert, denn durch die Überwachung werden als normabweichend perzipierte Körpertechniken (z.B. Händchenhalten von Homosexuellen) und Körperformen (Transvestiten) sanktioniert und von diesen Orten verbannt. Wie mir mehrere Bekannte mitteilten, wirkt die Überwachung des sanierten Stadtraums nicht nur hinsichtlich der sexuellen Orientierung sanktionierend und disziplinierend, sondern auch bezüglich des Phänotyps. Vor allem afroecuadorianische Männer klagten mir gegenüber oft darüber, dass sie von den Sicherheitskräften des *Malecón* stets misstrauisch beobachtet werden und oftmals als potentielle Delinquenten behandelt werden. Mein afroecuadorianischer Bekannter Lucho äußerte sich diesbezüglich folgendermaßen: „Sie sehen uns Schwarze schief an, so dass wir uns schlecht fühlen, so als ob wir Kriminelle wären.“¹⁷³ Die afroecuadorianischen und mestizischen Frauen hingegen bewerteten die Sanierung überwiegend positiv. Einige sehen in der starken Präsenz bewaffneter Sicherheitsleute einen großen Fortschritt, denn dadurch würden sich machistische Männer nicht mehr so oft trauen, ihnen unflätige Bemerkungen zuzurufen, so wie es vormals oft der Fall gewesen sei.

Ende 2010 erreichte die *regeneración urbana* den einige Quadratkilometer großen Markt *La Bahía*, der als Zentrum des informellen Sektors gilt.¹⁷⁴ Die überwiegende Mehrheit der mehr als 500.000 Menschen, die in Guayaquil im informellen Sektor tätig sind, bietet dort ihre

¹⁷³ Span. Orig.: „Nos (a los afroecuadorianos. M.F.) miran mal. Nos hacen sentir mal, como si fuéramos delincuentes.“

¹⁷⁴ Laut der Tageszeitung *El Universo*, die sich auf das *Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC)* bezieht, sind in Guayaquil weit über eine halbe Million Menschen im informellen Sektor tätig (vgl. Ortiz, Marjorie/Galecio, Carlos (2008): *Un millón de informales buscan subsistir sin reglas*. In: *El Universo* vom 25.5.2008.)

Waren und Dienstleistungen an. Viele von ihnen sind ungelernte, schwarze und indigene Migrantinnen und Migranten aus der Küsten- und Andenregion. Die *afrodescendientes* bieten vor allem 'typisch' afroesmeraldeñische Speisen und Getränke an. Beliebt sind das *bollo de pescado* (gedünsteter Fisch in Kochbananenteig, eingewickelt in ein Bananenblatt) sowie der *jugo de coco* (Kokossaft). Beides ist bei den *Guayaquileños/-as* sehr beliebt und sichert den Verkäuferinnen und Verkäufern (die meist in Personalunion die Produzenten ihrer Produkte sind) ein Einkommen. Der Stadtverwaltung sind die *informales* jedoch ein Dorn im Auge, da diese sich nicht mit dem Selbstbild einer hochmodernen, touristischen Metropole in Einklang bringen lassen. Aus diesem Grund hat Bürgermeister Jaime Nebot Ende 2010 die ihm unterstehende *Policia Metropolitana* zu einem rigiden Vorgehen gegen informelle Verkäuferinnen und Verkäufer angehalten, was in der Folge zu mehreren gewaltsamen Zusammenstößen zwischen *informales* und Polizei führte. Viele afroecuadorianische *informales* waren sich einig, dass das Vorgehen der Polizei auch rassistisch motiviert war, denn in Gesprächen teilten mir bekannte *afrodescendientes* mit, vonseiten der *Policia Metropolitana* mehrmals rassistisch beleidigt worden zu sein. Vor allen Dingen dem Bürgermeister Jaime Nebot, der als Repräsentant der weißen, wohlhabenden Oberschicht Guayaquils gilt, wird von vielen eine rassistische Motivation beim Vorgehen gegen die *vendedores/-as ambulantes* vorgeworfen. José Corozo (58), ein Restaurantbesitzer, der jahrzehntelang im informellen Sektor tätig war, sieht in Bürgermeister Nebot einen ausgemachten Rassisten:

*„Der Bürgermeister ist eine Person, der sich nicht um einfache Menschen, schwarze Menschen und arme Menschen kümmert. Er denkt nur an sich, er ist ein Rassist, der die Schwarzen hasst. Früher hatten wir einen Essenstand, er hat uns einfach vertrieben, ohne uns einen neuen Standort anzubieten.“*¹⁷⁵

José Corozo hatte selbst über zehn Jahre lang eine Imbissbude, in welcher er afroecuadorianische Speisen verkaufte. Im Zuge der *regeneración urbana* wurde er jedoch gezwungen, die Bude zu räumen, ohne einen neuen Verkaufsstandort zugewiesen zu bekommen.

Inwieweit die Sanierung der Innenstadt tatsächlich rassistisch motiviert ist, kann an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Es ist jedoch allgemein bekannt, dass sich Bürgermeister Jaime Nebot bisweilen zu rassistischen Äußerungen hinreißen lässt. Einige schwarze *informales*

175 Span. Orig.: “El Alcalde es una persona que él no tiene digamos consideración para los, para la gente humana, para la gente negra, para la gente pobre, el todo lo quiere para el el, es una persona racista porque él al negro como que lo odia, entonces teníamos ubicados un kiosco y el en vez de reubicarnos lo que hizo fue botarnos.”

nehmen die Vertreibungen daher als rassistisch motiviert wahr. Nach meinem Dafürhalten erscheint es daher durchaus plausibel, die *regeneración urbana* als eine Implantierung der „*'racial'/spatial-order*“ (Rahier 2003) in Guayaquils Innenstadt zu deuten. Ein chaotisches Straßenbild mit dunklen Körpern, die selbstproduzierte Güter verkaufen, widerspricht dem elitären Selbstbild einer modernen, sauberen, sicheren, wohlhabenden und touristisch interessanten Großstadt, so wie es die Stadtleitung gerne kommunizieren und performieren möchte.

Das Beispiel der *regeneración urbana* führt einmal mehr die Verwobenheit von 'Schwarzsein' und einem niedrigen sozioökonomischen Status vor Augen. Aufgrund des strukturellen Rassismus, und der daraus resultierenden sozioökonomischen Marginalisierung schwarzer Menschen, sind viele *afrodescendientes* darauf angewiesen, ihren Lebensunterhalt als informelle Händlerinnen und Händler zu verdienen. Dies widerspricht jedoch dem Selbstbild der weißen Elite, die Guayaquil als moderne, prosperierende Großstadt inszenieren möchte. Auch wenn es zu weit gehen würde, der Stadtverwaltung einen „*war on blackness*“ (vgl. Andrews 2004) zu unterstellen, bedeutet die Vertreibung der *informales*, von denen überdurchschnittlich viele *afrodescendientes* und *indigenas* sind, de facto ein *Blanqueamiento* der Innenstadt.

4.3.4 Zusammenfassung

Wie die obigen Ausführungen gezeigt haben, schlagen sich die rassistischen Implikationen der *Blanqueamiento*-Ideologie auch auf die Perzeption des urbanen Raumes nieder. Gemäß der hegemonialen Sichtweise wird Guayaquil in ethnisch und sozioökonomisch segregierte Gebiete unterteilt. *El norte* gilt in dieser Logik als Synonym für 'Weißsein', Wohlstand, Attraktivität und Moderne. Die Slums des Südens gelten hingegen als Orte der Delinquenz, der Armut sowie des Chaos und somit als quasi 'natürliches' Habitat der *afrodescendientes*.

Die „*'racial'/spatial-order*“ Guayaquils ist auch geschlechtlich kodiert, denn schwarze Männer, die sich an 'weißen' Orten befinden, lösen eine Irritation der hegemonialen symbolischen Ordnung aus und müssen in den 'weiß' kodierten Stadtvierteln mit Sanktionen rechnen. Diese können von misstrauischen und skeptischen Blicken bis hin zu Polizeieinsätzen reichen. Schwarzen Frauen gelten dagegen weniger als gewaltsame Bedrohung, ihnen wird von der symbolischen Ordnung meist die Rolle der Hausangestellten zugewiesen.

Die Möglichkeit des *Passings* bleibt den *afrodescendientes* weitgehend verwehrt. Denn während für arme *mestizos/-as* und *cholos/-as* aus dem Süden der Stadt durch entsprechende

Kleidung und Accessoires die Möglichkeit eines symbolischen Aufstiegs besteht, gilt bei *afrodescendientes* die Kombination von Statussymbolen und 'Schwarzsein' als Hinweis für kriminelle Machenschaften, und somit wiederum als Beleg für die delinquente Disposition schwarzer Männer.

Wie anhand der Erfahrungen eines afroecuadorianischen Ex-Models im 'weißen' Feld der *modelaje* gezeigt wurde, gibt es in jüngerer Zeit auch für junge schwarze Frauen, Handlungsnischen in diesem 'weiß' kodierten Raum. Allerdings gleicht das Agieren darin einem Drahtseilakt, bei dem spezifische 'weiße' Erwartungen an 'Schwarzsein' erfüllt werden müssen, und seitens der schwarzen Akteurin gleichzeitig rigoros darauf geachtet werden muss, bestimmte negative Stereotypen (wie die der 'dummen Schwarzen') nicht zu bedienen.

Wie anhand der *regeneración urbana* gezeigt wurde, galt die Innenstadt lange Zeit als eine von *mestizos/-as* bewohnte (symbolische und physische) 'Pufferzone', in der *afrodescendientes*, *indígenas* und *cholos/-as* aus den Slums ihre Produkte verkaufen konnten, um dadurch den Lebensunterhalt ihrer Familien zu sichern. Durch die großangelegte Stadtsanierung, die Touristinnen und Touristen sowie Investitionen in die Stadt locken soll, werden die schwarzen „fliegenden Händler“ (*vendedores/-as ambulantes*) jedoch nun auch im Zentrum als unzeitgemäße 'Fremdkörper' wahrgenommen, die dem elitären Selbstbild eines modernen Guayaquil widersprechen und deshalb entfernt werden müssen.

4.4 Rassifizierte Atmosphären: Überlegungen zum Konnex von Raum und Leib

Im Folgenden wird versucht, die oben präsentierten Ergebnisse bezüglich der *Rassifizierung* des Raumes in Guayaquil in Bezug zur in Kapitel eins diskutierten Leibphänomenologie zu setzen. Dabei soll gezeigt werden, dass es durchaus plausibel erscheint, die *Rassifizierung* des Raumes als leibbasierte Prozesse zu begreifen.

Wie im Einleitungskapitel bei der Reflexion über Subjektivierung, *Rassisierung* und Leiblichkeit bereits angedeutet wurde, sind in der Leibphilosophie von Hermann Schmitz die Kategorien Leib und Raum untrennbar miteinander verknüpft. Diese Verquickung wird an den Begriffen *Enge* und *Weite* ersichtlich. Der Kieler Philosoph bezeichnet diese beiden Pole als „Grundphänomene der Leiblichkeit“ (Schmitz 1965: 170), zwischen denen jedes leibliche Befinden changiert. Gefühle von Enge meinen etwa Angst, Sorge und Beklemmung. Weite dagegen spürt man im Rausch, in der Euphorie und beim Entspannen. Enge und Weite wechseln einander ab oder können miteinander konfliktieren. Im Alltagsleben befindet sich das leibliche Befinden in der Mitte zwischen diesen beiden Polen. Schmitz betont dabei stets, dass Enge und Weite nicht nur einen leiblichen Zustand charakterisieren, sondern immer auch

einen räumlichen. Der Schmitz-Adept Jens Soentgen bringt diese Sichtweise auf den Punkt: „Die Weite, die man außen sieht, und die Weite, die man am eigenen Leib spürt, ist nach Schmitz identisch. Daraus geht bereits hervor, daß der Leib keine Kapsel ist, sondern ein offenes System“ (Soentgen 2000: 8).

Leibliche Regungen, die sich eng oder weit anfühlen, sind laut Schmitz eine anthropologische Konstante. Die Neophänomenologie wendet sich damit gegen diejenigen radikalkonstruktivistischen Ansätze, die im Leib lediglich einen diskursiven Effekt sehen: „Die Struktur des Leibes ist kein spezielles soziales oder kulturelles, sondern transkulturelles und sogar transhumanes Phänomen“ (Uzarewicz 2011: 157).

Der Leib sei zwar universell als räumliche Struktur erfahrbar,¹⁷⁶ wie er jedoch situativ und individuell erfahren werde, sei kulturell variabel: „Wann jemand wie, wo und warum zum Beispiel ein Enge- oder Weitegefühl spürt, ist in der Struktur des Leibes nicht angelegt“ (Gugutzer 2012: 47). Ob also das Gefühl von Weite für den oder die Betroffene(n) Eindösen, Entspannung, Trance etc. bedeutet, hängt vom jeweiligen soziokulturellen Kontext ab.

Gefühle definiert Schmitz als „räumlich, aber ortlos, ergossene Atmosphären“ (Schmitz 2007: 23). In diese Atmosphären könne man eintreten und von ihnen ergriffen werden. Wichtig hierbei ist, dass Gefühle als Atmosphären einen Ort gewissermaßen einnehmen können (ebd.). Unter Rekurs auf Schmitz' Beschreibungssprache könnte man in Bezug auf die *rassifizierten* Räume Guayaquils somit von *rassifizierten Atmosphären* sprechen. Diese analytische Kategorie trägt dem Umstand Rechnung, dass *rassifizierte* Räume die Akteurinnen und Akteure stets leiblich affizieren. Als Beispiel hierfür lässt sich die plötzliche Präsenz von schwarzen Männern in öffentlichen, weiß kodierten Räumen anführen: In solchen Situationen schlägt die Atmosphäre aus Sicht vieler nicht-schwarzer Akteurinnen und Akteure schlagartig um und wandelt sich zu einem raumgreifenden Gefühl der Beklemmung. Hier zeigt sich, dass das rassistische 'Wissen' über den *symbolic body* afrodeszendenter Männer in die leibliche Disposition nicht-schwarzer Akteurinnen und Akteure eingeschrieben ist. Dieses wird bei interethnischen Interaktionen im öffentlichen Raum, bei denen sich regelmäßig raumgreifende *Atmosphären der Enge* einstellen, immer wieder aufs Neue aktualisiert.¹⁷⁷

Für die *rassifizierten afrodescendientes* selbst resultiert aus derartigen Situationen, in denen ihr schwarzer Körper als bedrohliches Delinquenzpotential dekodiert und gespürt wird,

¹⁷⁶ Diese räumliche Struktur muss jedoch nicht mit den physischen Grenzen des biologischen Körpers übereinstimmen. Als Beispiel hierfür seien die Phantomschmerzen nach Amputationen erwähnt.

¹⁷⁷ Dass eine unfreiwillige Präsenz in schwarz kodierten Gebieten bei *mestizos* der Mittelschicht zu einem beklemmenden Gefühl der Furcht und Deplaziertheit führen kann, konnte ich am eigenen Leib erleben, als ich mit zwei mestizischen Bekannten auf dem Weg zum Hafen von Guayaquil das berüchtigte Viertel *Trinipuerto* mit dem Auto durchqueren musste. Dabei stellte sich bei meinen Gefährten ein intensives Gefühl der Furcht und des Ausgeliefertseins ein, das regelrecht auf mich übersprang und im Auto eine Atmosphäre der Angst erzeugte.

ebenfalls ein intensives Gefühl der Enge. Dabei spielen die 'stechenden' Blicke der nicht-schwarzen Anwesenden eine wichtige Rolle. Vor allem von schwarzen Männern ist diesbezüglich häufig zu hören, dass sie sich etwa beim Betreten öffentlicher Verkehrsmittel oder weiß kodierter Orte, wie Bushaltestellen, Shopping Malls oder exklusiver Restaurants, durch die Blicke der *mestizos/-as* regelrecht fixiert fühlen und dadurch zu spüren bekommen, unerwünschte und deplatzierte 'Fremdkörper' zu sein. Derartige Erfahrungen führen bei den Betroffenen nicht selten zu Wut und Verzweiflung, da für sie in diesen Situationen immer wieder auf demütigende und intensive Weise die symbolische Exklusion aus dem „Gesellschaftskörper“ (Bublitz et al. 2000) leiblich spürbar wird. Mit Hermann Schmitz' Terminologie können diese Situationen als eine *primitive Gegenwart rassifizierter Veränderung* aufgefasst werden, handelt es sich doch für die *veränderten* Subjekte um ein intensives leiblich-affektives Betroffensein, bei dem die eigene Individualität ausgelöscht und die ganze Person auf ihr Schwarzsein reduziert wird; das Gefühl *da* zu sein, fällt in diesen Momenten mit dem Gefühl des Schwarzseins zusammen.

Hinsichtlich einer leibbasierten Kommunikationstheorie interethnischer Interaktionsformen könnte man somit von einer *rassifizierten Zwischenleiblichkeit* sprechen. Das bedeutet, dass die Interagierenden nicht nur als *symbolic bodies*, deren Bedeutung von den Interagierenden in einem mentalen Prozess dekodiert wird, involviert sind, sondern dass dabei immer auch, und vor allem, der Leib eine Rolle spielt. Und gerade dieses vorreflexive, leiblich-affektive Betroffensein von diesen *rassifizierten Atmosphären* kann in hohem Maße handlungsrelevant sein.

Hier zeigt sich die zirkuläre Konstitutionslogik zwischen den *rassifizierten* Subjektpositionen, Raum und Leib: Damit sich eine rassistische Subjektordnung im urbanen Raum reproduzieren kann, bedarf es im Alltag *rassifizierter Atmosphären, Gefühle* und *Blickregimes*, durch welche die rassistischen Diskurse am eigenen Leib spürbar und wirksam werden. Denn erst in diesen Situationen des leiblich-affektiven Betroffenseins „bewährt“ sich der 'Rasse'-Diskurs in der Praxis und wird dadurch perpetuiert.

In Anlehnung an Michel Foucaults Raumkonzept sollen im folgenden Kapitel zwei „Heterotopien“ bzw. „Gegen-Orte“ (Foucault: 2006[1967]), d.h. symbolische und physische Räume, an denen hegemoniale Diskurse und Normen außer Kraft gesetzt, neutralisiert oder aber auch überspitzt repräsentiert werden, in den Blick genommen werden. In leibphänomenologischer Hinsicht handelt es sich dabei um Orte, die als *gegenhegemoniale Atmosphären der Weite* gedeutet werden können und die eine temporäre Befreiung vom leiblichen Leiden an der rassistischen Gesellschaft bewerkstelligen. Wie gezeigt werden soll,

bilden das katholische *Centro Cultural Afroecuatoriano* und die Pfingstkirche *La Linda* für die schwarzen Akteurinnen und Akteure solche 'Gegen-Orte', an denen die Hegemonie des *Blanqueamiento* unterlaufen werden kann und dieser selbstermächtigende, auf dem 'Schwarzsein' basierende Subjektpositionen entgegengestellt werden können.

5 Alternative Subjektkulturen in Afro-Guayaquil

In diesem Kapitel soll anhand des religiösen Feldes aufgezeigt werden, dass in Guayaquil vor allem in religiösen Kontexten Subjektpositionen bereitgestellt werden, durch deren Aneignung *afrodescendientes* Handlungsmacht (*agency*) erlangen, und ihrem 'Schwarzsein' im Kontext multidimensionaler Diskriminierung Sinn verleihen können. Das Augenmerk soll dabei auf zwei religiöse Denominationen gerichtet werden, die im religiösen Metier Afro-Ecuadors von zentraler Bedeutung sind, sich jedoch in doktrinärer Hinsicht geradezu diametral gegenüberstehen: Das unter katholischer Leitung stehende *Centro Cultural Afroecuatoriano*¹⁷⁸ und die Pfingstlerkongregation *Iglesia La Linda*. Ersteres propagiert eine afrozentrische Identitätspolitik, bei der die Partikularität und Idiosynkrasie der 'schwarzen Spiritualität' und der 'schwarzen Kultur' im Zentrum steht. Das Anliegen der Pfingstbewegung besteht demgegenüber gerade darin, ethnische Partikular-Identitäten zugunsten einer universalistischen, transethnischen Christen-Identität zu überwinden.

Beide konfessionellen Strömungen können dabei als 'religiöses Symptom' der virulenten Rivalität zwischen Multikulturalismus-Diskurs und *Mestizaje*-Ideologie gedeutet werden, denn während die identitätspolitischen Strategien des *Centro Afro* auf die Schaffung einer genuin 'schwarzen Identität' abzielen, die sich von mestizischen, weißen und indigenen Identitäten fundamental unterscheidet, scheint die Attraktivität des Pfingstglaubens gerade darin zu liegen, das lange Zeit leere Versprechen der *Mestizaje*-Ideologie einzulösen, und einen (religiösen) Raum der 'Rassendemokratie' zu schaffen, in dem auch schwarzen Ecuadorianerinnen und Ecuadorianern Handlungsmacht und soziale Mobilität zugestanden wird. Wie gezeigt werden soll, gibt es hinsichtlich des *Empowerment* der schwarzen Akteurinnen und Akteure trotz der doktrinären Differenzen auch überraschende Parallelen, denn in beiden Fällen rekurren die *afrodescendientes* auf stereotype, dem rassistischen 'Wissens'-Repertoire des 'Westens' entstammende Vorstellungen über 'Schwarzsein', die von den Akteurinnen und Akteuren positiv umkodiert, und so zu einer selbstermächtigenden und sinnstiftenden Ressource werden.

¹⁷⁸ Aus Gründen der Praktikabilität und zur Verbesserung des Leseflusses wird das *Centro Cultural Afroecuatoriano* im Folgenden mit *Centro Afro* abgekürzt. Diese Bezeichnung wird von den Akteurinnen und Akteuren auch im Alltag verwendet.

5.1 „Gott ist schwarz“: Centro Cultural Afroecuatoriano

Im Folgenden sollen zunächst ausgehend von einem kursorischen Abriss der Geschichte und der religiös-ethnopolitischen Doktrin des *Centro Afro* die gegenhegemonialen Subjektpositionen das *Centro Afro* aufgezeigt werden. Im Anschluss daran wird dargestellt, wie diese von verschiedenen schwarzen *Afroyaquiñas/-os* angeeignet werden und welche Formen des *Empowerment* daraus resultieren. Im Sinne von Clifford Geertz' Kulturtheorie (vgl. Geertz 1973: 93) wird die Identitätspolitik des *Centro Afro* dabei als 'Modell für' und 'Modell von' Multikulturalismus angesehen, d.h. die mit dem *Centro Afro* assoziierten Akteurinnen und Akteure forcieren mit ihren Diskursen und Praktiken den Multikulturalismus auf der 'Graswurzel'-Ebene, und stellen gleichzeitig eine geradezu idealtypische 'Verkörperung' desselben dar.

5.1.1 Geschichte des Centro Afro

Das von europäischen Kombonianermönchen¹⁷⁹ (*combonianos*) gegründete *Centro Afro* spielt in der jüngeren Geschichte Afro-Ecuadors eine herausragende Rolle und kann als Kaderschmiede für eine schwarze intellektuelle Elite betrachtet werden (vgl. De la Torre 2002: 111).¹⁸⁰

Die Evangelisierungstätigkeit des Ordens setzte in Ecuador im Jahr 1955 ein, als ein italienischer Kombonianermönch von Papst Pius VII. zum Bischof von Esmeraldas ernannt und der Orden beauftragt wurde, die Provinz Esmeraldas zu missionieren. Bis 1973 beschränkte sich die Haupttätigkeit der Kombonianer fast ausschließlich auf Evangelisierung und Seelsorge. Als im Jahr 1973 der als theologisch progressiv geltende Angel Barbisoi zum Leiter des Ordens ernannt wurde, vollzog sich eine verstärkte Hinwendung zur Befreiungstheologie und in deren Folge kam es zur Gründung einer Vielzahl von afrodeszendenten und indigenen Basisgemeinschaften (ebd.: 112). Da in den 1990er Jahren eine massive Migrationswelle in die urbanen Zentren des Landes einsetzte, beschlossen die Kombonianer auch in Guayaquil tätig zu werden, und gründeten das *Centro Cultural Afroecuatoriano*¹⁸¹ um die afrodeszendente Stadtbevölkerung seelsorgerisch zu unterstützen

¹⁷⁹ Gründer des Kombonianerordens war der italienische Missionar Daniel Comboni (1831-1881). Comboni verschrieb sein Leben der Missionierung Afrikas. Leitmotiv seines Missionsprojektes war es „Afrika durch Afrika zu retten“, d.h. nicht die Europäerinnen und Europäer, sondern zum Katholizismus bekehrte Afrikanerinnen und Afrikaner sollten den Kontinent missionieren (www.vatican.va).

¹⁸⁰ Bekannteste 'Absolventin' des *Centro Afro* in Quito ist zweifellos die Afroecuatorianerin Alexandra Ocles die 2010 von Präsident Rafael Correa zur Ministerin (*Secretaría de Pueblos y Participación Ciudadana*) ernannt wurde.

¹⁸¹ Die Zentrale des *Centro Afro* befindet sich südlich des Zentrums von Guayaquil. Es ist Teil eines dreistöckigen Gebäudekomplexes und wurde im Jahr 2008 komplett saniert. Im ersten Stock befindet sich das

und vor einer „Akkulturation“ („*aculturación*“) an die mestizische Kultur zu bewahren (ebd.: 125). Seit der Gründung des *Centro Afro* in Guayaquil besteht das zentrale Anliegen der Leitung¹⁸² darin, auf der Grundlage afroecuadorianischer Kulturpraktiken sowie einer afrozentrischen Theologie das ethnischen Bewusstseins der *afrodescendientes* zu stärken.

Ende der 1990er Jahre initiierten die Kombonianer¹⁸³ die Gründung des *Pastoral Afro*.¹⁸⁴ Beim *Pastoral Afro* handelt es sich um eine Gruppe von schwarzen Laienmissionarinnen und Laienmissionaren, die sich der Missionierung der in Guayaquil lebenden *afrodescendientes*¹⁸⁵ verschrieben haben. Die Mitglieder des *Pastoral Afro* nennen sich selbst *Misioneras/-os Afro*. Die *Misioneras/-os Afro* werden von den Kombonianermönchen regelmäßig in Theologie sowie in afroecuadorianischer und afrikanischer Geschichte unterwiesen. Das Ziel der *Misioneras/-os Afro* ist neben der Evangelisierung der *Afroguyaquileños/-as* die Schaffung einer Gruppenidentität¹⁸⁶ auf der Grundlage eines gemeinsamen Geschichtsbewusstseins und gemeinsamer kultureller Werte.

Eine zentrale Bedeutung wird dabei den afroesmeraldenischen Kulturpraktiken¹⁸⁷ beigemessen (vgl. Kap. 2.1.2.). In diesen sehen die Kombonianer und die afroecuadorianischen Mitglieder des *Pastoral Afro* eine zentrale sinn- und identitätsstiftende Ressource für die Schaffung eines ethnischen Bewusstseins. Neben der ‚Revitalisierung‘ der Kultur, dient die afrikanische Befreiungstheologie¹⁸⁸ als weiterer zentraler identifikatorischer Bezugspunkt ihrer Subjektpositionen.

Büro sowie ein großer Gruppenraum in dem Versammlungen und Gottesdienste stattfinden. Im zweiten Stock befinden sich ein weiteres kleines Büro sowie ein PC-Raum und eine kleine Bibliothek. Im dritten Stock ist der Wohnbereich der Kombonianermönche.

¹⁸² Während meiner ersten Feldforschung im Jahr 2008 wurde das *Centro Afro* vom indigenen Mexikaner *Hermano* Joel und dem Italiener *Hermano* Alberto geleitet. Seit 2010 wird das *Centro* vom Zentralafrikaner *Hermano* Abel und dem Kongolesen *Hermano* Jaques geleitet.

¹⁸³ Die finanziellen Mittel der *Combonianos* sind laut Auskunft von *Hermano* Joel sehr beschränkt. Sie erhalten von der katholischen Kirche Ecuadors keinerlei Unterstützung und sind auf Spenden aus Europa (hauptsächlich Italien) angewiesen.

¹⁸⁴ Das *Pastoral Afro* hat im Moment 16 Mitglieder, davon sind 14 Frauen und 2 Männer.

¹⁸⁵ Laut Informationen des *Hermanos* Joel vom *Centro Cultural Afroecuadoriano* sind die meisten *afrodescendientes* zwar formal katholisch, praktizieren ihren Glauben aber kaum. Ausnahmen bilden Taufe und Beerdigung, die einen hohen Stellenwert einnehmen.

¹⁸⁶ Laut Auskunft von *Hermano* Joel ist das ‚Wir-Bewusstsein‘ der Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer nur sehr schwach ausgeprägt.

¹⁸⁷ Weiter unten soll geklärt werden, worum es sich bei diesen Kulturpraktiken aus Sicht der *Misioneras/-os Afro* konkret handelt.

¹⁸⁸ Hierbei rekurrieren die Kombonianer vor allem auf das Werk des kamerunischen Theologen Jean-Marc Ela.



Abb. 14: Schild über dem Eingangsportal des *Centro Afro*. Foto: *Centro Afro*.

Innerhalb der als sehr konservativ geltenden katholischen Kirche Ecuadors (vgl. Lane 2003) nahmen die der Befreiungstheologie nahestehenden Kombonianermönche lange Zeit eine marginale Stellung ein.¹⁸⁹ Der etablierte ecuadorianische Klerus, der sich mehrheitlich aus der mestizischen und europäisch-stämmigen Mittel- und Oberschicht rekrutiert, steht einer 'inkulturierten Theologie', bei der afroesmeraldenische Kulturelemente in die Liturgie eingespeist werden, überwiegend ablehnend gegenüber. Viele Priester empfinden das religiöse Engagement des *Centro Afro* nach wie vor als Sektierertum. Zahlreiche Versuche, in Guayaquils Kathedrale 'Afro-Messen' abzuhalten wurden vom zuständigen Bischof jahrelang abgewiesen.¹⁹⁰

5.1.2 Afrika in Afro-Ecuador

Bevor nun die Perspektiven verschiedener afroecuadorianischer Mitglieder des *Centro Afro* vorgestellt werden, soll zunächst die Sichtweise des aus der zentralafrikanischen Republik stammenden Kombonianers *Hermano Abel* vorgestellt werden, der das *Pastoral Afro* seit 2010 leitet und aktuell als 'Vordenker' des *Centro Afro Guayaquil* gilt. Dabei soll das Selbstverständnis von Abels missionarischer Tätigkeit aufgezeigt und untersucht werden, welche Rolle 'Afrika' bzw. seine afrikanische Herkunft in seiner missionarischen Praxis spielt und wie diese von den Mitgliedern des *Pastoral Afro* perzipiert wird.

¹⁸⁹ Laut *Hermano Joel*, hat sich das *Centro Afro* bewusst einen säkularen Namen gegeben, um den konservativen Klerus des Landes nicht zusätzlich vor den Kopf zu stoßen.

¹⁹⁰ Im Jahr 2012 ereignete sich diesbezüglich jedoch eine kleine Sensation, denn im Sommer dieses Jahres fand in Guayaquil das siebte internationale *Encuentro del Pastoral Afroamericano (EPA)* statt, bei dem afrodeszendente Aktivistinnen und Aktivisten aus den beiden Amerikas und der Karibik teilnahmen. Feierlicher Höhepunkt des mehrtägigen Kongresses war der Abschlussgottesdienst in der Kathedrale von Guayaquil, über den sogar die lokale Presse berichtete. Meine Bekannten vom *Centro Afro* empfanden diesen 'Afro-Gottesdienst' in der Kathedrale von Guayaquil als eine Genugtuung für ihr jahrelanges aufopferungsvolles Engagement. Gleichzeitig sahen einige meiner Bekannten diesen Erfolg weniger als Folge ihres Einsatzes, sondern eher dem Verlangen der katholischen Kirche nach Internationalität und Kosmopolitismus geschuldet. Laut einigen Mitgliedern des *Pastoral Afro* würde die katholische Kirche in Ecuador jede Gelegenheit nutzen um sich als kosmopolitische, weltoffene (Welt-)Kirche präsentieren zu können.



Abb. 15: *Hermano Abel* (links) mit einigen *Misioneros Afros*. Foto: *Centro Afro*.

Der katholisch sozialisierte Abel (40) absolvierte in Bangui ein Studium der Architektur und schloss sich anschließend dem Kombonianerorden in Zentralafrika an. Dieser schickte ihn vor elf Jahren zum Theologiestudium nach Bogotá um ihn auf eine missionarische Tätigkeit in Lateinamerika vorzubereiten. Nach dem Studium in Kolumbien wurde der Zentralafrikaner vor sieben Jahren Missionar beim *Centro Cultural Afroecuatoriano* in Quito. Seit 2010 leitet er das *Centro Afro* in Guayaquil.

Der Kombonianerorden, dessen primäres Ziel in der Evangelisierung Afrikas und der afrodeszendenten Bevölkerung Lateinamerikas liegt, zeichnet sich laut Abel durch seine hohe Sensibilität und Rezeptivität hinsichtlich der kulturellen Praktiken und Vorstellungen der zu missionierenden Gruppen aus. Abel spricht in diesem Zusammenhang von einer „inkulturierten Evangelisierung“ („*evangelización inculturada*“) bei der die ‚afrodeszendenten Kulturen‘ als Medium der Evangelisierung fungieren sollen. Ferner verfolgen die *combonianos* laut Abel das Ziel, Führungspersönlichkeiten auszubilden, die bei der ethnischen Mobilisierung der afrodeszendenten Bevölkerung eine Schlüsselrolle einnehmen und die Visibilisierung derselben forcieren sollen:

„Es geht uns darum, Anführer auszubilden, damit sich das schwarze Volk besser organisiert und das Thema Kultur behandelt wird. Vor allem geht es uns auch um, dass die Afros in der Gesellschaft sichtbarer werden.“¹⁹¹

¹⁹¹ Span. Orig.: “(...) formar la gente, los líderes para que haya un pueblo organizado y que pueda trabajar el tema de cultura y sobre todo el tema de la visibilización del pueblo afro.”

Abel betont, dass das *Centro Afro* die erste afroecuadorianische Organisation in Ecuador war, und deren Gründung von den Erfolgen des *movimiento indígena* inspiriert war. Durch die Aktivitäten des *Centro Afro* sei in Ecuador überhaupt erst ein genuin 'schwarzes Bewusstsein' geschaffen worden:

„Ich glaube, dass die Fortschritte der Afroecuadorianer dem Centro Afro zu verdanken sind. Denn dieses hat das Wir-Bewusstsein überhaupt erst geschaffen, so dass man heute sagen kann: Seht, wir sind ein Volk, wir haben Kollektivrechte und all das.(...) Also ich glaube, das war die Leistung des Centro Afro.“¹⁹²

Abel spricht aber auch von Rückschlägen und Misserfolgen des *Centro Cultural Afroecuadoriano*. Hierfür macht er die vermeintliche Unfähigkeit des *Pueblo Afro* zur politischen Mobilisierung verantwortlich. Bei vielen afroecuadorianischen „Anführern“ („*líderes*“) konstatiert er einen ausgeprägten Hang zu Individualismus und Egoismus, der mit dem 'Wir-Bewusstsein' der indigenen Elite kontrastiere:

„die Schwäche der Afros besteht, glaube ich, darin, dass sie Schwierigkeiten haben, sich zu organisieren. Sie neigen zur Uneinigkeit. So verlieren sie aber. Sie sind nicht so wie die Indigenen, die sich zusammenschließen und an einem Strang ziehen. (...) Bei den Afros will jeder sein eigenes Ding durchziehen. Auch die Anführer sind ein Problem, denn anstatt die Einigung voranzutreiben, denkt jeder nur daran, die eigenen Taschen zu füllen. So betrügen sie das Volk...“¹⁹³

In dieser Passage kommt der mitunter paternalistische Impetus der Leitung des *Centro Afro* zum Ausdruck. Dieser Paternalismus äußerte sich auch in einigen informellen Gesprächen in denen Abel mir gegenüber betonte, dass es die *afrodescendientes* aus eigener Kraft, also ohne die organisatorische Hilfe des *Centro Afro*, nicht schaffen würden, eine kollektive Handlungsfähigkeit nach Vorbild der indigenen Bewegung zu entwickeln.

Hinsichtlich der Bemühungen einer Visibilisierung der schwarzen Bevölkerung, hebt Abel die Notwendigkeit hervor, die subalterne Geschichte derselben publik zu machen, insbesondere ihren Beitrag zum Prozess des *nation-building*. Abel moniert, dass die afroecuadorianische Geschichte systematisch invisibilisiert werde und in den Lehrplänen der Schulen keinerlei

¹⁹² Span. Orig.: *“Yo creo que lo que tenemos hoy es gracias al trabajo del Centro Cultural Afro porque eso iba formando la conciencia del pueblo no! para que pueda tomar o sea caer en cuenta de que, mira, aquí somos un pueblo, tenemos derechos colectivos y todo. Entonces tenemos que reclamar, que reivindicar esos espacios que se estaban perdiendo. Entonces yo creo eso (...) ha sido el logro del Centro Afro si.“*

¹⁹³ Span. Orig.: *“(…) la debilidad del pueblo afro yo creo que es organizarse, difícilmente se organiza. Prefiere dividirse cada quien va por su lado si! Y ahí van perdiendo no esta no es como por ejemplo los indígenas que se unen y hacen junto y todo eso no (...) Llega un momento cuando todo el mundo como que quiere ir por su lado si! Ahí y el problema de los lideres en lugar de seguir con ese trabajo cada quien busca pues llenarse a propios intereses y todo eso y van traicionando al pueblo...”*

Erwähnung finde. Auch die 'schwarze Kultur' des Landes werde in den Schulen nicht erwähnt. Hier verweist der Zentralafrikaner auf die vermeintlich tiefgreifende Differenz zwischen der afroecuadorianischen und der mestizischen 'Kultur', die er auf die 'afrikanischen Wurzeln' der ersteren zurückführt:

„Die afroecuadorianische Kultur ist anders, total anders. Das liegt am Erbe und an den Wurzeln der afrikanischen Kultur, die ihre Vorfahren, die Sklaven mitgebracht haben. Sie schafften es, ihre Kultur, ihre Lebensweise und all das zu bewahren. In den Gruppen, die sich in den palenques bildeten, konnten sie ihre Lebensfreude und ihre gegenseitige Solidarität bewahren, außerdem ihre Musik, ihre Identität, also alles was ihre Kultur ausmacht. Diese ist eben anders, komplett anders. Wenn man aus Afrika kommt, fühlt man sich hier manchmal wie in einem kleinen Afrika.“¹⁹⁴

In der obigen Passage fällt das emphatische *othering* der 'afroecuadorianischen Kultur' auf, deren Differenz und Idiosynkrasie Abel auf deren 'afrikanischen Wurzeln' zurückgeführt. Der Hinweis darauf, sich als Afrikaner gelegentlich in einem „kleinen Afrika“ zu wähnen, verleiht seiner *Roots*-Theorie dabei zusätzlich Evidenz. In dieser 'Nähe' zwischen der 'afroecuadorianischen' und der 'afrikanischen Kultur' sieht Abel auch den Grund dafür, dass er sich in Afro-Guayaquil ausgesprochen wohl fühlt:

„Ich kann hier mein Afrikanischsein teilen, ebenso meine Erfahrungen als afrikanischer Gläubiger. Die Afros haben etwas, das meinen (afrikanischen) Kulturen, meinen Wurzeln und Traditionen sehr nah ist.“¹⁹⁵

Abel sieht zwar auch Differenzen zwischen dem was er als 'afrikanische Kultur' bezeichnet, und dem, was für ihn die 'afroecuadorianische Kultur' ist. Diese Unterschiede seien lediglich gradueller Art. Im Großen und Ganzen überwiegen für ihn jedoch klar die Gemeinsamkeiten:

¹⁹⁴ Span. Orig.: *“La cultura afro es diferente totalmente diferente yo creo que bueno se habla pues de la eh.. de la herencia no! de las raíces de la cultura africana que han traído o sea sus eh... padres que vinieron acá no! de los esclavos que llegaron han ha sabido mantener su cultura, mantener sus su manera de vivir y todo eso no! Por ejemplo a través de esos grupos que se formaron en los palenques y todo eso no! para ir manteniendo su alegría, manteniendo esa esta solidaridad entre ellos no! Su música, su identidad su todo lo que es su cultura no! la que van expresando no! y eso es totalmente diferente es totalmente diferente. Uno que viene de África a veces uno se siente como que si eh... es algo que uno ve como que hay una pequeña África está por acá no!”*

¹⁹⁵ Span. Orig.: *“(…) estoy compartiendo mi ser africano, compartiendo también mi experiencia de fe como africano y también aquí sí! dentro de este pueblo sobretodo con el Pueblo Afro si! que tiene algo muy cerca a mis culturas o sea mis raíces mis tradiciones no! y a mí me da mucho gusto cuando yo me siento, cuando acompaño todo un proceso de la Pastoral Afro...”*

„Es gibt viele Dinge, bei denen man sieht, dass sie aus Afrika kommen. Zum Beispiel die Art zu tanzen und zu singen. Auch wenn sie auf ihre eigene Art tanzen und singen, spürt man das immer noch etwas im Blut haben (das sie aus Afrika mitgebracht haben). Das Tanzen etwa hat auch für Afrikaner fundamentale Bedeutung. Es gibt kein Fest, kein Ereignis ohne Tanz. Man muss einfach tanzen und tanzen. Dadurch werden vielleicht Dinge ausgedrückt, die verbal nicht ausgedrückt werden können. Die Afrikaner ziehen es vor, diese Dinge mit dem Körper auszudrücken und weiterzugeben. Das hat sich auch bei den Afros erhalten. Oder zum Beispiel die orale Tradition. Den Schwarzen hat das Schreiben noch nie gefallen. Die oralen Traditionen werden von Generation zu Generation tradiert. Es gibt zwar Einflüsse von anderen Kulturen und auch Vermischungsprozesse, vor allem bei der Jugendkultur. Aber ich glaube bei all diesen Sachen sieht man die afrikanischen Wurzeln....“¹⁹⁶

Abels essentialistische Ausführungen erscheinen geradezu wie ein Abriss der Afrikanismen-Theorie von Melville Herskovits (vgl. Kap. 1.3). Abel meint, in vielen Aspekten der 'afroecuadorianischen Kultur' *african survivals* erkennen zu können: Die vermeintliche Expressivität der afrikanischen und afrodeszendenten Kulturen, die sich vor allem im Tanz äußere, liege im „afrikanischen Blut“ begründet. Die Präferenz schwarzer Menschen für das Tanzen führt Abel auf deren vermeintliche Ablehnung der Schriftkultur zurück, denn durch das Tanzen könnten auch nicht verbalisierbare Emotionen zum Ausdruck gebracht werden. Abel konstatiert zwar auch Prozesse kultureller Vermischung, vor allem bei den Jugendkulturen, aber selbst im Falle von kultureller Hybridisierung seien die 'afrikanischen Wurzeln' immer noch unverkennbar.

Es erscheint interessant, dass sich die kulturelle Differenz der *afrodescendientes* für Abel vor allem auf der Ebene der Affekte und der Körperlichkeit plausibilisiert. Er betonte mir gegenüber oft, dass er sich unter Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianern wie in Afrika fühle, und vor allem bei Körperpraktiken wie dem Tanz die 'afrikanischen Wurzeln' der 'afroecuadorianischen Kultur' besonders stark spüre. Diese sinnliche, leiblich spürbare Dimension von Identität spielt nach meinem Dafürhalten bei den Identitätskonstruktionen der *afrodescendientes* eine besonders wichtige Rolle und wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch des Öfteren thematisiert.

¹⁹⁶ Span. Orig.: "Hay muchas cosas muchas cosas que uno ve, que eso viene de África o sea por ejemplo la manera de bailar si! de bailar aunque es un poco de diferente o de cantar aunque cantan a su manera pero uno siente que eh.. eso como que eso lo que han traído todavía ellos lo tienen eso en la sangre no! si! Esa manera de que de por ejemplo la danza que para los africanos eso es fundamental, no hay una fiesta, no hay un acontecimiento sin danza si! uno tiene que danzar y danzar lo que hemos visto en la vez pasada no! es expresar lo que tal vez cosas que uno no puede expresar así verbalmente pero prefieren expresar a través su cuerpo, transmitir y todo eso y yo creo que eso aun eso se mantiene si! por ejemplo la tradición oral y todo eso siempre el negro no le no le ha gustado escribir no! Pero o sea las tradiciones orales que se van pasando de generación a cada generación no! eso se va manteniendo aunque aquí hay influencias y todo no! de otras culturas que se van mezclando si! sobre todo los jóvenes si! pero hay creo que se mantiene eso uno ve que hay muchas cosas que tienen raíces africanas..."

In theologischer Hinsicht nimmt für Abel die afrikanische Befreiungstheologie eine herausragende Rolle ein, denn das „schwarze Volk“ („*el pueblo negro*“) stehe im Zentrum aller Bestrebungen der Kombonianer. Der Fokus auf die vorrangige Missionierung afrodeszendenter Menschen ergibt sich dabei aus dem Selbstverständnis des Ordensgründers Daniel Comboni, der laut Abel im 19. Jahrhundert das Projekt einer „indigenen Evangelisierung“ Afrikas forcierte, der zufolge Afrika nur durch Afrikanerinnen und Afrikaner missioniert werden sollte. Bei der Bibelexegese kommt der Afrikabezug deshalb besonders stark zum Tragen. So hat Abel mit seinen Mitstreitern kleine Informationsbroschüren und DVDs mit Titeln wie „Schwarze in der Bibel“ („*El negro en la biblia*“), „Das schwarze Volk und die Bibel“ („*pueblo negro y biblia*“) und „Schwarze Theologie“ („*teología negra*“) produziert, in denen afrozentrische Auslegungen der Bibel vorgenommen werden.

Innerhalb des *Pastoral Afro* fungiert Abel als Supervisor und Koordinator. Er leitet die wöchentlichen Treffen der *Misioneros/-as Afro* und koordiniert deren Missionstätigkeit in den verschiedenen Marginalsiedlungen der Stadt. Seine afrikanische Herkunft verleiht Abel in den Augen der *Misioneras/-os Afro* ein erhebliches symbolisches Kapital. Er gilt geradezu als Verkörperung der ‚authentisch-afrikanischen Wurzeln‘ zu denen die Mitglieder des *Pastoral Afro* Zugang suchen. Aufgrund seiner ‚afrikanischen Authentizität‘ wird Abel regelmäßig von den *Misioneras/-os Afro* als Ratgeber konsultiert. Dieser Sonderstatus wird bei seiner Tätigkeit als Leiter des Arbeitskreises ‚afroecuadorianische Liturgie‘ (*liturgia de la misa afro*) besonders augenscheinlich.¹⁹⁷

Als Ausdruck ihrer ‚inkulturierten‘ Theologie lassen die *Misioneras/-os Afro* afroecuadorianische Kulturelemente in die Liturgie der *Misa Afro* einfließen. Wichtige Requisiten sind hierbei vor allem die Musikinstrumente und die Kleidung. Anstatt Orgelmusik, wird Marimba-Musik gespielt, wobei Männer und Frauen speziell dafür geschneiderte Kostüme tragen, die wie eine Mischung von afroesmeraldenischen und westafrikanischen Trachten wirken. Die *Misioneras/-os* sind besonders stolz darauf, dass ein Teil der von ihnen selbst genähten Trachten aus westafrikanischem Stoff ist, der ihnen von Kombonianern aus Afrika geschickt wurde.

¹⁹⁷ Die Gruppe, die für die liturgische Konzeption der sog. *Misa Afro* zuständig ist, wurde bis zum Sommer 2010 vom indigenen Mexikaner *Hermano* Joel geleitet. Dieser hielt sich mit Interventionen und Ratschlägen jedoch sehr zurück und überlies die Ausgestaltung der Liturgie zu weiten Teilen den beteiligten *Misioneras/-os Afros*.



Abb. 16: Afroecuadorianerinnen während einer *Misa Afro* in Guayaquil. Foto: *Centro Afro*.

Als zentrales Element der Afro-Liturgie gilt die Gabenbereitung, bei der afroecuadorianische Frauen 'typisch' esmeraldenische Lebensmittel, wie Kokosnüsse und Kochbananen, zum Altar bringen und dabei dezent Marimba-Grundschnitte tanzen.

Als während meines zweiten Feldforschungsaufenthaltes der Afrikaner Abel die Leitung des Arbeitskreises übernahm, entwickelten die fünf beteiligten Afroecuadorianerinnen zunehmend Zweifel hinsichtlich der Authentizität der von ihnen in den vorherigen Jahren erarbeiteten Liturgie. Sie äußerten bei verschiedenen Treffen mehrmals die Befürchtung, dass einige der von ihnen konzipierten liturgischen Elemente eventuell schon zu stark vom 'afrikanischen Ursprung' entfernt seien und erhofften sich durch Abels Anwesenheit eine Rückkehr zu diesen 'Wurzeln'. Bis auf einige wenige Details erwies sich die Befürchtung der 'kulturellen Entfremdung' jedoch als unbegründet. Abel vertrat die Ansicht, dass der 'afrikanische Charakter' der Liturgie noch deutlich erkennbar sei. Lediglich einige Bewegungsabläufe wirkten nach seinem Dafürhalten etwas 'unafrikanisch' und bedurften einer Überarbeitung. Bei verschiedenen Gelegenheiten demonstrierte Abel in Folge immer wieder 'authentisch afrikanische Bewegungsabläufe', wie sie in den Gottesdiensten Afrikas üblich seien. Diese Anregungen wurden von den partizipierenden Afroecuadorianern stets wissbegierig und enthusiastisch aufgenommen und in die Afro-Liturgie eingeflochten.

Neben seiner Tätigkeit als Leiter des 'Arbeitskreises Liturgie' fungiert Abel in den Marginalsiedlungen mit hohem afroecuadorianischen Bevölkerungsanteil als Missionar und unterweist die dortigen Bibelgruppen in afrozentrischer Theologie. Diese Gruppen umfassen in der Regel etwa zehn (ausschließlich weibliche) Mitglieder. Leiterinnen dieser Gruppen sind die lokal ansässigen *Misioneras Afro*, die diese Bibelgruppen gegründet haben und einmal wöchentlich in Bibelstudien unterweisen. Während meines Aufenthaltes begleitete ich Abel zu mehreren Treffen dieser Basisgemeinschaften. Formal liefen diese Treffen nahezu

identisch ab. Sie fanden in der Regel in den Wohnhäusern der ortsansässigen *Misioneras/-os Afro* statt. Die Teilnehmerinnen bildeten einen Stuhlkreis und Abel bat daraufhin stets alle Teilnehmerinnen, sich namentlich vorzustellen. Auf die Vorstellungsrunde folgte in der Regel das gemeinsam gebetete 'Vater Unser' und daraufhin führte Abel in das zu besprechende Thema ein. Während des Zeitraums in dem ich ihn zu verschiedenen Treffen begleitete, referierte Abel immer wieder Verse aus dem Buch 'Hohelied' ('*Cantar de los Cantares*') des Alten Testaments. Abel insistierte dabei stets, dass diese Texte erwiesenermaßen von einer Schwarzafrikanerin verfasst worden seien. Daraufhin erklärte er, dass es im Text um eine schwarze Frau gehe, die von einem männlichen Sprecher innig geliebt werde. In seiner Exegese wies Abel dabei stets daraufhin, dass diese begehrte Frau stellvertretend für alle schwarzen Menschen („*el pueblo negro*“) stehe, und aus dieser Textstelle klar hervorgehe, dass Gott dieses „*pueblo negro*“ unendlich liebe. Im 'Hohelied' werde jedoch nicht nur die physische Schönheit der schwarzen Frau gepriesen, sondern auch ihre innere Schönheit. Abel bekräftigte in diesem Zusammenhang stets, dass die ecuadorianische Mehrheitsgesellschaft und vor allem die *afrodescendientes* selbst erkennen müssten, dass schwarze Menschen schön und wertvoll seien. Schwarze Menschen dürften sich von der Mehrheitsgesellschaft deshalb nicht mehr weiter einreden lassen hässlich und wertlos zu sein.

An die Bibelexegesen schloss sich in der Regel ein kurzer Snack an, bei dem sich Gelegenheit zu Gesprächen bot. In den meisten informellen Gesprächen die ich in diesem Zusammenhang führen konnte, äußerten sich meine Gesprächspartnerinnen zum Teil euphorisch darüber, dass „*negros/-as*“ explizit in der Bibel erwähnt werden. Viele der Frauen gaben zudem an, an Abels Tätigkeit nicht nur die religiösen Unterweisungen zu schätzen, sondern auch das kulturelle Wissen, das ihnen über die 'afrikanische' und die 'afroecuadorianische Kultur' vermittelt werde. In zwei Fällen, gaben ältere, neu zum Bibelkreis gestoßene Frauen mir gegenüber an, dass sie durch die Aktivitäten des *Pastoral Afro* überhaupt erst erfahren hätten, von Afrikanerinnen und Afrikanern abzustammen, denn bis dato waren sie davon ausgegangen, dass sämtliche ecuadorianischen *negros/-as* seit jeher in Esmeraldas gelebt hätten.

Der oben geschilderte ethnographische Exkurs über Abels Auslegung des Buches 'Hohelied' verdeutlicht exemplarisch die Stoßrichtung des ethno-religiösen Engagements der Kombonianermönche. Das Beispiel führt die enge Verknüpfung von religiöser Praxis und (körper-)politischen Anliegen prägnant vor Augen. Durch den Rekurs auf die Bibel wird dabei die Gottgewogenheit schwarzer Menschen herausgestellt, und gleichzeitig die von der *Blanqueamiento*-Ideologie propagierte Inferiorisierung des 'Schwarzseins' einer dezidierten,

religiösen Kritik unterzogen. Gott selbst wird dabei als der 'ultimative Gewährsmann' herangezogen, der schon im Alten Testament die Schönheit der schwarzen Menschen rühmte.

Resümierend können einige wesentliche Aspekte der vom *Centro Afro* propagierten gegenhegemonialen Subjektpositionen festgehalten werden: Der Signifikant *negro/-a* erfährt eine radikale Umkodierung und wird zu einem identitätskonstituierenden Knotenpunkt schwarzer Identitätspraktiken. An die Stelle der rassistischen Fremdzuschreibungen seitens der rassistischen Mehrheitsgesellschaft, rückt eine positiv gewendete Aneignung des Signifikanten. Das 'Schwarzsein' und damit assoziierte Kulturpraktiken erhalten dabei zum einen eine religiöse, bibelbasierte Legitimation und werden zum anderen vom Stigma der Provinzialität und Primitivität befreit und als Teil einer transnationalen '*black culture*' gedeutet. Eine wichtige Rolle wird dabei dem Körper zugewiesen, denn diskursprägende Akteure wie der Afrikaner Abel sehen den schwarzen Körper als 'Träger' 'schwarzer Kultur', der afrodeszendente Menschen gerade wegen ihres 'Schwarzseins' zu 'schwarz' kodierten Kulturpraktiken prädisponiere.

5.1.3 Empowerment durch teología negra und religiöse Revitalisierung

Im folgenden Abschnitt soll nun anhand ethnographischer Skizzen und biographischer Exkurse aufgezeigt werden, wie die vom *Centro Cultural Afroecuatoriano* konstituierten Subjektpositionen von verschiedenen afroecuadorianischen Akteurinnen und Akteuren konkret angeeignet werden, und welche Formen des *Empowerment* sich daraus für diese ergeben.

Die 53-jährige July ist ein Gründungsmitglied des *Pastoral Afro* und gilt als die weitaus engagierteste *Misionera Afro*. Die im Norden von Esmeraldas geborene Afroecuadorianerin verbrachte den größten Teil ihrer Kindheit in einem katholischen Internat in Quito. Retrospektiv steht sie ihrer Zeit in Quito mit gemischten Gefühlen gegenüber, denn einerseits fühlte sie sich in der katholisch geprägten Umgebung wohl und gut behandelt, aber andererseits fühlte sie sich wegen ihres Phänotyps und wegen der differenten kulturellen Praktiken der Quiteños stets als Fremde. In religiöser Hinsicht war ihre Zeit in Quito jedoch von entscheidender Bedeutung, da dort der Katholizismus, mit dem sie vormals nur rudimentär vertraut war, zum Mittelpunkt ihres Lebens wurde. Durch ihren in Quito gewonnen Glauben unterscheidet sich July von ihren acht Geschwistern in Esmeraldas, die sie als religiös

indifferent schildert: „Wir sind neun Geschwister und von den neun Geschwistern bin ich die einzige, die der Kirche nahesteht. Ich bin sehr katholisch, sehr gläubig.“¹⁹⁸

Nach ihrer Rückkehr nach Esmeraldas, im Alter von 18, war July zunächst ehrenamtlich als Katechistin tätig und arbeitete vorrangig mit Kindern und Jugendlichen. Im Rahmen ihres kirchlichen Engagements lernte sie ihren späteren Ehemann kennen, den sie mit 19 heiratete. Nach sechs Jahren Ehe migrierten beide nach Guayaquil,¹⁹⁹ wo July als Krankenschwester arbeitete und ihr Mann als Schneider tätig war. Auch in Guayaquil war July in ihrer Freizeit weiterhin für die Kirche tätig. Obwohl der Anteil an *afrodescendientes* in ihrem Pfarrkreis sehr hoch war, waren July und ihre Familie die einzigen Schwarzen die regelmäßig die Gottesdienste besuchten. July setzte sich deshalb das Ziel, diesen Zustand zu ändern und mehr Afroecuadorianer/-innen für die katholische Kirche zu gewinnen. Sie begann damit, einmal wöchentlich afroecuadorianische Frauen zu sich nach Hause einzuladen, um ihnen katholische Glaubensinhalte sowie Bibelkenntnisse zu vermitteln. July schaffte es in der Folge einen Bibelkreis zu etablieren und einige afroecuadorianische Frauen für den regelmäßigen Gottesdienstbesuch zu gewinnen. Ende der neunziger Jahre wurden schließlich afrikanische Kombonianermönche auf Julys religiöses Engagement aufmerksam und luden sie ins neu gegründete *Centro Cultural Afroecuadoriano* im Zentrum Guayaquils ein. Sie war auf Anhieb vom Ansatz der Kombonianer begeistert und besuchte in der Folge gemeinsam mit fünf Freundinnen ein Jahr lang regelmäßig das *Centro Afro*, um die Grundlagen afrozentrischer Theologie vermittelt zu bekommen. Ein zentrales Thema dieser theologischen Unterweisungen war „Schwarze in der Bibel“ („*El negro en la biblia*“). July schildert die Erfahrung einer neuen, afrozentrischen Perspektive als Schlüsselerlebnis, das ihr ihren Glauben und ihr ‚Schwarzsein‘ in einem völlig neuem Licht erscheinen ließ:

„Ich wollte die Schwarzen in der Bibel finden, das Wort negro wollte ich in der Bibel finden. Es war eine sehr schöne Erfahrung, denn ich suchte fast bis ein Uhr morgens in der Bibel, bis ich schließlich auf das Hohelied stieß, wo es hieß: Ich bin schwarz aber schön. Es war ein Abschnitt der mich sehr erfüllt hat. Es war sehr bewegend, die Stelle gefunden zu haben, denn ich hatte mich schon so lange Zeit mit der Bibel beschäftigt und nie bemerkt, dass dort das Wort negro vorkommt. Es ist die einzige Stelle in der ganzen Bibel, an der das Wort vorkommt. (...) Das war für mich sehr bewegend, und ich las und las die Stelle immer wieder: Ich bin schwarz aber schön.“²⁰⁰

¹⁹⁸ Span. Orig.: „Somos nosotros nueve hermanos y de los nueve hermanos yo soy la única como quien dice: de la iglesia. Yo soy muy católica, muy creyente.“

¹⁹⁹ July lebt seitdem mit ihrer Familie in der Marginalsiedlung *Batallon del Suburbio*.

²⁰⁰ Span. Orig.: „Yo quería encontrar al negro, que dijera “negro” en la biblia. Fue una experiencia muy bonita porque yo me paso casi hasta la una de la mañana buscando el negro en la biblia y me encuentro con “El cantar de los Cantares”, donde sí decía soy negra pero bonita, fue un libro que me lleno mucho y que tenía,

In der obigen Passage schildert July eindringlich, wie ihr diese neue Leseweise ermöglichte, sich selbst als Schwarze in der Bibel wiederzuerkennen und von Gott als schön anerkannt zu werden. Durch die Instruktionen im *Centro Afro* wurde es für July und ihre Mitstreiterinnen möglich, sich die Bibel aus einer spezifisch 'schwarzen' Perspektive anzueignen. July betont, dass sie vor diesem Schlüsselerlebnis oftmals ein Unbehagen verspürt habe, da sie zwar stets eine gläubige Katholikin gewesen sei, aber insgeheim immer das Gefühl gehabt habe, dass schwarze Menschen in der Bibel keine Erwähnung finden würden, wodurch sich bei ihr ein Gefühl der Marginalität einstellte. Erst durch diese neue Lesart konnte July dieses Unbehagen überwinden und sich ganz mit der Bibel identifizieren. Von besonderer Bedeutung erscheint in diesem Zusammenhang Julys Insistieren, von Gott als schön anerkannt zu werden. Dieses 'Anerkannt sein' geht für July weit über intersubjektive Anerkennung zwischen Menschen hinaus, denn es handelt sich hierbei um 'die ultimative Anerkennung durch Gott' die in Julys Augen über jeden menschlichen Zweifel erhaben ist.

Die Bibelstudien bei den Kombonianermönchen waren für July auch deshalb so bedeutsam, weil sie sich durch die Ermutigungen der Kombonianer ihrer eigenen *agency* stärker bewusst wurde und '*Leadership-Skills*' entwickelte. So wurde sie unter anderem dazu aufgefordert, in Sitzungen an denen auch Mönche und Priester teilnahmen, Bibelexegesen auszuarbeiten und diese im Plenum vorzutragen:

„Bruder Joel sagt ich sollte die Bibelstelle deuten. Ich aber dachte, er würde es machen. Aber nein, ich sollte sagen, wie ich den Text fand. Das war der Hammer. Ich aber sagte: Mein Gott, was soll ich jetzt sagen? Er aber sagte: Hast du den Text gelesen? Bring ihn mit deinem eigenen Leben in Verbindung. Das habe ich dann gemacht. Ohne es zu merken haben die dann sogar später meine Gedanken in eine Broschüre einfließen lassen. Das war der Wahnsinn. Dies war auch der Moment, als ich begann, mich noch stärker für mein Volk (die afrodescendientes) zu engagieren.“²⁰¹

July machte im *Centro Cultural Afroecuatoriano* die für sie völlig neuartige Erfahrung, eigene Bibelinterpretationen vor unbekanntem Personen mit hohem Status (studierten

sentía como una emoción haber encontrado en realidad de tanto que yo había andado con la biblia pero yo no me había encontrado que había negro que decía negro ahí y es el único lugar donde dice negro, porque en toda la biblia no hay palabra negro que diga no hay, dice pero dice con otros nombres, dice Cus o Cusita todas esas cosas entonces fue para mí una emoción y yo leía y requeteleía 'Yo soy negra pero bonita'”.

²⁰¹ *Span. Orig.: „Joel (...) dice bueno y dice pero yo pensaba que yo le llevaba el texto y él era el que iba a decir por lo que decía el texto, no, era a mí que me tocaba decir que me había parecido el texto, y era una cosa impresionante pero yo decía “dios mío yo que voy a decir”, me dice él “¿leíste el texto? Relaciónalo con lo de hoy y con tu vida” y eso hice (...) entonces comencé a relacionarlo con mi vida, y sin darme cuenta cuando era un libro que habían hecho, un folleto que habían hecho de lo que yo había hablado entonces fue algo impresionante y fue (...) también donde que más me comencé a preocupar más por mi gente.”*

Theologen aus dem Ausland) präsentieren zu dürfen, die später sogar in eine theologische Broschüre einfließen.

Ausgehend von den theologischen Instruktionen im *Centro Afro* entwickelten July und ihre Mitstreiterinnen eine afrozentrische Evangelisierungsstrategie, laut der die Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer selbst die christliche Botschaft unter der schwarzen Bevölkerung Guayaquils verbreiten sollten:

„Wir, also die Afros, begannen mit der Evangelisierung. Wir selbst, gingen von Tür zu Tür. Mit unseren eigenen Worten waren wir überzeugender. Als wir dann auch noch mit den Afro-Messen begannen, fühlten sich auch die Schwarzen als Teil der Kirche. Denn ohne unsere Instrumente, die Trommeln, können wir nicht evangelisieren, denn ohne sie gibt es kein Leben. Dank der Trommeln verliebten wir uns in das Wort Gottes, denn egal wo Schwarze sich aufhalten, immer vibriert ihr Blut. Wir brauchen auch den Gesang, denn ohne Gesang ist alles nichts. Also das alles war in meinem Leben sehr wichtig.“²⁰²

July hebt hier auf die leiblich-sinnliche Dimension 'schwarzer Identität' ab, indem sie insistiert, dass schwarze Menschen spüren würden, dass ihr 'Blut vibriere', was sich unter anderem in ihrem Bedürfnis nach Tanz und Gesang manifestiere. Eine kultursensible Theologie müsse deshalb genau diesem Umstand Rechnung tragen und rhythmische Instrumente wie das *bombo* in die Glaubenspraxis mit einbeziehen.

Auch in Hinblick auf ihr Wissen um die kulturellen Traditionen und Praktiken der *afroesmeraldeños/-as* war der Kontakt zum *Centro Afro* für July von wesentlicher Bedeutung und hatte für sie einen kulturrevitalisierenden Effekt. Traditionen, die sie vormals als sinnentleert ansah, wurden durch ihr neu erworbenes Wissen mit Sinn und Bedeutung angefüllt:

„Bevor ich Kontakt zum Centro Afro hatte, spielte die Kultur in meinem Leben keine große Rolle. Ich sang, weil ich sang. Ich war zwar stolz, wenn ich an einem arullo teilnehmen konnte, ein arullo hören konnte oder auch an einer Novene teilnehmen konnte. Es war zwar schön, aber es war mir nicht bewusst, was ich da eigentlich machte. Ich machte es, weil wir Schwarzen das eben so machen. Ich machte das alles aber nicht in dem Bewusstsein, dass ich zu meinen Wurzeln zurückkehrte, dass es um mich geht, und ich es aus innerer Notwendigkeit heraus tun muss. Heute verbinde ich all das mit dem Gottes Wort, mit dem Centro Afro, es

²⁰² Span. Orig.: „Nosotros como afros comenzamos a evangelizar, nosotros mismos a tocar la puerta, fue como que (...) llegamos mas, llegábamos con nuestras propias palabras, eh cuando ya comenzamos también a dar las misas afros también el negro se sentía de iglesia, porque sin ese instrumento porque nosotros no podemos salir a evangelizar sino llevamos el (aplaudiert) el bombo el tambor, porque tampoco no hay vida, lo que nos dio la vida para enamorarnos de la palabra fue esto, el tambor, porque el negro siente, el negro donde esta, tan siente ese vibrar de la sangre pero con el canto, sino se canta no hay nada, entonces fue algo algo muy importante para mi vida no.“

*ist heute meins, und das muss ich pflegen. Ohne meine Kultur kann ich mich nicht gut fühlen.*²⁰³

In der obigen Passage schildert July eindringlich den geradezu 'therapeutischen' Effekt der kulturellen Revitalisierung durch ihr ethnoreligiöses Engagement. Ins Unbewusste abgesackte sinnentleerte kulturelle Inhalte wurden ihr wieder ins Bewusstsein gerufen und mit einer neuen Bedeutung versehen.

July ist in ihrem Viertel ausgesprochen bekannt und genießt besonders bei den Frauen ein hohes Ansehen. Sie veranstaltet in ihrem Haus zweimal pro Jahr ein *arullo* (vgl. Kapitel 2.1.2.), ein religiöses Ritual zu dem schwarze Frauen aus ganz Guayaquil eingeladen sind. Während meines Feldforschungsaufenthaltes hatte ich die Gelegenheit an einem *arullo*, das einer Inkarnation von Maria (*La Virgen del Carmen*) gewidmet war, teilzunehmen. Das *arullo* wurde von July und anderen Frauen aus dem Viertel organisiert. Im Vorfeld des Rituals errichtete July einen Schrein für die *Virgen*. Der Bau des Schreins wurde dabei vom Gesang der Frauen begleitet. Das *arullo* selbst begann um 22:00 Uhr. Außer Julys Mann und mir nahmen 15 afroecuadorianische Frauen am Ritual teil. Als Instrumente kamen *maracas* (Rasseln), ein *cununo* (große Trommel) und ein *bombo* (kleine Trommel) zum Einsatz. Die Trommlerinnen fungierten dabei als Vorsängerinnen (*cantadoras*) bekannter religiöser Gesänge, die von den restlichen Frauen (*respondedoras*) nachgesungen wurden. Begleitend dazu tranken alle Anwesenden *aguardiente* (Zuckerrohrschnaps), der das Durchhalten erleichtern und die Teilnehmer/-innen zusätzlich stimulieren sollte. Nach Mitternacht begannen die Vorsängerinnen dann immer stärker zu improvisieren und erfanden spontan Refrains die von den anderen Sängerinnen nachgesungen wurden. Um etwa ein Uhr wurden schließlich auch einige vor Julys Haus trinkende Männer zum *arullo* zugelassen, damit sie die erschöpften Trommlerinnen ablösten. Das *arullo* dauerte mit nicht nachlassender Intensität die ganze Nacht. Am nächsten morgen gegen 6:30 Uhr verabschiedeten sich dann die überaus euphorisierten und teilweise alkoholisierten Ritualteilnehmerinnen von uns.

July erklärte mir am Morgen nach dem Ritual, dass durch die *arullos* der Geist der *Virgen del Carmen* evoziert werde, der durch die Gesänge die Welt der Lebenden betreten hätte und den Teilnehmerinnen bei der Lösung alltäglicher Probleme behilflich sei. Ferner betonte July,

²⁰³ Span. Orig.: „Bueno yo antes de tener contacto con el Centro Afro no estaba muy, muy con la cultura, no estaba. Cantaba porque cantaba o sea era como un orgullo cantar un arrullo, escuchar un arrullo, estar en un arrullo, estar en una novena, muy bonito se me hacia, pero no era porque yo estaba consciente de lo que yo estaba haciendo, no estaba consciente. Lo hacia porque bueno, así hacemos los negros ya hasta ahí no mas, bueno al cantar el arrullo los negros lo hacen así, hasta ahí no mas, pero no era una cosa consciente de que bueno esa es mi raíz, eso es lo mío y yo tengo que hacerlo, pero ahora si ya relacionada con la palabra de Dios, con el Centro Afro, eso es lo mío y yo tengo que respetar lo mío y me tiene que gustar lo mío pues, yo no me puedo sentir bien en lo que no es mío.”

dass *arulllos* eine reine Frauendomäne seien, und für July und ihre Mitstreiterinnen eine eminent religiöse Bedeutung hätten. Bei den männlichen Teilnehmern stehe dagegen eher das Trinken im Vordergrund. Da das Trommeln aber extrem anstrengend sei, würden zu fortgeschrittener Stunde auch Männer zugelassen, wenn sie sich im Gegenzug zum Trommeln bereit erklären.

July wies außerdem darauf hin, dass sie und ihre Bekannten bei den *arulllos* ihrem 'Schwarzsein', und dem damit verbundenen Bedürfnis nach Rhythmus und Musik, 'freien Lauf' lassen können: „In diesen Momenten können wir (Schwarzen M.F.) der ganzen Energie und dem Rhythmus den wir in uns haben, freien Lauf lassen.“²⁰⁴

Dieses kurze ethnographische Beispiel illustriert nach meinem Dafürhalten anschaulich, wie in Guayaquil durch den rituellen Vollzug afroesmerladensischer Kulturpraktiken 'schwarze Identität' performativ hergestellt und reproduziert wird. Auch bei diesem Beispiel tritt die Bedeutung der leiblich-körperlichen Dimension 'schwarzer Identität' zutage. Rituale wie das *arullo* werden aus emischer Sicht auf die biologische Dispositionen („Den Rhythmus im Blut haben“)²⁰⁵ schwarzer Menschen zurückgeführt, die sich im rituellen Vollzug dann Bahn brechen.²⁰⁶

5.1.4 Empowerment durch kulturelle Revitalisierung

Wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, spielt die Revitalisierung religiöser Traditionen zwar auch bei den jüngeren Mitgliedern des *Centro Afro* eine wichtige Rolle, doch lässt sich eine Tendenz zur Säkularisierung der Identitätspraktiken konstatieren, bei der die politische Dimension der 'schwarzen Kultur' zunehmend in den Vordergrund rückt.

Carlos (30) ist eines der wenigen männlichen Mitglieder des *Centro Afro* und innerhalb des *movimiento negro* Guayaquils überaus bekannt. Er wurde in Esmeraldas geboren und kam mit seiner Großmutter als Baby nach Guayaquil, wo er seitdem im *Suburbio* lebt. Im Alter von fünfzehn Jahren begann Carlos zusammen mit einer Tante regelmäßig das *Centro Cultural Afroecuatoriano* zu besuchen. Er wurde Mitglied der dortigen Marimba-Tanzgruppe und gründete kurze Zeit später in seinem Viertel eine eigene Marimba-Gruppe. Carlos ist der

²⁰⁴ Span. Orig.: „en estos momentos nosotros (las afrodescendientes M.F.) podemos soltar toda la energía y todo el ritmo que sentimos dentro de nosotros.“

²⁰⁵ Span. Orig.: „Llevamos el ritmo en la sangre.“

²⁰⁶ Aufgrund kultureller Ereignisse wie dem oben geschilderten *arullo* gilt das *Suburbio* bei vielen *afroguayaquileños/-as* als das 'afroecuadorianischste' Viertel von Guayaquil. Auch wenn die meisten meiner afroecuadorianischen Bekannten zwar July und ihre Mitstreiterinnen nicht persönlich kennen, haben viele schon von den dortigen Aktivitäten und Revitalisierungsbestrebungen gehört. Aus diesem Grund bezeichnet meine Bekannte Juana, die selbst im Viertel *El Guasmo* lebt, die Gegend in der July wohnt als „el barrio negro mas autentico de Guayaquil.“

Überzeugung, dass seiner Generation die Aufgabe zukomme, die kulturellen Traditionen der *afroesmeraldeños/-as* wiederzubeleben und das 'Schwarzsein' endlich positiv zu besetzen. Dabei sollten sich die Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer vor allem auf ihre „angeborene Lebensfreude“ („*alegría innata*“) besinnen, in der er einen zentralen kulturellen Wert der schwarzen Bevölkerung Ecuadors sieht. Grundsätzlich seien die kulturellen Differenzen zwischen *mestizos/-as* und *afrodescendientes* sehr tiefgreifend. Besonders im Hinblick auf die körperlichen Bewegungsabläufe seien diese Unterschiede sehr augenfällig. Die 'schwarze Art der Bewegung' unterscheidet sich laut Carlos fundamental von jener der *mestizos/-as*. Vor allem schwarze Frauen würden sich weitaus rhythmischer bewegen als mestizische Frauen und dabei ihre Hüften gekonnt in Szene setzen. Auch schwarze Männer bewegen sich nach seinem Dafürhalten weitaus lässiger und souveräner als nicht-schwarze Männer. Er insistiert, schwarze Männer und Frauen schon von weitem allein an ihrem spezifischen Gang erkennen zu können. In der spezifischen Art zu gehen sieht Carlos eine angeborene Disposition der „schwarzen Rasse“ („*raza negra*“).

Um die 'Kultur' der *afrodescendientes* zu revitalisieren, veranstalten Carlos und seine Mitstreiter/-innen regelmäßige Marimba-Aufführungen. Die Marimba-Instrumente verkörpern laut Carlos die Kreativität seiner Vorfahrinnen und Vorfahren, die zur Herstellung von Instrumenten nur Naturprodukte zur Verfügung gehabt hätten. Die Marimba-Performanzen bei denen Carlos als Musiker und Tänzer mitwirkt, haben für ihn auch eine sakrale Bedeutung: „Für mich ist die Marimba ein heiliges Instrument.“²⁰⁷ Carlos versucht sich in diesen Momenten des Tanzens und Singens in seine Marimba-praktizierenden „Ahnen“ („*ancestros*“) einzufühlen und verspürt dabei eine tiefe Verbundenheit mit diesen. Die Marimba ist für ihn ein essentieller Bestandteil der „Afro-Identität“ („*identidad afro*“) und ein wichtiger Aspekt des „Freiheitskampfes“ („*la lucha por libertad del pueblo negro*“) der schwarzen Bevölkerung. Der Aktivist probt mit seiner Marimba-Gruppe etwa einmal pro Woche auf der Straße vor dem Haus seiner Großmutter. Anfangs hätten sich die afroecuadorianischen Nachbarinnen und Nachbarn von den Proben belästigt gefühlt. Und auch die mestizischen Anwohnerinnen und Anwohner hätten sich anfangs daran gestört und sich über den ihrer Ansicht nach ohrenbetäubenden Lärm beschwert. Besonders mit der benachbarten Pfingstkirche, deren Gläubige die Marimba als 'Teufelszeug' verunglimpfen, gibt es laut Carlos regelmäßige Auseinandersetzungen. Des Öfteren seien die Marimbaprobieren bereits durch den Pastor der Pfingstlergemeinde unterbrochen worden, weil diese angeblich

²⁰⁷ Span. Orig.: „*Para mí la marimba es un instrumento sagrado.*“

die Gottesdienste empfindlich gestört hätten.²⁰⁸ Carlos hat für diese Einwände jedoch keinerlei Verständnis:

„In Ordnung, also für Sie ist Gott in vier Wände eingeschlossen, für mich aber ist Gott hier (auf der Straße M.F.), er singt und tanzt mit uns in unseren Körpern und unseren Seelen. Sie sollten also unsere Art (des Gottesdienstes M.F.) respektieren; wir respektieren ja auch die ihre. (...) Ich habe das Gefühl, dass es unbewusst, nicht bewusst, bei diesen Leuten (den Pfingstlern M.F.) eine Mentalität gibt, die unsere Geschichte und unsere Werte verurteilt.“²⁰⁹

Interessant erscheint hier die religiöse Bedeutung, die Carlos der Praxis des Marimba-Tanzens zuweist, denn in der einschlägigen Literatur (vgl. Whitten 1974; Brenner 2007) gilt das Marimba-Tanzen als ein dezidiert ‚profanes‘ Vergnügen ohne jegliche religiöse Implikationen. Carlos und seine Gruppe haben diesem säkularen Verständnis eine religiöse Dimension hinzugefügt. Sie haben sogar selbst religiöse Texte ausgearbeitet und treten regelmäßig in den Afro-Messen (*Misas Afro*) auf, wo ihre Marimba-Performanzen einen zentralen Bestandteil der afroecuadorianischen Liturgie bilden.

Meist tritt die Marimbagruppe jedoch bei säkularen Veranstaltungen auf. Im Sommer 2011 trat Carlos mit seiner Gruppe bei einem vom *Centro Afro* organisierten Festival am *dia del negro* auf. Dort performierte die Gruppe verschiedene Marimba-Tänze, bei denen die Tänzer verschiedene Trachten trugen. Für die Marimba-Klassiker ‚*Mapale*‘ und ‚*Caderona*‘ trugen die Tänzer und Tänzerinnen ‚typisch‘ afroesmeraldenische Trachten, d.h. die Frauen trugen lange bunte Kleider und weiße Blusen, während die Männer mit gelben Hemden, knielangen weißen Baumwollhosen und Strohhüten bekleidet waren. Nach diesen Marimba-Klassikern bot die Gruppe einige von Carlos modernisierte Marimba-Versionen dar, die sich durch einen wesentlich schnelleren Rhythmus auszeichneten. Hierfür zogen sich die Tänzer und Tänzerinnen um. Die Tänzerinnen trugen nun einen Lendenschurz in Leopardmuster und eine Art Bikinioberteil aus Kokosnusshälften. Die Männer tanzten mit nacktem Oberkörper und trugen ebenfalls einen ‚Leopardenlendenschurz‘. Die dazugehörige Performanz passte zum ‚primitiven‘ Kostüm: Die Frauen zeigten lasziv wirkende, extrem schnelle

²⁰⁸ Generell sieht Carlos in der Pfingstbewegung eine Bedrohung für die ‚afroecuadorianische Identität‘ und stellt dieser die afrozentristische und ‚kulturalistische‘ Theologie des *Centro Cultural Afroecuadoriano* gegenüber, die er als eine Theologie der Befreiung ansieht. Die *pentecostales* vertreten hingegen nach seinem Dafürhalten eine Sklaventheologie („*teología esclavista*“). Carlos ist der Auffassung dass der Zugang zu Gott nur durch die spezifische Kultur, der ein(e) Akteur(in) angehört, bewerkstelligt werden könne. Die eigenen kulturellen Werte sieht er gemäß der ‚inkulturierten Theologie‘ als Ausgangsbasis für die Suche nach Gott.

²⁰⁹ *Span. Orig.:* „*Bueno ¡chuta! si para usted (el Pastor M.F.) Dios esta encerrado en cuatro paredes orando, para mi Dios esta aquí cantando y danzando con nosotros en cuerpo y alma. Entonces usted respeta lo nuestro, nosotros respetamos lo suyo. (...) Siento que hay una mentalidad, que inconscientemente, no conscientemente estas personas (los pentecostales; M.F.) perjudican nuestra historia que perjudican nuestros valores.*“

Hüftschwünge, was vor allem beim männlichen Publikum auf Begeisterung stieß und meinen mestizischen Begleiter Eduardo zu folgendem Kommentar veranlasste: „Niemand kann seine Hüften so bewegen wie die die schwarzen Mädels.“²¹⁰

Während der Auftritt auf mich persönlich wie eine performative Reproduktion rassistischer Stereotype wirkte, schien das übrige gemischtethnische Publikum an dieser ‚performierten Primitivität‘ Gefallen zu finden, da es begeistert applaudierte und mehrere Zugaben forderte.



Abb. 17: „Pregón Afro ‘Guepa‘“ Foto: Centro Afro.

Als ich nach dem Auftritt die Tänzerin Marta (19) auf die Show ansprach, sah sie den Auftritt vollkommen unproblematisch. Sie erklärte mir, dass sie sich in diesen Momenten wie elektrisiert fühle, und deutlich ihre „afrikanischen Wurzeln“ („*raíces africanas*“) spüre. Carlos wies mich in einem späteren Gespräch daraufhin, dass er gemeinsam mit seinen Tänzerinnen und Tänzern dieses Outfit konzipiert habe. Ebenso wie Marta sieht er dabei weder das Outfit noch die *Performance* als problematisch an. Er sieht darin vielmehr eine Referenz an die „afrikanischen Vorfahren“ („*ancestros africanos*“). Bei diesen Auftritten spüre man überhaupt erst die Lebensfreude der Schwarzen („*En estos momentos uno siente toda la euforia de ser negro*“), und außerdem sei er froh, überhaupt die Gelegenheit für solche Auftritte bekommen zu haben.

Der Auftritt von Carlos Marimba-Gruppe führte mir einmal mehr vor Augen, dass das identitätspolitische Engagement der Aktivistinnen und Aktivisten mitnichten darauf abzielt, die Erwartungen (oder Wünschen) eines poststrukturalistisch orientierten Ethnologen zu erfüllen. Anstatt durch den Auftritt wirkmächtige rassistische Stereotypen zu dekonstruieren

²¹⁰ Span. Orig.: „Nadie mueve las caderas como las negritas.“

oder subversiv zu unterlaufen, scheint sich die Gruppe gerade das Gegenteil, nämlich die Inszenierung von Stereotypen zum Ziel gesetzt zu haben. Dabei deuten die Beteiligten ihren Auftritt indes selbstredend nicht als performative Reproduktion von Stereotypen, sondern vielmehr als 'authentischen Ausdruck eines schwarzen Lebensgefühls'.

Auch bei diesem ethnographischen Beispiel wird die für das 'rassistische Wissen' charakteristische Verknüpfung von biologischen Annahmen und kulturellen Praktiken deutlich. Im Falle von Carlos Tanzgruppe handelt es sich jedoch nicht um eine rassistische Fremdbeschreibung die einen Zusammenhang zwischen der Biologie und Kultur schwarzer Menschen herstellt, sondern um eine affirmative Selbstbeschreibung der afrodeszendenten Akteurinnen und Akteure selbst. Ich denke, in diesem Zusammenhang von 'verkörperten rassistischen Wissen' und kultureller Performanz liegt ein Schlüssel für das Verständnis der Persistenz 'rassistischen Denkens' in Guayaquil: Während Carlos und seine Gruppe durch die Darbietungen ihrer vermeintlichen biologischen Disposition performativ Ausdruck verleihen, rezipieren nicht-schwarze Personen wie mein Bekannter Eduardo diese als Bestätigung rassistischer Stereotype. Poststrukturalistisch geschulte Kritiker (wie ich), die in diesen Darbietungen vor allem die Reproduktion rassistischer Stereotypen sehen und sich darüber wundern, dass die schwarzen Akteurinnen und Akteure diese Stereotype nicht dekonstruieren, übersehen meines Erachtens diese leibliche Dimension, die dazu führt, dass das 'rassistische Wissen' von den Akteurinnen und Akteuren selbst leiblich gespürt wird, und sich eben dadurch plausibilisiert und reproduziert.

Das Spüren 'schwarzer Kultur' bzw. die angeblich genetische Veranlagung zu spezifischen kulturellen Praktiken spielt auch für die 39-jährige Jaki, die schon seit vielen Jahren Mitglied des *Pastoral Afro* ist, eine wichtige Rolle. Erst durch den Kontakt zu den Afrikanern des *Centro Afro* habe sie den 'tieferen Sinn' der 'afroecuadorianischen Kultur' entdeckt, deren Blaupause die „*cultura africana*“ bilde. Sie selbst sei in einem mestizisch geprägten Milieu im marginalen Süden der Stadt aufgewachsen und sei deshalb in ihrer Kindheit und Jugend von der „*cultura afro*“ abgeschnitten gewesen. Ihre 'schwarzen Gene' hätten sich aber im jungen Erwachsenenalter Bahn gebrochen und sie zu einer intensiven Auseinandersetzung mit ihrer 'schwarzen Identität' veranlasst:

„...es gibt Dinge, die hat man einfach im Blut: das Feiern und die Lebensfreude sind Dinge, die nicht verloren gehen, auch wenn man sich noch so oft sagt: nein, nein, nein ich bin kein Schwarzer.“²¹¹

²¹¹ Span. Orig.: "(...) en el camino de la vida hay cosas que se llevan en la sangre : la rumba, la alegría que se lleva y no se pierde por mas que tu digas de pronto no,no,no soy negro."

Nach Jakis Dafürhalten lässt sich das 'Schwarzsein' weder in phänotypischer noch in kultureller Hinsicht verleugnen. Denn die 'schwarze Kultur' sei in den Genen bzw. im Blut und könne somit nicht einfach verleugnet werden. Laut Jaki liegen sämtlichen Praktiken der *afroecuatorianos/-as* 'african survivals' zugrunde. Diese würden sich nicht nur in der Sprech- und Bewegungsweise manifestieren, sondern auch in den kulinarischen Traditionen. Die Esskultur in Esmeraldas weise eine große Ähnlichkeit zur westafrikanischen Ernährungsweise auf:

„(...) klar, sie essen auch Kochbananen. Klar, Kochbannen. Sie essen Kochbananen. Sie bereiten sie zwar auf eine andere Art zu, so ähnlich wie einen tapado, wir würden das hier tapado nennen. Sie haben auch encocado, nennen es aber fufu. Sie verwenden also andere Namen. Und in den fufu geben sie keine Kokosnuss. Und hier würzen wir auch anders. Aber es ist das Gleiche.“²¹²

Nicht nur im Essen sieht Jaki ein identitätsstiftendes Medium sondern auch in der Sprache. In der sprachlichen Praxis der *afromesmeraldeñas/-as* tritt nach ihrem Dafürhalten das „afrikanische Erbe“ („*el legado africano*“) besonders klar zutage. Auch wenn die schwarze Bevölkerung von Esmeraldas ihre afrikanischen Sprachen verloren hätten, sei ihre Intonation des Spanischen 'sehr afrikanisch':

„Als ich die Schwarzen aus San Lorenzo im Norden von Esmeraldas sprechen hörte, (bemerkte ich M.F.), dass sie in den afrikanischen Stämmen genau so reden. Diese Art zu Sprechen hat sich wohl erhalten, obwohl sie uns unsere Sprache genommen haben. Als ich also vor langer Zeit einen Schwarzen (von dort M.F.) reden hörte, hey, hey, dieser Sound, wie er dabei seinen Mund bewegte, es ist genauso (wie in Afrika M.F.). Wenn du einen afrikanischen Stammesangehörigen siehst, siehst du das gleiche. Man kann einem also nicht alles wegnehmen.“²¹³

Auch aus Jakis Perspektive die z.T. geradezu wie eine 'Reproduktion' von Herskovits 'Survivals'-Theorie anmutet, geht die enge konzeptionelle Verknüpfung von 'schwarzer Kultur' und biologischer Disposition hervor. Laut Jaki sind die 'afrikanischen Gene' so stark, dass sie sich selbst nach Jahrzehnten in Form von spezifischen 'schwarzen' Kulturpraktiken Bahn brechen. Sie selbst sei in einem mestizischen Kontext aufgewachsen, habe aber im

²¹² Span. Orig.: "(...) el verde también lo consumen, claro el verde, si, si consumen el verde, el plátano, lo hacen de diferente manera, hacen el tipo tapado que nosotros llamamos, nosotros le decimos tapado, hace el encocado pero ellos le llaman como fufu, entonces tienen otro nombre y obviamente de pronto no le ponen coco y estos de acá le ponen otra especie pero es lo mismo."

²¹³ Span. Orig.: "Te cuento que cuando vi hablar al negro del norte de San Lorenzo, hablan igual que cuando están hablando en su tribu los Africanos y debe haberse quedado ese dialecto aunque nos robaron el idioma, entonces cuando tu los veías, por ejemplo: Hace mucho tiempo escuche hablar un negro, uy, uy el sonido el, el, lo como hace con su boca, entonces es igual. Entonces tu lo vez hablar a un Africano en su tribu y es igualito, sí, entonces pero no se puede quitar todo."

Erwachsenenalter ihre 'afrikanischen Wurzeln' nicht länger verbergen können und sich deshalb entschieden, ihr 'Schwarzsein' 'auszuleben'.

Auch die 'schwarze Identität' der 29-jährigen Studentin Kelma wurde durch ihr jahrelanges Engagement im *Centro Afro* maßgeblich geprägt. Die Afroecuadorianerin wurde seit ihrer frühen Jugend regelmäßig von ihrer Mutter ins *Centro Afro* mitgenommen, wo sie zentrale Aspekte der „schwarzen Kultur“ („*cultura negra*“) kennengelernt hat. In Gesprächen betonte Kelma immer wieder, dass die „*cultura negra*“ einen zentralen Stellenwert in ihrem Leben einnimmt. Sie wirkt für sie wie eine sinnstiftende Ressource:

„Das Beste, was ich habe ist meine Kultur: Die Marimba, die Trommeln, die Rassel. Es ist mir wirklich nicht peinlich, auf die Straße zu gehen und Marimba zu tanzen. Auch wenn mich dabei meine Kommilitonen aus der Universität sehen; sie gehören zur Mittelschicht, zur oberen Mittelschicht.“²¹⁴

Kelmas Hinweis, dass sie sich nicht schäme, vor den Kommilitoninnen und Kommilitonen²¹⁵ aus der Mittelschicht (*media clase*) sowie der oberen Mittelschicht (*media clase alta*) *Marimba* zu tanzen, verweist auf die für Lateinamerika charakteristische konzeptionelle Verknüpfung von Unterschicht (*clase pobre*) und 'schwarzer Kultur' (vgl. Whitten 1998; Wade 2006; Streicker 1995). Die afroecuadorianischen Kulturpraktiken werden von den meisten nicht-schwarzen Ecuadorianerinnen und Ecuadorianern nicht nur mit 'Schwarzsein' assoziiert, sondern eben auch mit Armut. Viele in Guayaquil lebende *afrodescendientes* empfinden die *Marimba* deshalb auch als ein soziales Stigma für das sie sich schämen. Ebenso wie für Carlos ist die *Marimba* auch für Kelma ein identitäts- und sinnstiftendes Kulturelement, durch das sich die 'afroecuadorianische Kultur' in positiver Weise von der mestizischen Mehrheitskultur distinguert. Durch das öffentliche *Marimba*-Tanzen fühlt sie sich in ihrem ethnischen Selbstbewusstsein bestärkt, und gleichzeitig grenzt sie sich dadurch performativ von den *mestizos/-as* ab. Diese performative Affirmation der „*cultura negra*“ vollzieht Kelma nicht nur durch das *Marimba*-Tanzen. Als ich während meines Feldforschungsaufenthaltes von Kelma zu einem Straßenfest in ihrem Viertel *Suburbio* eingeladen wurde, zogen sie und ihre Freundinnen durch ein mehrheitlich mestizisch geprägtes Viertel, tranken dabei Zimtlükör („*canelazo*“), und intonierten improvisierte

²¹⁴ *Span. Orig.:* „Lo mas rico que tengo es mi cultura: La marimba, el bombo, el cununo y el guaza. Realmente a mi no me da vergüenza ponerme en una calle y bailarlo, así me vean mis compañeros de universidad que son de clase media, media alta.“

²¹⁵ Kelma bekommt seit ihrer Schulzeit regelmäßig finanzielle Unterstützung von einer deutschen Familie und hatte dadurch die Möglichkeit renommierte Schulen und schließlich die Universität zu besuchen.

Sprechgesänge, die formal stark an die *Call und Response*-Gesänge²¹⁶ der *arulllos* erinnerten, jedoch einen säkularen, mitunter subtil frivolen Inhalt hatten. Kelma betonte mir gegenüber, dass es ihr und ihren Freundinnen Spaß mache, trinkend und tanzend durch die Straßen zu ziehen, denn dadurch würden sie bei den *mestizos/-as* für Irritationen sorgen und sich gleichzeitig ihrer „*identidad negra*“ vergewissern.

Die Auftritte von Kelma und ihren Mitstreiterinnen erscheinen sogar in zweifacher Hinsicht subversiv, denn durch die Performanz ‚schwarz‘ kodierter Sprechgesänge unterlaufen die schwarzen Frauen nicht nur die Invisibilisierung des ‚Schwarzseins‘ durch die *Mestizaje*, sondern sie stellen dadurch auch die hegemoniale Gender-Hierarchie des Machismo infrage, indem sie sich lautstark singend und trinkend die männliche dominierte Sphäre „*la calle*“ aneignen.

Kelma erklärte mir, dass sie mit ihren Performanzen immer auch das Ziel verfolge, das Selbstbewusstsein der schwarzen Bevölkerung Guayaquils zu stärken, und dieser vor Augen zu führen, dass sich die *afrodescendientes* für ihre kulturellen Praktiken vor den *mestizos/-as* nicht zu schämen brauchen. Ebenso wie Carlos vertritt sie die Auffassung, dass die meisten, der in Guayaquil lebenden Schwarzen von einem Verlust der kulturellen Identität bedroht seien bzw. diese schon verloren hätten. Sie hält das kollektive Selbstbewusstsein der in Guayaquil lebenden *negros/-as* aufgrund der permanenten rassistischen Diskriminierung und der sozialen Marginalisierung für stark beschädigt. Dieses geringe Selbstbewusstsein äußere sich beispielsweise darin, dass die schwarzen Fußballprofis,²¹⁷ die in Kelmas Augen als Vorbilder und Identifikationsfiguren der *afrodescendientes* fungieren sollten, mehrheitlich mestizische Frauen heiraten. Für Kelma ist der Wunsch vieler schwarzer Männer, mestizische oder weiße Frauen zu heiraten jedoch nichts weiter als ein Ausdruck von Minderwertigkeitskomplexen. Um diesem voranschreitenden ‚Identitätsverlust‘ entgegenzuwirken, engagiert sie sich deshalb für die „Bewahrung der afroesmeraldenischen Kultur“ („*Yo quiero conservar la cultura esmeraldeña*“).²¹⁸

Bei ihrem Engagement innerhalb des *Centro Afro* steht primär die politische Dimension im Vordergrund. Zusammen mit ihrer Mitstreiterin Ida (35) hat sie den Arbeitskreis ‚*Palenque de la política afro*‘ gegründet. Dieser Arbeitskreis verfolgt keine religiöse Agenda, sondern forciert die Formierung eines politischen Bewusstseins innerhalb der afroecuadorianischen

²¹⁶ Norman Whitten (Whitten 1974:10) weist daraufhin, dass diese *Call and Response*-Gesänge charakteristisch für die *black culture* Ecuadors sind, in denen der US-amerikanische Ethnologe „*stylized West African patterns*“ (ebd.) zu erkennen meint.

²¹⁷ Die große Mehrheit der ecuadorianischen Fußballprofis sind Afroecuadorianer (vgl. Rahier 2008).

²¹⁸ Kelma würde deshalb gerne den in ihrem Viertel lebenden schwarzen Kindern Unterricht über die Geschichte und Kultur der Afroecuadorianer erteilen. Diese *etnoeducación* sei aber aufgrund der fehlenden, finanziellen Ressourcen bislang nur ein Traum.

Community. Ida kann hinsichtlich des politischen Engagements bereits auf eine jahrelange aktivistische Trajektorie zurückblicken und war bereits Mitglied in säkularen afroecuadorianischen NGOs. Gemeinsam mit Kelma konzipierte sie eine Reihe von Broschüren in denen sie stark auf die global zirkulierenden Diaspora-Diskurse rekurrieren. Die nach ihrem Dafürhalten meistgelesene Broschüre trägt den Titel „*La Diaspora Africana en el Ecuador*“. Darin fordern die Aktivistinnen die Einführung einer afroecuadorianischen ‚Ethno-Pädagogik‘ (*Etnoeducación*) in die ecuadorianischen Lehrpläne, sowie die Rekonstruktion der afroecuadorianischen Geschichte, bei der auch der historischen Verbindung mit dem „afrikanischen Mutterkontinent“ („*la conexión ancestral del pueblo afroecuadoriano con la madre tierra África*“) Rechnung getragen werden soll. In der Broschüre äußern sie die Meinung, dass die überwiegende Mehrheit der in Guayaquil lebenden Afroecuadorianer massiven „Akkulturisationsprozessen“ („*la aculturación se ha apoderado en nuestra sociedad*“) ausgesetzt sei, was langfristig zu einer Erosion der eigenen kulturellen Identität führe. Um diesem Verlust der kulturellen Identität entgegenzuwirken, fordern sie ethnographische und historische Forschungen deren Ergebnisse mittelfristig in die Gründung eines Museums für afroecuadorianische Kultur einfließen sollen. In der kulturellen Partikularität der Afroecuadorianer sehen Ida und Kelma die Basis für die Forderung nach politischen und kulturellen Rechten. Ida betonte in Gesprächen und Interviews immer wieder die tiefgreifende kulturelle Differenz zwischen *afrodescendientes* und *mestizos/-as*. Diese werde vor allem im Hinblick auf das Naturverständnis besonders augenscheinlich. Letztere hätten ein utilitaristisches Naturverständnis, bei dem ökonomische Nutzenerwägungen im Vordergrund stünden. Die Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianer würden sich hingegen durch ein symbiotisches, auf dem Konzept der Nachhaltigkeit beruhendes Naturverständnis auszeichnen:

„Das Thema Naturbeziehung ist für uns von zentraler Bedeutung. Die Mestizen sehen in der Natur etwas, das man für ökonomische Zwecke ausbeuten kann. Für uns ist die Natur ein Lebewesen, sie ist ein Teil unserer Existenz, wir entnehmen aus der Natur nur das, was wir zum Leben brauchen, um unsere Behausungen und Musikinstrumente zu bauen. (...). Wir haben eine intrinsische Beziehung zur Natur, zu den Bäumen, zu den Flüssen, zur Luft, zum Meer; sie sind ein Teil von uns, von vitaler, essentieller Bedeutung. Ich glaube anhand dieser Beispiele würde ich die abgrundtiefen Unterschiede zwischen der afroecuadorianischen und der mestizischen Kultur festmachen.“²¹⁹

²¹⁹ Span. Orig.: “(...) para nosotros es vital el tema del relacionamiento con la naturaleza, el mestizo en nuestro medio considera la naturaleza un elemento para, para sacar provecho de ella, para sacar resultados económicos de ella, para nosotros la naturaleza tiene vida, la naturaleza es parte de nuestra existencia, cogemos de la naturaleza lo que nos sirve para vivir, eh para construir nuestra viviendas, nuestros instrumentos musicales.(...) tenemos una, una relación intrínseca con la naturaleza, con los arboles, con el río, con el aire,

Ida verweist in ihrer Argumentation explizit auf die neue Verfassung Ecuadors, in welcher auch der Natur Rechte zugesprochen werden. Diese Sichtweise spiegle exakt afroecuadorianische Konzeptionen wieder, in denen Kultur und Natur sich wechselseitig bedingen:

„Zum Beispiel in der neuen Verfassung (...)werden der Natur Rechte zugeschrieben. Dieses Recht, das ihr von der verfassungsgebenden Versammlung zugeschrieben wird, ähnelt sehr stark unserem eigenen Naturverständnis. Wir uns hat die Natur Rechte, sie hat das Recht mit uns zu existieren. Verschwindet die Natur, verschwinden auch wir. Wenn die Flüsse verschwinden, verschwinden unsere Dörfer. Das Leben unseres Volkes hängt vom Leben des Flusses und der Natur ab. Aus ihr entnehmen wir das Material für die Marimba, die für unsere Kultur, Kunst und Ästhetik einen so wichtigen Stellenwert hat. Auch das Material für die Trommeln und die Rasseln entnehmen wir der Natur. Alles kommt aus der Natur. Aus diesem Grund ist die Natur nicht nur die Bäume, sie ist ein Teil unseres Daseins.“²²⁰

Durch das auf Naturschutz und Nachhaltigkeit beruhende Naturverständnis seien die *afrodescendientes* die idealen Garanten für den Erhalt der enormen Biodiversität in der Provinz Esmeraldas:

„Esmeraldas war als die grüne Provinz bekannt. Nicht wegen den Smaragden und Diamanten, sondern wegen unserer Natur, die von den Afrikanern geschützt wurde. Deshalb sagen wir: Je mehr Afroecuadorianer Esmeraldas verlassen, um so stärker wird das Grün der Provinz zerstört. Ein Weg, die Essenz dieser Natur zu retten, besteht darin, den Afroecuadorianern eine größere Kontrolle über sie zu geben. Das könnte ein großes Entwicklungsprojekt für das ganze Land und die Regierungen sein. D.h. bei der Entwicklung einer öffentlichen Politik, bei der es um die Frage geht, wer die Natur schützen und mit ihr leben soll, könnten die Afroecuadorianer eine Schlüsselrolle spielen, denn wir haben ein eigenes Umweltschutzkonzept. Dieses unterscheidet uns komplett von anderen - also vom kulturellen Standpunkt aus betrachtet.“²²¹

con el mar, son parte nuestra, vital, esencial, yo creo que por ahí hay, podría definirte como las diferencias abismales que hay entre, entre la cultura afroecuadoriana y la cultura del mestizo.”

²²⁰ Span. Orig.: “O sea por ejemplo en esta constitución nueva que se esta haciendo ahora en la cual vamos a aprobar, se le da, se le da a la naturaleza derechos y ese derecho concedido desde el punto de vista de los asambleístas tiene que ver mucho con la concepción que tenemos nosotros de la naturaleza, para nosotros la naturaleza tiene derechos, tiene derechos a estar con nosotros, si la naturaleza desaparece, desaparecemos nosotros, si los ríos desaparecen mueren nuestros pueblos, es decir nuestro pueblo vive en la medida que vive el rio, en la medida que viva la naturaleza porque de ella construimos la marimba que es parte instrumental, importante de nuestra construcción cultural, artística y estética, de ahí construimos los bombos, (.....), las maracas, todo sale de la naturaleza, entonces para nosotros la naturaleza no es solamente un árbol, el árbol es parte de nuestra existencia.”

²²¹ Span. Orig.: “Esmeraldas era conocido como la Provincia Verde, pero no era verde porque habían, habían esmeraldas, diamantes, sino porque era una naturaleza cuidada por los africanos, por eso nosotros decimos en la medida en que los afroecuadorianos salgan de Esmeraldas se destruye el verdor de esa provincia, si una forma de recuperar la esencia de la naturaleza es que el afroecuadoriano tenga el mayor control sobre ella, eso podría ser un gran proyecto de desarrollo de este país y de los gobiernos, es decir en el proceso de desarrollo

Auch Kelma vertritt die Ansicht, dass sich die afroecuadorianische Kosmovision vor allem durch das harmonische Miteinander von Natur und Kultur auszeichne. Dies sei auf die Bedeutung des Respekt-Konzeptes zurückzuführen, dass in der afroecuadorianischen Kultur eine zentrale Rolle spiele:

„auf Afrika, auf Afrika konzentrieren sich unsere Bräuche. Die Basis von allem bildet der Respekt. Respekt spielte eine wichtige Rolle. Sie (die Schwarzen M.F.) respektierten sich immer, sie hatten Respekt vor dem Leben und der Natur. Das ist ein Bestandteil der afroecuadorianischen Kosmovision. Seit 1545 leben die Afros in Harmonie mit der Natur. Man entnahm aus ihr nur das, was man zum Leben brauchte, mehr nicht. Es gab keine Verschwendung. Auch bezüglich der Jagd, jagte man nur, was man brauchte. Man tötete die Tiere nicht einfach zum Spaß, und nichts im Wald wurde verschwendet. Man entnahm nur die Pflanzen und Bäume, die man brauchte....“²²²

In diesen idealisiert anmutenden Schilderungen von Ida und Kelma erscheinen die *afroesmeraldeños/-as* geradezu als 'edle Öko-Wilde', die seit Jahrhunderten im Einklang mit der Natur leben und aus dieser nur das Allernötigste entnehmen. Ob diese 'grüne Lebensphilosophie' der historischen Realität entspricht, darf allerdings bezweifelt werden. Norman Whittens ethnographische Erhebungen aus den 1970er Jahren deuten daraufhin, dass das afroesmeraldenische Naturverständnis vor 40 Jahren mitnichten von einer 'Ideologie der Nachhaltigkeit' geprägt war. Hinsichtlich des Naturverständnisses der *afroesmeraldeñas/-os* kommt Whitten in seiner Monographie *Black Frontiersmen* zu folgender Schlussfolgerung: „*Black frontiersmen regard the environment as theirs to exploit. They do not see themselves as merely “fitting into” the environment- they seek to conquer it*“ (Whitten 1974: 57).

Es erscheint daher plausibler, die oben skizzierten Perspektiven von Ida und Kelma eher als eine identitätspolitische Strategie für den Umgang mit staatlichen und entwicklungspolitischen Akteuren zu deuten. Durch ihr langjähriges Engagement in verschiedenen NGOs sind beide im Umgang mit Ausländerinnen und Ausländern

de políticas públicas se podría pensar que quien administre y quien conviva directamente en esa naturaleza sean los afroecuadorianos porque tienen un concepto de cuidado y de mantenimiento de la naturaleza eso nos hace totalmente diferente desde el punto de vista, desde el punto de vista de las formas culturales.”

²²² Span. Orig.: „(...) desde África, desde ahí desde África los costumbres se han concentrado. La base de esto ha sido el respeto, ha sido mucho el respeto ¡no! eh... siempre se han respetado, se ha tenido mucho respeto a la vida, a la naturaleza eso es parte de la cosmovisión afroecuadoriana, (...) Desde 1545 se ha vivido en una armonía con la naturaleza que se utilizaba solo lo que se necesitaba nada más, no se depredaba se utilizaba así mismo lo que es este, en lo que tiene que ver con cacería, solo se cazaba lo que se necesitaba no se mataba un animal y se le dejaba desperdiciar ni nada en la selva, se cogía de la naturaleza la vegetación o los árboles que se necesitaba, no se depredaba con una manera de hacer que se de haber una permanencia en el tiempo.”

ausgesprochen erfahren.²²³ Beide wissen um die globale Anschlussfähigkeit des Öko-Diskurses, und sie wissen, dass es gegenwärtig zielführend und erfolgversprechend sein kann, ihre identitätspolitischen Anliegen in einer Öko-Rhetorik zu 'verpacken'. Die emphatische Betonung der Naturverbundenheit der *afrodescendientes* erscheint darüberhinaus wie eine Adaption der *Veränderungs*-Diskurse von afrokolumbianischen Aktivisten. Diese adaptierten seit Mitte der Neunziger immer stärker indigene Identitätspolitiken und bekamen schließlich von der kolumbianischen Regierung einen 'quasi-indigenen' Status zugesprochen (vgl. Kap. 1.3; 2.5). Als zentrales Merkmal fungierte dabei eine 'traditionelle' Verankerung in angestammten Territorien sowie die kulturelle Differenz zur mestizischen Mehrheitsgesellschaft. Auch in Ecuador zeitigte die Strategie einer Indigenisierung afrodeszendenter Identitäten, bei der auf die kulturelle Differenz der afroecuadorianischen Bevölkerung abgehoben wird, Erfolge. In der Verfassung von 2008 bekamen die Afroecuadorianer den Status als *pueblo* mit eigenen Kollektivrechten zuerkannt.

An Kelmas Perspektive fällt eine Eigenart des identitätspolitischen Diskurses vieler afroecuadorianischer Aktivisten auf, die als '*double-rootedness*' bezeichnet werden könnte, da Afrika *und* das rurale Esmeraldas die zentralen identifikatorischen Bezugspunkte bilden. Es kommt gleichsam zu einer Fusion von Diaspora-Diskursen und indigenen Diskursen über ethnische Identität, bei denen die territoriale Verankerung einer Gruppe im Mittelpunkt steht. Die Aktivistinnen und Aktivisten sehen die schwarze Bevölkerung gleichzeitig als Teil der afrikanischen Diaspora und als quasi indigene Bewohner von Esmeraldas. Gegenüber staatlichen Akteuren wird dabei vor allem auf letzteren Aspekt abgehoben und die territoriale Verankerung der schwarzen Kultur in Esmeraldas betont. Angesichts der Tatsache, dass die Mehrheit der afroecuadorianischen Bevölkerung mittlerweile in Großstädten lebt, erscheint die 'Ruralisierung der afroecuadorianischen Kultur', wie sie von Aktivisten wie Kelma und Ida betrieben wird, nicht ganz unproblematisch, da die Gefahr besteht, dass durch den Fokus auf Esmeraldas genuin urbane Problematiken der *afroguayaquileños/-as* wie etwa rassistische Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, aus dem Blickfeld verschwinden könnten (vgl. Hooker 2005).

Resümierend lässt sich konstatieren, dass den Akteurinnen und Akteure durch die (multi-)kulturalistischen Diskurse des *Centro Afro* Subjektpositionen bereitgestellt wurden, in denen die 'afroecuadorianische Kultur' nicht länger als ein mit Armut assoziiertes Stigma gesehen

²²³ Ich denke es ist daher nicht abwegig anzunehmen, dass beide im Kontakt zu mir einen potentiellen strategischen Nutzen sehen und davon ausgehen, dass die Bekanntschaft mit einem '*Gringo-Akademiker*' einen potentiellen 'Multiplikatoreffekt' haben könnte.

wird. Auffällig erscheint dabei, dass diese 'revitalisierte Kultur' sowohl auf eine religiöse als auch auf eine säkulare Weise angeeignet werden kann. Bei Akteurinnen wie Kelma und Ida tritt die religiöse Dimension fast vollständig in den Hintergrund und weicht einem politischen Aktivismus der auf aktuelle Multikulturalismus-Diskurse rekurriert.

Insgesamt fällt bei diesen Revitalisierungsbestrebungen die enge Verflochtenheit von Kultur und Körperlichkeit auf, die mir in Bezug auf die 'afroecuadorianische Kultur' konstitutiv erscheint. Der schwarze Körper fungiert aus emischer Sicht oftmals als Träger und Ausdruck 'afrodeszendenter Kultur'. Bei der Ent-Stigmatisierung der 'schwarzen Kultur' Ecuadors spielte der intensive Kontakt mit den transnational operierenden Akteuren²²⁴ des *Centro Afro* eine wichtige Rolle. Die Kooperation mit den afrikanischen Kombonianern ermöglichte es den Aktivistinnen und Aktivisten die afroesmeraldenische Kultur religiös zu legitimieren und diese als lokale Variante einer kosmopolitischen *black culture* wahrzunehmen.

5.1.5 Empowerment durch Body Politics

Wie im Folgenden gezeigt wird, ermöglichte das Engagement im *Centro Afro* einigen Akteurinnen und Akteuren die von der *Blanqueamiento*-Ideologie zugewiesenen Anti-Subjektpositionen infrage zu stellen und durch selbstaffirmative das eigene 'Schwarzsein' affirmierende Subjektpositionen zu ersetzen.

Für die 33-jährige Afroecuadorianerin Tita aus der Marginalssiedlung *Bastión Popular* hatte die Mitgliedschaft im *Centro Afro* hinsichtlich ihres 'Schwarzseins' einen geradezu Trauma bewältigenden Effekt. Tita schildert ihre Kindheit als ausgesprochen problematisch: In der Grundschule war sie die einzige Schwarze in der Klasse und zudem stark übergewichtig. Trotz ihres 'Schwarzseins' und ihres Übergewichts sei sie jedoch nur selten diskriminiert worden, da sie die meiste Zeit von Lehrern/-innen und Mitschülern/-innen schlicht ignoriert wurde. Nicht etwaige Hänseleien erzeugten bei ihr einen großen Leidensdruck, sondern das *Nicht-wahrgenommen-werden* durch die Klassenkameraden/-innen:

„Während meiner Schulzeit hatte ich das Gefühl nicht zu existieren, weil ich nie beachtet wurde. (...) Ich wurde nicht zur Kenntnis genommen, es war so, als ob ich nicht da gewesen wäre, als ob ich nicht präsent gewesen wäre.“²²⁵

²²⁴ Hier wird die männliche Form gewählt, da sämtliche Kombonianermönche Männer sind.

²²⁵ *Span. Orig.:* „Yo sentí que en el colegio nunca existí porque nunca me miraron, si porque era, era mas o menos como eh! como alguien que los demás no, o sea no me reconocían, no estaba ahí, o sea no tenía presencia.“

Als Folge dieser ‚Nicht-Anrufungen‘ zog sich Tita immer weiter zurück. Sie wurde sehr kontaktscheu und beteiligte sich nicht am Unterricht, weil sie stets die Befürchtung hatte, bei einer falschen Antwort als „*negra bruta*“ diffamiert zu werden:

„Wenn ich die falsche Antwort gab, galt ich als die dumme Negerin. (...) Deshalb schwieg ich, so hatte ich meine Ruhe. So konnten sie wenigstens nicht zu mir sagen, weder dass ich dumm bin, noch dass ich nicht dumm bin. Ich war einfach wie Luft.“²²⁶

Besonders groß sei der Leidensdruck gewesen, wenn Wettbewerbe wie etwa Miss-Wahlen anstanden, bei denen stets die hellhäutigen, mestizischen Mädchen den Vorzug bekamen und die Klasse repräsentieren sollten.

In der Folge begann Tita sich immer stärker abzukapseln und wurde eine ausgesprochen schlechte Schülerin. Nur mit viel Mühe schaffte sie es bis zum Schulabschluss. Danach schrieb sie sich für einen technischen Studiengang an der Universität Guayaquil ein. Aufgrund ihrer prekären ökonomischen Situation konnte sie jedoch die monatlichen Studiengebühren nicht bezahlen und musste ihr Studium nach nur einem Monat wieder abbrechen. In dieser Zeit begann Tita sich innerhalb ihres Viertels sozial zu engagieren. Da sie im Viertel die einzige Jugendliche mit einem Schulabschluss war, wurde sie von einer NGO zur Leiterin des Projektes „*Muchacho Trabajador*“ ernannt, in dem jugendliche *afrodescendientes* und *mestizos/-as* zu einem Schulabschluss ermutigt werden sollten. Tita nahm im Rahmen ihres Engagements an einer Reihe von *leadership-workshops* teil und entdeckte so ihre Leidenschaft für politischen Graswurzel-Aktivismus. Innerhalb der Afro-Community stieß ihr Engagement jedoch auf wenig Resonanz. Themen wie Menschenrechte oder häusliche Gewalt fanden bei den afroecuadorianischen Familien ihres Viertels, die zum Teil in extremer Armut lebten, kaum Anklang. Inspiriert von der mestizischen Leiterin der NGO, einer studierten Soziologin, entschied Tita sich für ein Studium der Soziologie und engagierte sich nebenbei weiter in der NGO. Aber auch ihr sozialwissenschaftliches Studium half ihr bei ihrer Basisarbeit nicht weiter. Da sich kaum jemand in ihrem Viertel von Tita zur Partizipation motivieren ließ, begann sie immer stärker an ihrem sozialen Engagement zu zweifeln. Erst als sie auf Anraten eines Bekannten an einem Treffen des *Centro Cultural Afroecuadoriano* teilnahm, schöpfte sie neuen Mut. Retrospektiv schildert sie ihre erste Teilnahme an einem Treffen des *Pastoral Afro* als ein Erweckungserlebnis:

²²⁶ Span. Orig.: „Si me equivocaba era la negra bruta (...) me quedaba callada y no pasaba nada. No podían decirme ni bruta, ni no bruta, simplemente no estas.“

„Ich ging zum ersten Mal zu einem Treffens des Pastoral Afro, es war mein erstes Treffen, bei diesem ersten Treffen fand ich Antwort auf alle, wirklich Fragen die mir durch den Kopf schwirrten. Ich erinnere mich, als ich das erste Mal teilnahm, ging es um das Thema Ethnien. Es ging um 'Physische Merkmale der afrikanischen Ethnien'. Sie redeten also beispielsweise über die Merkmale des Congo-Stammes. Über die Merkmale der Kenianer. Über physische Merkmale und sogar über kulturelle. Wie sie waren, welchen Charakter sie hatten. Für war das alles, was ich an jenem Nachmittag hörte, so dermaßen tiefschürfend, dass ich zwei Jahre dabei blieb. Jener Nachmittag war überwältigend, ich war überwältigt, da ich Antworten fand, endlich fand ich Antworten, und ich veränderte mich.“²²⁷

Tita betonte mir gegenüber emphatisch, dass sie im *Centro Afro* überhaupt erst gelernt habe, ihren Körper und ihr 'Schwarzsein' zu akzeptieren. Erst dort habe sie ihre eigene Identität 'entdeckt':

„Ich stellte mich vor den Spiegel und erkannte mich nicht. Ich erkannte mich nicht als negra. Auch nicht als Mestizin, als gar nichts. Ich hatte zwar vorher gelernt, meine positiven Seiten wertzuschätzen und zu lieben. Ich hatte zwar gelernt, dass ich eine Frau bin und das Recht hatte, über mein Leben selbst zu bestimmen. Dass ich die Kontrolle über mein Leben in die Hand nehmen musste. Aber den kulturellen Teil meiner Persönlichkeit hatte ich nie gestärkt. Mein Schwarzsein, meine afrikanische Abstammung (hatte ich vernachlässigt M.F.).“²²⁸

Ihr neues Selbstverständnis schlug sich auch in ihrem körperlichen Erscheinungsbild nieder: Bis dato hatte sie sich stets ihre Haare geglättet. Nun wurde sie von Mitgliedern des *Pastoral Afro* ermutigt, ihre Haare 'natürlich' zu belassen und nicht länger zu glätten. Seitdem trägt Tita einen 'Afro-Look' mit dem sie ihren Widerstand gegen hegemoniale, weiße Schönheitsnormen zum Ausdruck bringen will. Sie hat gelernt, dass der Körper eine politische Dimension hat und das 'Private politisch ist':

„Dinge, die für viele so unbedeutend sind, wurde für mich sehr bedeutungsvoll: z.B. wie ich aussehe. Wie ich 'ich' selbst sein kann, wenn ich mich im Spiegel sehe.“

²²⁷ Span. Orig.: "Y fui a una sola reunión a la Pastoral Afro, fui a una sola reunión ya fue, fue como que en esa primera reunión encontré respuestas a todas esas, a todo, a todos los fantasmas que tenía en mi cabeza, si? Me acuerdo que la primera vez que fui eh! se había preparado, se había preparado un tema sobre las etnias, sobre las etnias, "Características Físicas sobre las Etnias Africanas", si y entonces ahí comenzaron ha hablar las características de los por ejemplo de los: De la tribu, de la tribu del Congo; las características de los Kenianos; características físicas e incluso características eh! culturales, si. Como eran, que tipo de carácter tenían, (...) Para mi fue tan, para mi fue así como tan, tan profundo lo que escuche en esa tarde que me quede 2 años (lacht) en esa tarde fue tan así, me dio con fuerza, me dio con fuerza porque encontré respuestas, encontré, ahí encontré respuestas y yo se que cambie, si?"

²²⁸ Span. Orig.: "Yo me paraba al espejo y todavía no me reconocía, si? Ni como negra, si? Ni como mestiza, ni como nada, si? No me definía como, yo había sentido que había, yo había aprendido identificar cosas de mi y que yo valoraba y que quería mucho, si? Había aprendido ha reconocer que era mujer, que tenía todo el derecho de decidir sobre mi vida, que tenía que tomar la autonomía de mi vida. Pero no había fortalecido este eh! ese lado cultural, o sea el ser negro o el ser negra o ser Afrodescendiente."

Wie kann ich 'ich' selbst sein? Mit was identifiziere ich mich? Mit welchen Dingen fühle ich mich gut? Denn es ging ja um folgende Frage: Mit welchen Dingen konnte ich mich als authentische Schwarze fühlen? "²²⁹

Die in der obigen Passage prägnant zum Ausdruck kommende Resignifikation des eigenen Körpers bzw. des eigenen 'Schwarzseins' war auch für Carlos ein Schlüsselerlebnis. Auch auf ihn wirkte die durch die Aktivistinnen und Aktivisten des *Centro Afro* forcierte Umkodierung des Signifikanten 'negro' ausgesprochen befreiend. Auch er lernte erst im *Centro Afro* diesen Signifikanten mit positiven Assoziationen zu besetzen und sein eigenes 'Schwarzsein' als einen „Wert an sich“ („*la negritud es un valor*“) zu akzeptieren. Besonders die afrozentrische Bibelexegese der Kombonianermönche habe ihm dabei geholfen, sich selbst als von Gott gewollt und geliebt zu begreifen. Diese Botschaft ist nach seinem Dafürhalten jedoch noch nicht in der afroecuadorianischen Community angekommen, denn die Mehrheit der *afrodescendientes* neige nach wie vor dazu, ihr 'Schwarzsein' zu verleugnen und sich durch verschiedene Körperpraktiken der 'weißen Norm' anzunähern:

„Wir akzeptieren uns nicht so wie wir sind, sondern so wie wir sein sollen. Um akzeptiert zu werden muss ich so sein wie ein Weißer, wie ein Mestize. Das ist das Problem, das wir hier haben. Ich bin, wie ich bin. Aber viele meiner Gefährten und Freunde müssen so sein wie sie (die Weißen und Mestizen M.F.), um akzeptiert zu werden. In der Uni, im Gymnasium und in der Grundschule. Es gibt Jugendliche mit krausem Haar, die sich die Haare glätten. Sie machen viele Dinge mit ihrem Körper. Sie benutzen Bleichcremes, um so auszusehen wie sie (die Weißen und Mestizen M.F).“²³⁰

In der obigen Passage schildert Carlos prägnant die verschiedenen Assimilationspraktiken,²³¹ mit den viele afrodeszendente Personen versuchen sich einen 'weißen Habitus' anzueignen.

²²⁹ Span. Orig.: "(...) cosas tan insignificantes para algunos para mi comenzaron a ser como cosas muy fuertes, si? Hasta el como me veo, si me paro ante el espejo y me reconozco, si? O con que cosas me reconozco, con que cosas me identifico, con que cosas me siento bien, si? Porque esa era la cuestión, con que cosas me sentía negra?"

²³⁰ Span. Orig.: "Porque no nos aceptamos como somos sino como tenemos que ser. Tengo que aparentar ser como el blancito, como el cholito para poder ser aceptado. Y eso es el problema aquí. Yo soy como soy. Pero si muchos de mis compañeros, de mis amigos les toca ser como ellos (los mestizos. M.F.), para poder ser aceptados, tanto en la universidad, como en el colegio o en la escuela. Entonces tu ahora veras a chicos de pelo duro alisándose. Haciéndose muchas cosas en el cuerpo, con cremas, muchas cosas químicas para aparentar como ellos."

²³¹ Die von Carlos beschriebene Hegemonie des *Blanqueamiento*, die sich in den Körperpraktiken vieler Afroecuadorianer niederschlägt, manifestiert sich auch in der hohen Anzahl von 'Haarglättungs-Studios', die sich vor allem in Vierteln mit einem hohen Anteil an *afrodescendientes* finden. Unweit vom Haus meiner Gastfamilie in der Marginalsiedlung *Guasmo* befindet sich das Studio *Alizados Marta* deren schwarze Besitzerin Marta sich auf das Haare-glätten spezialisiert hat. Aufgrund der starken Nachfrage nach ihrer Dienstleistung hat es Marta für lokale Verhältnisse zu beträchtlichem Wohlstand gebracht, denn sie ist die einzige Person in ihrer Straße, die ein Auto besitzt und deren Hauswand verputzt ist. In einem Gespräch wies Marta mich daraufhin, dass ihr Erfolgsgeheimnis, die Angst schwarzer Frauen vor Diskrimination durch Mestizen sei, denn

Carlos sieht in diesen Bestrebungen jedoch ein vergebliches Unterfangen, da schwarze Menschen in den Augen von *mestizos/-as* und Weißen stets die 'Anderen' bleiben würden, und alle Versuche dem 'Schwarzsein' zu entrinnen letztlich scheitern müssen. Aus diesem Grund müssten Schwarze ihr 'Anderssein' endlich akzeptieren und affirmativ zur Schau stellen.²³²

Carlos moniert, dass sich viele *afroguayaquileños/-as* noch immer durch die Augen der nicht-schwarzen Anderen betrachten würden. Dadurch würden sie sich selbst als defizitäre, mit dem Makel des 'Schwarzseins' behaftete Menschen wahrnehmen und sich in der Folge die Normen der nicht-schwarzen Mehrheitsgesellschaft zu eigen machen: „Wir sind gezwungen, uns die Ziele von anderen zu eigen zu machen. Die Marionetten von anderen zu sein. Genau damit bin ich überhaupt nicht einverstanden.“²³³

Diese Einschätzung verweist auf W.E.B. Du Bois Schlüsselkonzept des 'double consciousness', wie er es in seinem Klassiker *The Souls of Black Folk* (2003)[1903] entwickelt. Dort beschreibt Du Bois eindringlich wie sich bei den Afroamerikanerinnen und Afroamerikanern ein 'doppeltes Bewusstsein' ausgebildet habe, durch welches sie sich mit Augen anderer wahrnehmen und an sich selbst die normativen Maßstäbe der *white americans* anlegen würden.²³⁴

Carlos selbst hat dieses 'doppelte Bewusstsein' mit Hilfe des *Centro Afro* überwunden. Durch sein Engagement hofft er, dass die in Guayaquil lebenden *afrodecendientes* aufhören, sich für ihr 'Schwarzsein' und die damit verbundenen kulturellen Praktiken zu schämen, und ihre Kinder nicht weiter dazu drängen, hellhäutige Ehepartner zu suchen, um so den Phänotyp der Enkel aufzuhellen („*para mejorar la raza*“).

Neben verschiedenen Körperpraktiken nennt Carlos die Sprache als weiteres rassifiziertes Feld, dem viele Afroecuadorianer durch die Adaption einer 'weißen Aussprache' zu entkommen versuchen:

Afroecuadorianerinnen mit krausem Haar müssten in Guayaquil nach wie vor mit diffamierenden Kommentaren von Passanten rechnen.

²³² Norman Whitten (2011a) weist daraufhin, dass das *passing* schon in der Kolonialzeit eine weitverbreitete Praxis war, mit der Indigene durch das Erlernen des Spanischen sowie durch spezifische Körper- und Kleidungspraktiken in die Kategorie 'mestizo' aufsteigen konnten. Für Afroecuadorianer erwiesen sich diese Praktiken jedoch als weitaus weniger erfolgversprechend, denn es können zwar Haare geglättet werden und der Akzent geändert werden, aber das Schwarzsein lässt sich dadurch nicht 'abstreifen'.

²³³ *Span. Orig.:* „*Nos toca embarcarnos en objetivos de otros. Ser monigotes o títeres de otro. Y es eso que realmente yo como persona no estoy de acuerdo.*“

²³⁴ Dies führe laut Du Bois zu einem Gefühl der seelischen Zerrissenheit, da sich die *african americans* als Schwarze und als Amerikaner/-innen fühlen würden. Ihr 'Schwarzsein' verhindere es aber letztlich, sich als vollkommene Amerikaner/-innen fühlen zu können (vgl. 2003 [1903]).

„Sogar der Dialekt des afroecuadorianischen Volkes verschwindet allmählich. Wir benutzen jetzt andere Wörter. Denn wenn ich wie ein Schwarzer rede, behandeln sie mich auch wie einen, und ich möchte nicht, dass mich als Schwarzen betrachten.“²³⁵

Wie die Erfahrungen von Tita und Carlos zeigen ermöglichte ihnen die Mitgliedschaft im *Centro Afro* die Umkodierung und Affirmation ihres Schwarzseins. Es gibt aber auch Fälle, in denen Akteurinnen und Akteure durch ihr Engagement im *Centro Afro* die Möglichkeit einer 'schwarzen Identität' überhaupt erst für sich entdeckt haben. Dies ist vor allem bei denjenigen Personen der Fall die sich vormals in Mischkategorien (*mulato*, *mestizo*, *trigueño*) verorteten. Diese bewusste Entscheidung für die Kategorie *negro* wird am Beispiel von Carmen (23) deutlich. Carmen, die seit vielen Jahren Mitglied des *Pastoral Afro Juvenil* ist, ist die Tochter einer *negra* und eines *mestizo* und wuchs in der Marginalsiedlung *Fertiza* im Süden der Stadt auf. Carmen war sich vor ihrer Bekanntschaft mit dem *Centro Afro* hinsichtlich ihrer ethnischen Identität lange Zeit im Unklaren, da sie sich aufgrund ihres relativ dunklen Phänotyps nicht mit den *cholos/-as* und *mestizos/-as* in ihrem Viertel identifizierte, aber auch nicht 'dunkel genug' war, um sich als *morena* oder *negra* zu bezeichnen. Wenn sie von Bekannten gelegentlich als *negra* bezeichnet wurde, fasste sie dies als diffamierend auf und bestand darauf als *canelita* (zimtfarben) bezeichnet zu werden. Erst als Carmen im Alter von 16 Mitglied des *Centro Afro* wurde, habe sie gelernt, dass sie 'eigentlich' eine *negra* sei. Diese 'Erkenntnis' habe auf sie überaus befreiend gewirkt, da sie im *Centro Afro* erstmals etwas über ihre 'wahre Identität' und die Bedeutung ihrer afrikanischen Abstammung gelernt habe. Heute bezeichnet sie sich nicht nur selbstaffirmativ als *negra*, sondern besteht darauf, auch von anderen so genannt zu werden.

Am obigen Beispiel lässt sich die Konkurrenz zwischen der *Mestizaje*-Ideologie, und den damit einhergehenden komplexen Praktiken ethnischer Klassifikation (vgl. Kap. 4.1.), und dem Multikulturalismus, mit seinen fest umrissenen, klar voneinander abgrenzbaren ethnischen Identitäten, auf der Mikroebene nachvollziehen. Carmens 'identitäre Verwirrung' vor ihrem Engagement im *Centro Afro* steht dabei für die klassifikatorische Ambiguität und gleichzeitige Abwertung der Kategorie *negro/-a* wie sie für das *Mestizaje*-Regime charakteristisch sind. Wenn Akteurinnen und Akteure wie Carmen nun anstatt einer Mischkategorie die Kategorie *negro/-a* präferieren, scheint sich auf der Mikroebene gewissermaßen eine 'Nordamerikanisierung' der ethnischen Klassifikation zu vollziehen, denn Carmens Entscheidung erscheint wie die Anwendung der nordamerikanischen „one-

²³⁵ Span. Orig.: „Inclusive el dialecto mismo del pueblo afrodescendiente se esta perdiendo. Estamos utilizando ya otras palabras. Porque si hablo como negro, pues así me van a ver y no quiero que me vean como negro.“

drop-rule“ (vgl. Daniel 2006) der zufolge jede(r) Akteur(in) zur Kategorie *black* bzw. *african american* gehört, dessen bzw. deren Phänotyp auch nur ansatzweise auf Afrodeszendenz hindeutet.

Wie gezeigt wurde, benutzen jüngere, politisch engagierte *afrodescendientes* den Signifikanten *negra/-o* selbstaffirmativ und bestehen z.T. darauf, auch von nicht-schwarzen Personen so ‘angerufen’ zu werden. Dies führt mitunter zu Irritationen der symbolischen Ordnung des *Blanqueamiento*, in der *negro/-a* nach wie vor als ‘negative Anrufung’ gilt. Die Erfahrungen der *Misionera Afro* Betty (27), die sie bei einer Taxifahrt mit einem mestizischen Taxifahrer machte, verdeutlichen dies eindrucksvoll:

„Die Ignoranz des Taxifahrers ist wirklich beeindruckend: Ich stieg in ein Taxi und der Fahrer hielt mich für Martita Bonne. Ich hasse es, wenn sie mich mit Martita Bonne verwechseln, denn ich bin nicht Martita Bonne. Mein Name ist Betty. Er sagte daraufhin: ‘Bitte seien sie nicht beleidigt, sie sind eine goldbraune Schönheit (trigueña muy linda).’ Ich erwiderte, dass meine Hautfarbe nicht goldbraun ist, sondern schwarz! Er darauf: ‘Nein du bist nicht schwarz.’ Klar bin ich das, ich bin schwarz! Dann sagte ich ihm: ‘Sagen sie mir eins, zu welcher Ethnie zählen sie sich?’ Er antwortete: ‘Ich bin ein Weißer’. Ich darauf: ‘Wie bitte’ (lacht). ‘Sie sind nicht einmal ein Mestizo.’ Ich lache, weil wir hier zu solchen Leuten cholo sagen. Der Mann war mehr cholo als alles andere. Der Typ schaute mich daraufhin zu Tode beleidigt an. Verstehst du? Es gibt hier in Ecuador Leute, die bilden sich was darauf ein, wenn sie eine helle Haut haben. Das gibt ihnen etwas, wenn sie sich weiß fühlen können.“²³⁶

Der Taxifahrer verwechselt Betty zunächst mit einer der wenigen bekannten Afroecuadorianerinnen Martita Bonne (vgl. Kap. 3.4.). Danach will er Betty ein ‘Kompliment’ machen, indem er sie als gut aussehende „*trigueña*“ bezeichnet. Durch die Verwendung dieses Adjektivs, das in der Regel nur für *mulatos/-as* oder *mestizos/-as* verwendet wird, möchte er Betty in eine, aus mestizischer Sicht, positiver konnotierte Subjektposition einordnen. Bettys Selbstidentifikation als *negra* lehnt der Taxifahrer hingegen dezidiert ab, da er sie als zu attraktiv empfindet um ihr die in seinen Augen negativ besetzte Kategorie *negra* zuzuweisen. Als sie den Taxifahrer nach seiner eigenen Selbstidentifikation fragt, bezeichnet er sich als Weißer. Diese Selbstbezeichnung lässt Betty jedoch nicht gelten,

²³⁶ Span. Orig.: “Mira la ignorancia del taxista este: Yo cojo una carrera (...) y el me decía Martita Bonne. Yo detesto que me confundan con Martita Bonne, porque no soy Martita Bonne pues mi nombre es Betty. Entonces él me decía este, me dice pero no, no se ofenda usted es una trigueña muy linda y yo le digo yo no soy trigueña ¡yo soy negra! y él me dice ¡no! tú no eres negra yo le digo claro que si ¡yo soy negra! yo le digo ¿Dígame una cosa? ¿Usted como se identifica? Me dice yo soy blanco yo le digo ¡perdón! (lacht) usted ni siquiera es mestizo, entonces pero me río, mestizo a lo que nosotros acá tenemos como como significado estar mestizo porque el tipo era más cholo que mandado a hacer ¡no! pero esos cholitos ¿tú sabes? a lo que yo me refiero, este y el tipo mira ofendido a morir solamente porque era un cholo ¿si me explico? Hay personas acá en el Ecuador que solamente con ser una piel clara para ellos les llena, es algo que que se alimenta con sentirse blancos.”

da der Taxifahrer in ihren Augen 'nicht einmal' ein Mestize ist, sondern 'lediglich' ein *cholo*. Diese Fremdbezeichnung vonseiten Bettys fasst der Taxifahrer wiederum als einen Affront auf, da die 'Anrufung' als *chola/-o* als fast ebenso pejorativ gilt wie der Signifikant *negro/-a*.

Die obigen Beispiele führen die Funktionsweise ethnischer 'Anrufungen' in Guayaquil und die damit verbundene Hegemonie des *Blanqueamiento* prägnant vor Augen. Da mit den ethnischen Klassifikationen nicht nur der 'tatsächliche' Phänotyp gemeint ist, sondern auch der Status, den die Sprecherin bzw. der Sprecher einer 'angerufenen' Person zuweist, kommt es bisweilen zu Divergenzen zwischen Selbst- und Fremdbezeichnung. Bei Personen, bei denen der *Blanqueamiento*-Diskurs den Horizont der Selbst- und Fremdbeschreibungen bildet, besteht die Präferenz, für Klassifikationen die sich möglichst nah am Pol *blanco* befinden. Durch die Aneignung des Multikulturalismus-Diskurses und der damit verbundenen Positivbewertung des Signifikanten *negro/-o* kann es zu Situationen wie der oben geschilderten kommen, in denen der Status der (Anti-)Subjektposition *negro/-a* umstritten ist, weil zwei divergierende Relevanzsysteme (*Blanqueamiento* und Multikulturalismus) 'aufeinanderprallen'.

5.1.6 Empowerment durch Emanzipation vom Machismo

Schwarze Frauen leiden in Ecuador nicht nur unter der *Veränderung* und Objektivierung durch den Rassismus der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch am allgegenwärtigen *Machismo*. Wie Nancy Appelbaum und andere Lateinamerika-Historikerinnen gezeigt haben, prägt der *Machismo*, der ein konstitutives Element der kolonialen Ordnung und der *Mestizaje* war, auch im 21. Jahrhundert, unabhängig von ihrer sozialen bzw. ethnischen Zugehörigkeit, immer noch in starkem Maße die Lebenswelten vieler lateinamerikanischer Frauen (Appelbaum et al. 2003).

Im folgenden Abschnitt soll dargestellt werden, dass durch das Engagement beim *Centro Afro* nicht nur die Körperpolitiken des *Blanqueamiento* und die Stigmatisierung der 'afroecuadorianischen Kultur' einer dezidierten Kritik unterzogen werden können, sondern für die mehrheitlich weiblichen Mitglieder darüber hinaus ein spezifisch weibliches *Empowerment* bewerkstelligt wird, welches den Akteurinnen eine weitgehende Emanzipation vom repressiven *Machismo* der mestizischen und afroecuadorianischen Männer ermöglicht. Dieser emanzipatorische Effekt, der gewissermaßen eine Nebenfolge der ethnoreligiösen Identitätspolitik des *Centro Afro* darstellt, gehört für einige weibliche Mitglieder zu den prägendsten Erfahrungen ihres Engagements.

Die Afroecuadorianerin Angi (30) wurde in Guayaquil geboren und wuchs mit ihren Geschwistern bei der alleinerziehenden Mutter in der Marginalsiedlung *Bastión Popular* auf. Ihre Kindheit und Jugend war von Armut und der fast ständigen Abwesenheit der Mutter geprägt. Da die Mutter sechs Tage die Woche berufstätig war, musste sich der große Bruder einen Großteil der Zeit um Angi und ihre Geschwister kümmern. Der Vater hatte sich in all den Jahren rargemacht und der Familie keinerlei finanzielle Unterstützung zukommen lassen. Angi sieht in der Verantwortungslosigkeit des Vaters ein Attribut, das nach ihrem Dafürhalten auf die meisten afroecuadorianischer Männer zutrefte. Während die afroecuadorianischen Frauen in ihren Augen überaus fleißig und verantwortungsbewusst seien, sieht sie die schwarzen Männer vor allem als polygame, promiskuitive „*machistas*“:

„Meine Mutter arbeitete immer, immer, immer. Mein Papa war so unverantwortlich wie man nur sein kann. So wie alle afroecuadorianischen Männer, die große Mehrheit von ihnen hatte vier oder fünf Frauen, die sie dann irgendwann verließen. Es lag dann an den Afro-Frauen, tapfer wie sie sind, die Kinder großzuziehen.“²³⁷

Als Angi mit 17 schwanger wurde, entschied sie sich, trotz ihrer Schwangerschaft die Schule zu beenden. Noch während ihrer Schwangerschaft kam sie mit Aktivistinnen des *Centro Cultural Afroecuadoriano* in Kontakt, die versuchten, die Jugendliche für das *Pastoral Afro* zu rekrutieren. Angi war auf Anhieb von der Agenda des *Centro Afro* überzeugt und entschloss sich, Mitglied des *Pastoral Afro* zu werden. Der dort praktizierte Respekt gegenüber Frauen und das Erlernen von ‚*leadership-skills*‘ beeindruckten sie besonders:

„Ich hatte so etwas vorher noch nie, wirklich noch gesehen. Der Respekt gegenüber Frauen, die Wertschätzung, dieses Gefühl mich als vollwertige Person zu fühlen, mich fähig zu fühlen. Das Wissen, dass ich etwas schaffen konnte, dass ich Anführerin einer Gruppe sein konnte, Entscheidungen treffen konnte, führen konnte, all das gefiel mir. Denn ich glaube nicht einaml ich selbst wusste, welches Führungspotential eigentlich in mir steckt. Dort habe ich es entdeckt. Ich entdeckte, dass ich Entscheidungen treffen kann, ich stritt mich die ganze Zeit mit den Männern, denn ich hatte den Eindruck, dass sie die Führungsrolle übernehmen wollten, sie wollte in unserer Community die Entscheidungen treffen. Wenn wir etwas unternehmen wollten, kam von ihnen immer Widerspruch. Aber nein, wir Frauen entschieden, es waren harte Schlachten. Sie waren aber sehr, sehr, sehr

²³⁷ Span. Orig.: „*Mi madre siempre siempre siempre siempre siempre trabajó, mi papá fue un irresponsable de primera, como todos los hombres afros, la gran mayoría de ellos tenían 4 - 5 mujeres y las iban dejando por ahí no! y las mujeres afros bien verracas*“²³⁷ *eran las que sacaban sus hijos adelante.*“

wichtig für mich und waren entscheidend für die Entwicklung meines Charakters.“²³⁸

Als *Misionera Afro* schickte Angi sich an, die schwarzen Bewohner/-innen ihres Viertels in *teología negra* und *etnoeducación* zu unterweisen. Von vielen älteren Frauen und Männern wurde ihr identitätspolitisches Engagement jedoch ausgesprochen kritisch aufgenommen, da Angi und ihre Mitstreiterinnen sich „die Straße“ („*la calle*“) als Aktionsfeld ausgesucht hatten, obwohl gemäß der herrschenden, machistischen Ideologie „das Zuhause“ („*la casa*“) die eigentliche Domäne der Frauen sei. Angi lies sich von dieser Kritik jedoch nicht beirren, zumal sie von den anderen *Misioneras Afro* sowie von den Leitern des *Centros* viel Unterstützung und Zuspruch erfuhr. Sie ist der Ansicht, dass das *Centro Afro* insbesondere für die afroecuadorianischen Frauen von immenser Bedeutung ist, da viele erst dort lernen würden ein auf ihrem ‚Schwarzsein‘ basierendes Selbstbewusstsein auszubilden und ihre Rechte als Frauen wahrzunehmen.

Mit Hilfe der finanziellen Unterstützung durch die Mönche und Priester des *Centro Afro* gelang es Angi und ihren Mitstreiterinnen ein Gemeindehaus (*Casa Comunal*) zu errichten, in dem eine Kinderkrippe untergebracht wurde. Der Bau dieser *Casa Comunal* erfüllt sie auch heute noch mit großem Stolz, da dies nicht nur die erste Einrichtung für Kinder in der *Bastión Popular* gewesen sei und somit die *afrodescendientes* den *mestizos/-as* in dieser Hinsicht zuvorgekommen seien, sondern auch deshalb, weil sie dort ihre erste Anstellung als Erzieherin bekommen habe. Nachdem sie dort einige Jahre als Erzieherin gearbeitet hatte, schrieb sie sich an der Universität für ein Jurastudium ein. Parallel zum Studium bekam sie außerdem eine Stelle als Sozialarbeiterin bei einer Stiftung, die sich um Straßenkinder kümmert. Ihren beruflichen Werdegang wertet Angi als einen außerordentlichen Erfolg und sie sieht sich selbst als ‚*role-model*‘ für die Mehrheit der in prekären Verhältnissen lebenden Afroecuadorianerinnen. Ohnehin sieht sie in den Frauen die wahre Speerspitze der schwarzen sozialen Bewegungen in Ecuador, denn die Afroecuadorianerinnen seien diejenigen, die ‚wirklich‘ versuchen würden, die Verhältnisse im Land zu verändern und die Männer dabei wie ein ‚renitentes Anhängsel‘ hinter sich herziehen müssten:

²³⁸ *Span. Orig.:* „*Para mí era algo lo que nunca nunca había visto, el respeto hacia la mujer, la consideración el hecho de yo sentirme persona, sentirme capaz. El saber que podía hacer cosa, yo era líder del grupo, tomaba decisiones, mandaba y eso me gustaba porque creo que ni yo mismo sabía el potencial que tenía dentro del liderazgo no! y ahí lo descubrí, lo descubrí que podía tomar decisiones, me peleaba con los hombres en todo momento, porque para mí era que ellos querían mandar, ellos querían decidir en la comunidad, cuando queríamos hacer una actividad ¡no que sí! que no pues las mujeres decidimos y fueron batallas fuertes, pero muy muy muy importantes y decisivas para ir formando mi carácter.*“

„Innerhalb der Familie sind wir eine sehr wichtige Stütze, denn wir sind es, die Tag für Tag dafür kämpfen, damit es unserer Familie gut geht. Denn wir lassen uns nicht unterkriegen. Wir sind immer für unsere Familie da. Für unsere Community. Die Männer schleppen wir hinter uns her. Beim Centro Afro kannst du dich davon überzeugen. Die große Mehrheit von uns sind Frauen. Zumindest als ich dort noch war, bildeten die Frauen die große Mehrheit, und wir schleppten die Männer hinter uns her. Das ist sehr schwer, aber wir sind so davon überzeugt, dass wir Frauen etwas bewegen können, deshalb machen wir das, und wir schaffen es auch.“²³⁹

Auch Tita wurde durch ihre Mitgliedschaft im *Centro Afro* dazu inspiriert, den Schwerpunkt ihres ethnopolitischen Engagements auf die afroecuadorianischen Frauen richteten, da sie erkannte, dass die schwarzen Frauen in ihrem Viertel mitunter stärker unter dem Machismo ihrer Partner litten als unter dem Rassismus der Mehrheitsgesellschaft. Tita ist überzeugt, dass der Machismo bei schwarzen Männern weitaus stärker ausgeprägt ist als bei ihren mestizischen Geschlechtsgenossen:

„Ich kann dir sagen, dass Afro-Männer viel machistischer sind als mestizische Männer, oder besser gesagt, als Latino-Männer allgemein. Ich weiß nicht, ob das auch für Mexikaner gilt, denn es heißt ja, dass Mexiko die Wiege des Machismo bzw. des Machos in Reinform ist. Ich habe bisher keinen getroffen. Aber ich kann dir sagen, dass die Frauen, also die Afro-Frauen mehr Gewalt und mehr Aggression erleiden mussten als die mestizischen Frauen. Ich glaube, das liegt primär an der Kultur. Ich glaube nicht, dass der Machismo etwas mit der individuellen Persönlichkeit oder mit dem Bildungsniveau zutun hat. Ich glaube, dass hat kulturelle Gründe, es liegt an der afrikanischen Kultur, so verstehe ich das, und so habe ich es bei meinem Papa gesehen. Mein Papa hatte bis zu drei Frauen gleichzeitig. Das ist so etwas wie ein Symbol der Männlichkeit. Er musste alle drei beschützen, und er musste arbeiten, um alle drei zu unterhalten. Ohne ihn waren die drei nichts.“²⁴⁰

Den Machismo der afroecuadorianischen Männer erklärt Tita also mit der ‚Kultur der schwarzen Männer,‘ deren Fundament die Polygamie bilde. Bestes Beispiel hierfür sei ihr

²³⁹ Span. Orig.: „(...) digo que somos un pilar muy importante en la familia que somos la que día a día nos nos fajamos, para que nuestra familia este bien, porque no nos importa nada, no nos importa el sol, siempre estamos ahí para nuestra, allí para nuestra familia, para nuestra comunidad, para todo lo que necesites y vas arrastrando al hombre en este proceso, en los procesos que puedes evidenciar en el Centro Afro en la gran mayoría somos mujeres, bueno cuando yo estaba, no sé si ahora ha cambiado en algo, la gran mayoría éramos mujeres y que arrastrábamos a los hombres a este proceso, es mucho más difícil pero con el convencimiento que tenemos que como mujeres de poder sacar adelante algo, lo hacemos y lo logramos.“

²⁴⁰ Span. Orig.: “Yo te puedo decir que el hombre Afro es mucho mas machista que el mestizo, o que el latino en general, no se que, no se mas que el Mexicano porque como dicen México es la cuna del machismo o del mero macho o sea y no he tratado con ellos, pero yo te podría afirmar que las mujeres eh! que las mujeres Afro han sufrido mayor violencia y mayor agresión que las mujeres mestizas como tal. En primer lugar Eh ! Por cultura, porque yo no creo que el machismo este, este vinculado, yo en lo personal, no creo que este vinculado con tu nivel intelectual educativo. Yo pienso que es una cuestión cultural, si, es la cultura africana hasta donde yo tengo entendido o hasta donde yo pude ver con mi papa. Mi papa tenia hasta 3 mujeres en la misma época, si, es como un símbolo de eh! “ De hombre viril “ eh! el tenia que proteger a las 3, el tenia que trabajar y mantener a las 3 y ninguna de las 3 eran nada sin el, por ese lado.”

Vater, der stets mehrere Beziehungen parallel unterhalten habe. Neben der Untreue der afroecuadorianischen Männer sieht Tita in der häuslichen Gewalt ein weiteres gravierendes Problem, das es zu bekämpfen gelte, denn diese sei in afroecuadorianischen Familien endemisch. Hierfür macht sie die 'Natur' der afroecuadorianischen Männer verantwortlich, die sich ihrer Meinung nach vor allem durch Aggressivität auszeichne: „Schwarze Männer sind von Natur aus wild.“ („*El hombre negro es bravo por naturaleza*“.)

Doch auch die interethnischen Geschlechterbeziehungen zwischen schwarzen Frauen und mestizischen Männern erachtet Tita problematisch, da die *mujeres negras* von letzteren meist zu bloßen Sexobjekten degradiert würden. Viele *mestizos* würden schwarze Frauen auf das Stereotyp der heißblütigen, lasziven und sexhungrigen „heißen Schwarzen“ („*negra caliente*“) reduzieren. Sie selbst sei im Umgang mit mestizischen Männern oftmals mit diesen Stereotypen konfrontiert worden und habe diesbezüglich eindeutige sexuelle Angebote bekommen. Tita empfindet diese Degradierung zum Sexualobjekt als extrem entwürdigend, konstatiert aber, viele Afroecuadorianerinnen zu kennen, die sich diese Stereotypen aneignen und sich bewusst als hypersexualisierte Frauen inszenieren würden, um so an ökonomisches Kapital zu kommen. Als Beispiel nennt sie die eigene Schwester, die keine Lust habe, die Schule zu beenden, da sie aus ihrem Körper Kapital schlagen wolle:

„Ich habe meine kleinen Schwestern (...) Die sagen mir: Ach, was soll ich denn mit diesem karibischen Körper sonst machen. D.h. die kleine Idiotin meint, sie muss nichts lernen, denn mit ihrem Superkörper wird sie in ihrem Leben alles erreichen, was sie will. Es scheint, als werde diese Denkart jeden Tag aufs Neue bestätigt, anstatt sie zu überwinden. Das ist es, was mir am meisten wehtut: Wenn Sie mich als Objekt betrachten.“²⁴¹

Auch Julys ethnoreligiöses Engagement als *Misionera Afro* hat beträchtliches emanzipatorisches Potential, stellt sie doch mit ihrer Missionstätigkeit den Machismo innerhalb der afroecuadorianischen Community ebenfalls dezidiert infrage. Die Partner und Ehemänner ihrer Mitstreiterinnen standen Julys Engagement deshalb anfangs ablehnend bis feindselig gegenüber, da sie ihren Partnerinnen nicht erlauben wollten, ohne Begleitung des Mannes das Haus zu verlassen.²⁴² In July sahen sie eine ernsthafte Bedrohung ihrer machistischen Autorität. Um an die Frauen heranzukommen und der Skepsis der Männer

²⁴¹ *Span. Orig.:* “Yo tengo mis hermanitas. (...) Entonces me dicen: Es que mijita con este cuerpito caribeño. O sea la pelada idiota esa ya ni siquiera piensa que tiene que prepararse, sino que con el cuerpazo que tiene va ha tener todo lo que quiera en esta vida, entonces es como que en lugar de retroceder la idea, se reafirma cada día. A mi lo que mas me duele es que me vean como eso, si? Como un objeto.”

²⁴² Diese Machismo-Norm bezieht sich ausschließlich auf die 'Freizeitgestaltung' der afroecuadorianischen Frauen. Wenn es darum geht zur Arbeit zu fahren, dürfen die Frauen das Haus ohne Begleitung des männlichen Partners verlassen.

entgegenzuwirken bot July ihre Dienste als Krankenschwester an, um über diesen Umweg auch ethnoreligiöse Themen ansprechen zu können. Während sie für viele Frauen im Viertel hinsichtlich Eheführung²⁴³ und Kindererziehung als Vorbild fungiert, stellt sie für deren Ehemänner das abschreckende Beispiel einer emanzipierten Frau dar:

„Ich habe z.B. keine Probleme mit meinem Mann, und ich streite auch nicht (mit ihm). Wenn ich ein Haus betrete und sehe, dass der Mann die Frau verprügelt hat, dann ist das sehr schmerzhaft für mich. Dann sag ich mir: 'Warum gibt es nur so viel Machismo?' Die Männer sagen: 'Du bleibst zuhause.' Die July, ja die July, die ist frei, sagen sie. Aber ich bin nicht frei. Ich bin nicht frei. Ich habe einen Ehemann, ein Haus, ich muss kochen, putzen und das alles. Ich mach all das, weil mir klar ist, dass ich es machen muss. Mir ist aber auch klar, dass es draußen Leute gibt, die auf mich warten. Deshalb sagen die Ehemänner meiner Freundinnen: 'Nein! Die Frau gehört ins Haus. Sie darf nicht rausgehen, sie darf nicht raus.' Es gibt einfach viel zu viel Machismo.“²⁴⁴

Laut July stehen die meisten afroecuadorianischen Männer nicht nur ihrem ethnisch-religiösen Engagement kritisch gegenüber, sondern auch der katholischen Kirche insgesamt. Diese Ablehnung manifestiere sich etwa in der geringen Zahl kirchlicher Eheschließungen unter *afrodescendientes*, denn laut July sehen die Männer durch eine kirchliche Trauung die Möglichkeit, promiskuitiven Praktiken nachzugehen, bedroht.

Wie die Perspektiven von Angi, Tita und July eindrücklich zeigen, hat das Engagement beim *Centro Cultural Afroecuadoriano* auch emanzipatorische Effekte, denn es geht den Aktivistinnen nicht nur um antirassistische Körperpolitiken und die Revitalisierung der 'afroecuadorianischen Kultur', sondern auch um die Modifikation der in ihren Augen machistischen Aspekte eben dieser 'Kultur'. Diese feministische Stoßrichtung ist nach meinem Dafürhalten auch der Grund dafür, weshalb die überwiegende Mehrheit der Mitglieder des *Centro Afro* Frauen sind. Denn während das ethnopolitische und religiöse Engagement für Frauen in mehrfacher Hinsicht *Empowerment* und Emanzipation verspricht, würden schwarze Männer durch ihr ethnoreligiöses Engagement ihre Gender-Hegemonie aufs Spiel setzen, da die Implementierung eines rigiden katholischen Moralkodex für die Männer

²⁴³ July ist seit 30 Jahren verheiratet. Ihr Ehemann ist praktizierender Katholik und sieht die polygamen Praktiken vieler afroecuadorianischer Männer entsprechend kritisch.

²⁴⁴ *Span. Orig.:* „Por ejemplo yo no ando teniendo problemas con mi esposo yo no ando peleando. Cuando llego a una casa y veo que el esposo golpeaba a la esposa, me duele tanto. Entonces yo lo digo 'pero porque puede haber tanto machismo?' Tu de aquí no te mueves, no pues, no pero pero ya doña July, doña July es libre, ya así dicen...! No yo no soy libre, yo no soy libre porque yo tengo un esposo, tengo una casa, tengo que cocinar, tengo que limpiar y yo todo eso yo lo hago, yo lo hago, porque yo estoy consciente de que yo tengo que hacerlo, pero yo estoy consciente de que también tengo a gente que me espera afuera, entonces ellos no, ellos dicen que la mujer es de la casa, entonces no, ella no puede salir, ella no puede, entonces se encuentra demasiado machismo.“

einen radikalen Bruch mit der verbreiteten Praxis der informellen Polygamie bedeuten würde.²⁴⁵

In dieser *'female-bias'* liegt auch der große Unterschied zwischen dem religiös orientierten *Centro Afro* und den säkularen afroecuadorianischen Organisationen in Guayaquil. Während ersteres in 'Frauenhand' ist, dominieren in letzteren die Männer. Die Dominanz der Männer in diesen säkularen NGOs ist auch der Grund dafür, dass sich einige Aktivistinnen wie Ida, Tita und Angi nach einem kurzzeitigen 'säkularen Intermezzo' wieder dem *Centro Afro* zuwandten. Tita schildert ihre Erfahrungen in einer von Männern dominierten 'Afro-NGO' folgendermaßen:

„Als wir jungen Frauen begannen in der Organisation die Führungsrolle zu übernehmen, oh Mann, dann kamen auf einmal die Männer und die Älteren an: 'Also wir hätten das so gemacht...so und so wäre es viel besser geworden... Also wenn wir das.....'. Blablabla. Bei unserer letzten Versammlung lasen wir gemeinsam etwas, als plötzlich ein Mann kommt, mir das Blatt aus der Hand reißt und meint: 'Also das ist nichts für Frauen.....'“²⁴⁶

5.1.7 Empowerment durch Global Black Culture

Auch wenn das *Centro Cultural Afroecuadoriano* (mit Ausnahme der männlichen Leitung) überwiegend eine Frauendomäne ist, gibt es doch ein Projekt mit dem gezielt Männer angesprochen werden sollen: Das Hip-Hop-Projekt *'lirica oscura'*.²⁴⁷ Auf diese popkulturelle Nische innerhalb des *Centro Afro* soll abschließend eingegangen werden, um aufzuzeigen, wie durch die *'global black culture'* (vgl. Hall 1996; 2000) bereitgestellte Subjektpositionen von Akteuren²⁴⁸ des *Centro Afro* angeeignet werden.

Die Komboniamönche haben die globalisierte *'black culture'* jüngst als ein wichtiges identitätsstiftendes Medium erkannt, um vor allen Dingen männliche Jugendliche mit ihrer ethnoreligiösen Botschaft anzusprechen. Aus diesem Grund kooperiert das *Centro Afro* seit einigen Jahren mit dem Rapper Flow aus der Marginalsiedlung *Isla Trinitaria* und fördert

²⁴⁵ Durch ihre Kritik an der informellen Polygamie afroecuadorianischer Männer stehen die Aktivistinnen des *Centro Afro* auch im Gegensatz zu politisch engagierten Kulturwissenschaftlern wie Franklin Miranda (2005), die in der Polygamie ein afrikanisches Erbe und somit einen wesentlichen Bestandteil der afroesmeraldeñischen Kultur sehen, den es zu bewahren gelte.

²⁴⁶ Span. Orig.: *“Nosotros cuando estábamos en la organización (...) cuando nosotros, mujeres jóvenes, comenzamos a tomar el liderazgo del grupo, puchica venían los hombres y mayores. “Es que si nosotros habríamos hecho esto, esto estaría mucho mejor “, es que si nosotros...blablabla. Y me di cuenta la ultima vez que tuvimos la reunión, estábamos nosotras leyendo algo, viene un hombre y quita la hoja así, me quita la hoja: ‘Es que las mujeres no son para esto, ya.’”*

²⁴⁷ *Lirica oscura* war ursprünglich das Projekt von Flow und seinem Freund Black. Dieser konvertierte jedoch vor kurzem zum Pfingstglauben und wandte sich in der Folge von *lirica oscura* ab, da er das Projekt nun als Teil der 'sündhaften Vorkonversionskultur' begreift.

²⁴⁸ Hier wird die männliche Form verwendet, da bei diesem Projekt lediglich Männer involviert sind.

dessen Projekt *lirica oscura*. Für Flow bietet diese Zusammenarbeit eine einmalige Chance, da das *Centro Afro* physische und symbolische Räume sowie die nötige technische Infrastruktur bereitstellt, um dem Rapper zumindest annähernd professionelle Probe- und Aufnahmebedingungen zu bieten. Wie anhand der Erfahrungen von Flow illustriert werden soll, bot die Kooperation mit dem *Centro Afro* für den Musiker die Chance, sich durch seine Rap-Musik symbolische und monetäre Anerkennung innerhalb der rassistischen Mehrheitsgesellschaft zu verschaffen.

Flow (27) wuchs gemeinsam mit seinen Geschwistern in den Slums *Guasmo Sur* und *Isla Trinitaria* in einem von Armut und Gewalt geprägten Umfeld auf und war einige Jahre Mitglied der transnational operierenden Jugendgang *Latin Kings*. Er verspürte schon in seiner Kindheit eine große Liebe zur Musik und begann im Alter von 14 damit sporadisch Musik zu machen. Inspiriert von den US-amerikanischen Rappern erkannte er im Rappen eine Chance der Armut und der Bandenkultur zu entfliehen. Flow betont, dass es nur zwei Möglichkeiten für einen Ausstieg aus der Bandenkultur gäbe, die keine schwerwiegenden Sanktionen nach sich zögen: Entweder müsse man zum Pfingstglauben konvertieren (vgl. Kap. 5. 2.2.) oder eine Karriere als Rap- bzw. Reggetonmusiker einschlagen.

Flows Entscheidung für die Musik brachte aber mitnichten den erwünschten kommerziellen Erfolg. Er schrieb zwar eine Vielzahl von Liedtexten, hatte aber aufgrund seiner sozioökonomischen Marginalität keinen Zugang zu geeignetem Equipment (Computer etc.) um 'Beats zu produzieren' und die Lieder zu vertonen. Um über die Runden zu kommen verdingte er sich in den durch die Marginalsiedlungen der Stadt zirkulierenden Bussen als 'ambulanter Sänger', wo er für Kleingeld seine Eigenkompositionen vorrappte. Um etwaige Missverständnisse auszuräumen und nicht irrtümlicherweise für einen Räuber gehalten zu werden, wies Flow im Vorfeld seiner Rap-Performanzen stets explizit daraufhin, dass er lediglich ein Rapper sei und keine feindseligen Absichten habe. Bei einem dieser Auftritte in einem Bus im Slum *Isla Trinitaria* wurde ein Kombonianermönch auf Flow aufmerksam, der ihn ins *Centro Afro* einlud und ihm anbot dort einige Lieder aufzunehmen. Im Gegenzug musste sich Flow jedoch bereiterklären, sich in afrozentrischer Theologie unterweisen zu lassen und christliche Botschaften in seine Lieder einfließen zu lassen. Flow, der bis dato wenig Affinität zu den verschiedenen christlichen Denominationen aufgewiesen hatte, wollte sich die Chance auf die Produktion eines professionellen Videos nicht entgehen lassen und willigte auf den Vorschlag ein. In der Folge entstanden durch die Kooperation eine Reihe von Videos und Liedern, in denen verschiedene soziale Problematiken der in den Slums lebenden afroecuadorianischen Jugendlichen, wie etwa das Bandenwesen, der Drogenkonsum, Aids,

Teenagerschwangerschaften und Rassismus, thematisiert wurden und dabei mit christlichen, an die Befreiungstheologie angelehnte, Botschaften verknüpft wurden.

Retrospektiv sieht Flow die Kooperation mit dem *Centro Cultural Afroecuatoriano* überaus positiv, da er zum ersten Mal in seinem Leben Musik produzieren und durch verschiedene Auftritte etwas Geld verdienen konnte. Auch im Hinblick auf seine ethnische Selbstidentifikation hinterließ das *Centro Afro* nachhaltigen Einfluss. Denn als Sohn einer *mulata* und eines *mestizos* sei er sich in Bezug auf seine ethnische Identität lange unsicher gewesen. Durch das *Centro Afro* wurde diese Unsicherheit ausgeräumt, weshalb er sich heute dezidiert als *afrodescendiente* bezeichnet: „Früher dachte ich immer, ich sei Mulatte, aber ich habe gelernt, dass ich afrodeszendente bin, ich bin ein Krieger der Afro-Kultur.“²⁴⁹

Durch den Kontakt zum *Centro Afro* entwickelte sich auch sein Interesse für die Rastafari-Bewegung, deren Rhetorik er in Gesprächen gerne bemüht. Mit Vorliebe spricht er etwa von *Mama Africa*, die für ihn ein ideeller Bezugspunkt ist. In Afrika sieht Flow die „Essenz des Lebens“ („*la esencia de la vida*“). Damit verbindet er eine naturverbundene Lebensauffassung, eine angeborene Lebensfreude und die Liebe zu Musik und Tanz. Dies sind nach seinem Dafürhalten typisch afrikanische Attribute, die sich bis heute erhalten hätten und sich auch trotz der *Mestizaje*-Prozesse nach wie vor Bahn brechen würden, wie man an ihm selbst sehen könne. Um seiner Identifikation mit der afroecuadorianischen und der afrokaribischen Kultur Ausdruck zu verleihen und um sich selbst als „noch schwärzer zu fühlen“ („*para sentirme mas negro*“), ließ sich Flow vor einigen Jahren *Dreadlocks* wachsen. Aufgrund der Zusammenarbeit mit dem *Centro Afro*, das ihm die Produktion eines Albums sowie einiger Videos ermöglicht hat, genießt Flow innerhalb der überschaubaren Hip-Hop- und Reggaeszene Guayaquils ein hohes Ansehen. Dies führte dazu, dass vor zwei Jahren eine Gruppe junger Männer aus der mestizischen Mittelschicht an Flow herantrat, um ihn als Leadsänger für ihre Band zu gewinnen. Die drei Männer studieren an der Universität und sind alle Anhänger der karibischen *Dancehall*-Musik. Flow gilt innerhalb der Gruppe als eine ‚Ikone‘ mit ‚authentischer Ghettoerfahrung‘ und *street credibility*. Diese Erfahrungen lässt er in seine Texte einfließen, was seine mestizischen Bekannten aus der Mittelschicht, die selbst einen extrem unterschiedlichen Erfahrungshintergrund aufweisen und noch nie selbst einen Slum betreten haben, sehr fasziniert. Flow singt vom alltäglichen Rassismus in Guayaquil, von familiären Problemen und von *afrodescendientes*, die sich für ihr ‚Schwarzsein‘ schämen. Einer seiner Refrains lautet: „Öffne die Augen, sei Realist; eine schwangere Mutter die

²⁴⁹ Span. Orig.: „*Antes pensé que soy mulato, pero aprendí que soy afrodescendiente, soy guerrero de la cultura afro.*“

arbeiten muss, ein Vater, der seinem Sohn den Nachnamen verweigert; ein Schwarzer, der seine eigne Rasse ablehnt.“²⁵⁰

Durch seinen relativen musikalischen Erfolg suchen inzwischen auch Angehörige der oberen Mittelschicht Kontakt zu Flow, die in ihm ebenfalls eine authentische Personifikation der 'Ghettokultur' zu sehen scheinen. Vor kurzem nahm der auf urbane Populärkultur spezialisierte Dozent José Costa von der prestigeträchtigen *Universidad Católica* Kontakt zu Flow auf und bat ihn darum, ihn bei der Organisation eines Hip-Hop Events im Slum *Isla Trinitaria* zu unterstützen. José Costa brachte zu dem Konzert einige Bekannte aus dem reichen Norden Guayaquils mit, die zum ersten Mal in ihrem Leben eine Marginalsiedlung betraten, wie Flow überrascht kommentiert:

„(...) *Es kam José Costa mit einigen Leuten aus Urdesa, Alborada und la Puntilla*²⁵¹ *ins Ghetto,*²⁵² *also in die Isla Isla.*²⁵³ *Kannst du glauben, dass diese Leute gesagt haben, dass sie sich nie im Leben vorstellen konnten, dass es solche Viertel wirklich gibt.*“²⁵⁴

Rückblickend erwies sich der Kontakt zu José Costa und seinen Bekannte jedoch als überaus ernüchternd. Flow beschwerte sich mir gegenüber, dass er von den Veranstaltern übervorteilt, und mit einem 'Hungerlohn' abgespeist worden sei. Letztlich hätten sich die „*blancos*“ aus dem Norden nur seine Kontakte zur Hip-Hop-Szene in den Slums zunutze machen wollen, um eine 'authentische', aber dennoch ungefährliche 'Ghetto-Erfahrung' machen zu können.

Das Beispiel '*lirica oscura*' zeigt, dass das *Centro Afro* jüngst auch die „*cultural flows*“ (vgl. Appadurai 1996) der '*global black culture*' in seine Identitätspolitik integriert, um dadurch junge afrodeszendente Männer anzusprechen, die wie im Falle Flows die ethnoreligiöse Botschaft der Kombonianer in ihre Musik einfließen lassen sollen, um dadurch auch eine jüngere, männliche Zielgruppe mit ihrer ethnoreligiösen Botschaft anzusprechen. Aus der Sicht Flows ging diese Rechnung auf, da er durch die Förderung durch das *Centro Afro* innerhalb von Guayaquil seinen 'Marktwert' als Künstler steigern konnte. Die Sicht des *Centro Afro* ist diesbezüglich etwas ambivalent. *Hermano Abel* erklärte mir, dass er zwar froh

²⁵⁰ *Span. Orig.:* „*Abre tus ojos que seas realista, una madre embarazada que trabaja, un padre que a su hijo el apellido niega, un negro que a la (propia. M.F.) raza rechaza.*“

²⁵¹ *Urdesa, Alborada* und *Puntilla* zählen zu den reichsten und prestigeträchtigen Stadtvierteln Guayaquils in den fast ausschließlich weiße Angehörige der oberen Mittelschicht sowie der Oberschicht leben (vgl. Kap. 4.2.).

²⁵² Flow und andere in den Marginalsiedlungen lebenden Musiker bezeichnen die Slums in Guayaquil als „Ghettos“ („*gueto*“).

²⁵³ Mit *Isla* ist das Slum *Isla Trinitaria* im Süden Guayaquils gemeint.

²⁵⁴ *Span. Orig.:* „(...) *había llegado José Costa con un poco de gente de Urdesa, de Alborada, Puntilla, al Gueto, a la Isla tu puedes creer que esas personas dicen que ellos nunca en su vida habían imaginado que existían barrios como los de allá.*“

sei, dass Flow als Rapper und Reaggasänger reüssiere, jedoch sieht er Flows Engagement in der mestizischen Studentenband kritisch, da er befürchtet, dass Flow dadurch die 'eigentliche' Zielgruppe des *Centro Afro*, nämlich die schwarzen Jugendliche aus den Marginalsiedlungen aus den Augen verliere.

5.1.8 *Black Power a la Ecuatoriana: Synthetisierende Reflexionen*

Resümierend sollen nun einige wesentliche Aspekte der 'schwarzen' Identitätspolitik des *Centro Cultural Afroecuatoriano* zusammengeführt werden.

Die religiöse und ethno-politische Identitätspolitik des *Centro Afro* erscheint geradezu wie ein idealtypisches Beispiel für J. Laurant Matorys Konzept der Dialogizität (vgl. Kap. 1. 3.). Der Fall führt vor Augen, wie durch die Fusion differenter transnationaler „*cultural flows*“ (vgl. Appadurai 1996), wie die (afrikanische und lateinamerikanische) Befreiungstheologie, die sozialwissenschaftlichen und populären Diskurse über die afrikanische Diaspora und afrikanische *Survivals*, und die Kooperation afrikanischer, afroecuadorianischer und europäischer Akteurinnen und Akteure, 'neue' anti-hegemoniale Subjektpositionen konstruiert werden, bei denen die Resignifikation des Signifikanten *negro/-a*, im Mittelpunkt steht. Die koloniale Kategorie *negro/-a* wird von den Akteuren dabei nicht grundsätzlich infrage gestellt oder gar dekonstruiert, sondern umkodiert und mit positivem Inhalt gefüllt. Den afroesmeraldenischen Kulturpraktiken wird dabei durch die transnational operierenden Akteurinnen und Akteure des Kombonianerordens nicht nur eine religiöse Legitimation verliehen; denn durch die konzeptionelle Verknüpfung der 'afroecuadorianischen Kultur' mit Afrika und dem *Black Atlantic* verliert diese darüber hinaus das von der mestizischen Mehrheitsgesellschaft zugewiesene Stigma der Provinzialität und Ruralität, und wird aus emischer Sicht zum Bestandteil einer kosmopolitischen '*black culture*'.

Für die afroecuadorianischen Akteurinnen und Akteure ergeben sich daraus unterschiedliche Formen des *Empowerment*. Während bei einigen die religiöse Dimension des Engagements im Vordergrund steht, forcieren vor allem jüngere Mitglieder eher eine Stärkung der kollektiven politischen Handlungsfähigkeit der *afrodescendientes* oder im Fall des Hip-Hop-Projektes *lirica oscura* ein kulturelles *Empowerment* durch die Aneignung der '*global black culture*'. Für die schwarzen Frauen spielt neben der Resignifikation des 'Schwarzseins' und der afroecuadorianischen Kulturpraktiken auch der emanzipatorische Aspekt eine wichtige Rolle, denn das ethnoreligiöse Engagement erlaubt ihnen, die vom mestizischen und afroecuadorianischen Machismo bereitgestellten Subjektpositionen zu unterlaufen, und diesen selbstermächtigende und emanzipierte Positionen entgegenzusetzen.

Wie aus den obigen Ausführungen hervorging, spielt der Körper bei den anti-hegemonialen Subjektpositionen der Aktivistinnen und Aktivisten in zweifacher Hinsicht eine zentrale Rolle: Einerseits fungiert der Körper als Instrument und Träger von Körperpolitiken mit denen das hegemoniale *Blanqueamiento* performativ infrage gestellt wird, andererseits erachten viele Akteurinnen und Akteure den Körper auch als 'Ursprung' der '*cultura negra*', d.h. sie sehen in afroecuadorianischen Kulturpraktiken den Ausdruck einer kollektiven biologischen Disposition („Wir haben den Rhythmus im Blut.“).²⁵⁵ Anders als es poststrukturalistisch orientierte Beobachter - wie ich - gerne hätten, sehen die Akteurinnen und Akteure in lasziven Tanzauftritten im Leopardenkostüm weniger eine problematische Reproduktion rassistischer Stereotype, als vielmehr einen authentischen Ausdruck ihres *gespürten* 'Schwarzseins'.

Postkoloniale Theoretiker wie Stuart Hall sehen in dieser Essentialisierung des 'Schwarzseins' die Gefahr einer Ontologisierung von Differenz. Laut Hall naturalisiere und enthistorisiere der Essentialismus die Differenz, weshalb dieser letztlich innerhalb der Logik rassistischer Diskurse operiere, da Historisch-Kulturelles mit Natürlich-Biologischem verwechselt werde. Der Signifikant 'schwarz' würde dadurch außerhalb von Geschichte und Veränderung gesetzt, so wie es auch mit der Kategorie Geschlecht geschehen sei (Hall 2000: 106f.). Nach meinem Dafürhalten trägt Stuart Hall jedoch der leiblich spürbaren Verkörperung 'schwarzer Identität' nicht ausreichend Rechnung. Diese leiblich-spürbare Dimension spielt bei der 'Essentialisierung des Schwarzseins' (zumindest in Guayaquil) eine zentrale Rolle und ist meines Erachtens daher der Schlüssel zum Verständnis der Persistenz 'rassistischen Denkens' in Ecuador: Bei der für 'Rasse'-Diskurse charakteristischen Verknüpfung von kulturellen *und* biologischen Attributen handelt es sich eben nicht nur um eine Fremdbeschreibung der rassistischen Mehrheitsgesellschaft, sondern auch um eine affirmative Selbstbeschreibung der schwarze Akteurinnen und Akteure selbst, die ihre Plausibilität gerade aus der leiblichen Erfahrung des Schwarzseins bezieht. Das 'rassistische Wissen', das die *afrodescendientes* leiblich spüren (z.B. als Disposition zum Tanzen), ist im Sinne Halls zweifellos ein historisch-kulturelles Konstrukt. Nichtsdestotrotz *spüren* die Akteurinnen und Akteure eben dieses 'rassistische Wissen' und plausibilisieren und reproduzieren es dadurch. Um also die Persistenz des 'Rasse-Diskurses' zu verstehen, muss dem '*racial embodiment*' der Akteurinnen und Akteure Rechnung getragen werden, die das 'rassistische Wissen' somatisiert haben, und es dadurch für sich selbst und nicht-schwarze Personen verkörpern. Durch die von den *afrodescendientes* perzipierte leiblich-körperliche

²⁵⁵ Span. Orig.: „Llevamos el ritmo en la sangre.“

Verankerung 'schwarzer Kultur' erscheint diesen selbst das kulturell konstruierte 'rassische Wissen' als naturgegeben, eben weil sie es leiblich spüren.

Aus kritisch-postkolonialer Perspektive könnte dieses Phänomen als Verinnerlichung des 'rassistischen Wissens des Westens' durch die *rassifizierten* Subjekte gedeutet werden, durch das sich schwarze Menschen selbst als 'Andere' wahrnehmen. Im Relevanzsystem des sich etablierenden Multikulturalismus sehen die Betroffenen dies jedoch nicht als Somatisierung kolonialer Machtverhältnisse, wie dies postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker zu tun pflegen, sondern als Möglichkeit des *Selfempowerment* und Infragestellung der hegemonialen *Mestizaje*-Ideologie.

Bei einer leibphänomenologischen Betrachtungsweise, wie sie bereits im Kap. 4.4 angedeutet wurde, erscheint die *black culture* in einem neuen Licht. Die schwarzkodierte Praktiken der *black culture* können aus Sicht einer leibbasierten *Rassifizierungstheorie* als *gegenhegemoniale Atmosphären der Weite* gedeutet werden, die eine temporäre Befreiung vom 'leiblichen Leiden an der rassistischen Gesellschaft' bewerkstelligen. Tanz, Musik und religiöse Rituale stellen diesbezüglich geradezu *Atmosphären der Weite* par excellence dar, da sie die Bildung von überindividuellen Ad-hoc-Leibern ermöglichen. Diese *Einleibungsprozesse*, die aus Sicht der Neophänomenologie bei der Herstellung von Kollektivität eine herausragende Rolle spielen, ermöglichen es den *afrodescendientes*, sich auf positive Weise 'schwarz' zu fühlen (vgl. Kap. 5.1).²⁵⁶

Der performative Vollzug dieser Praktiken wird von vielen afrodeszendenten Kindern durch regelmäßige mimetische Nachahmung der Erwachsenen schon seit der frühen Kindheit erlernt und führt so zu einer Somatisierung dieses Bewegungswissens. Dieses geht also buchstäblich in Fleisch und Blut über und wird dadurch zu einer *leiblichen Disposition*.²⁵⁷

Wie im folgenden Abschnitt anhand des pfingstlerischen Feldes gezeigt wird, spielt auch dort das '*racial embodiment*' des 'Schwarzseins' bei den *Selfempowerment*-Strategien der afrodeszendenten Pfingstgläubigen eine wichtige Rolle.

²⁵⁶ Die Aktivistin und Marimba-Lehrerin Marita, bringt das befreiende Gefühl der Weite, das sich beim Marimba-Tanzen einstellt, in folgender Passage auf den Punkt:

"La marimba es la parte más emocionante (de mi cultura M.F.), cuando estoy con coraje, bailo marimba, me desestreso. Cuando bailo marimba es como si estuviera en otro mundo, no creo en nadie, siento una libertad, una pasión, una emoción, me puedo, me puedo solo con el baile y yo le transmito a la otra persona como me siento de alegre, los problemas como que como que hacen una barrera y se ponen atrás, me siento cuando estamos bailando (...) como toda light para que me pueda entender: relajada, alegre, espontánea."

²⁵⁷ Dies zeigt sich an Aussagen wie: „Nosotros, los negros, llevamos el baile en la sangre“.

5.2 „Gott hat keine Farbe“: Afrodescendientes im pfingstlerischen Feld

In diesem Abschnitt sollen afroecuadorianische Akteurinnen und Akteure im Feld der Pfingstbewegung²⁵⁸ näher in den Blick genommen werden. Es soll untersucht werden, inwieweit die vom Pfingstglauben bereitgestellten Diskurse und Praktiken²⁵⁹ es schwarzen Pfingstlerinnen und Pfingstlern ermöglichen, spezifisch religiöse Formen der *agency* auszuüben, durch die sie in die Lage versetzt werden ihrem von multiplen Marginalisierungen geprägten Alltagsleben einen subjektiven Sinn zu verleihen. Dabei wird gezeigt, dass der Pfingstglaube mit seiner Propagierung einer transethnischen *'identidad cristiana'*²⁶⁰ in doktrinärer Hinsicht im scharfen Gegensatz zu den ethnisch-partikularistischen Identitätspolitiken des *Centro Cultural Afroecuadoriano* steht. Ferner wird illustriert, dass gerade in dieser *'Nicht-Anrufung'* *'rassischer'* Identität für einige afrodescendente Pfingstgläubige ein wesentlicher Aspekt der Attraktivität des Pfingstglaubens liegt. Trotz des Ausblendens ethnischer Partikularidentitäten spielen bei der konkreten Aneignung pfingstlerischer Subjektpositionen *rassifizierte* Vorstellungen bisweilen doch eine wichtige Rolle, denn wie gezeigt wird, dienen einigen Akteurinnen und Akteuren gerade mit *'Schwarzsein'* assoziierte Attribute als Ressource für die Akkumulation religiösen Kapitals.²⁶¹ Bevor nun näher auf die Perspektiven der schwarzen Pfingstler/-innen eingegangen wird, sollen zunächst kursorisch jene Aspekte des sozialwissenschaftlichen Diskurses über die Pfingstbewegung erörtert werden, die mir für das bessere Verständnis des pentekostalen Feldes in Guayaquil von zentraler Bedeutung erscheinen.

In den Sozialwissenschaften herrscht Konsens darüber, dass die Pfingstbewegung die im 21. Jahrhundert global am stärksten expandierende christliche Denomination ist (vgl. Robbins 2004; 2009; Martin 2001; Chestnut 2007; Meyer 2010; 2012). Als Gründe für die Attraktivität des Pfingstglaubens identifiziert die Ethnologin Birgit Meyer vor allem deren „*transposable*

²⁵⁸ Im deutschsprachigen Diskurs über die Pfingstbewegung werden mittlerweile *'Pfingstglaube'* und *'Pentekostalismus'* bzw. bei der adjektivischen Verwendung *'pfingstlerisch'* und *'pentekostal'* als Synonyme verwendet. Dies wird auch im weiteren Verlauf der Arbeit so gehandhabt (vgl. Rethmann/Keßler 2012).

²⁵⁹ In theologischer Hinsicht weist der Pfingstglaube große Ähnlichkeit zum christlichen Fundamentalismus auf. Auch beim Pfingstglauben stehen eine wörtliche Bibelauslegung und ein rigider Moralismus im Mittelpunkt. Hinsichtlich der rituellen Praxis gibt es jedoch einen großen Unterschied, denn der Pentekostalismus zeichnet sich durch die Praxis der *'Geistgaben'* aus, die von fundamentalistischen Denominationen desavouiert werden. Als wichtige *'Geistgaben'* gelten die Glossolie (Zungenrede), die Prophetie und die Geistheilung. Aus der Betonung dieser *'Geistgaben'* resultiert eine besonders enthusiastische, mitunter ekstatische, Glaubenspraxis (vgl. Robbins 2004; 2009; Chestnut 2007; Bergunder 2005; Graf 2007).

²⁶⁰ Viele Pfingstgläubige bezeichnen sich explizit nicht als *'pentecostales'*, sondern als *'cristianas/-os protestantes'* bzw. *'evangelicos/-as'*. Da sie jedoch an die für den Pfingstglauben charakteristischen *'Geistgaben'* glauben, werden sie von mir der Pfingstbewegung zugeordnet und im Folgenden als Pfingstler/-innen bezeichnet.

²⁶¹ Mit religiösen Kapital sind sowohl soziale Kontakte und Netzwerke, als auch religiöse Erfahrungen und religiöses Wissen gemeint (vgl. Pickel 2011: 209).

message“ (Meyer 2010: 742) sowie die „*portable practices*“ (ebd.),²⁶² welche sich den jeweils spezifischen lokalen Kontexten flexibel anpassen. Viele, vor allem aus soziologischer Warte verfasste Studien, nehmen eine Webersche Perspektive²⁶³ ein und heben auf die Kompatibilität zwischen pfingstlerischem Ethos und neoliberalen Kapitalismus ab (vgl. Martin 1993; 2001). Diese Studien konstatieren, dass das globale neoliberale Regime im *Global South* zu einem tiefgreifenden „*institutional deficit*“ (Robbins 2009: 55), d.h. zu einer Erosion sozialer, kultureller und politischer Institutionen geführt habe. Dieses institutionelle Vakuum werde in jüngerer Zeit verstärkt von Pfingstkirchen gefüllt, die den Gläubigen soziale Kohäsion und darüber hinaus einen mit dem Neoliberalismus kompatiblen, auf Selbstdisziplinierung abzielenden, Habitus biete (vgl. Robbins 2004; 2009).

Birgit Meyer kritisiert diese Engführung auf einen neoliberalen, kapitalistischen Habitus als eine kognitivistische Verkürzung der sozialwissenschaftlichen Protestantismusforschung, bei der ein fundamentaler Aspekt des Pfingstglaubens, nämlich seine sinnlich-ästhetische²⁶⁴ Dimension, aus dem Blick gerate (Meyer 2010: 745). Der Körper sei jedoch im Pfingstglauben von zentraler Bedeutung, denn er gilt als der Ort, an dem sich die Macht des ‚Heiligen Geistes‘ manifestiere (Meyer 2012: 25). Meyer spricht in diesem Zusammenhang vom „*sensational appeal*“ (Meyer 2010: 745) des Pfingstglaubens und hebt dabei bewusst auf die doppelte Bedeutung des englischen Adjektivs ‚*sensational*‘ als sinnlich erfahrbar und spektakulär ab.

Um zu einem adäquaten Verständnis pfingstlerischer Praxis in Afro-Guayaquil zu gelangen, plädiere ich für eine Kombination des Weberischen Ansatzes mit einer Perspektive, welche auch die sinnlich-ästhetische Dimension des Pfingstglaubens berücksichtigt. Zweifellos spielt die Aussicht auf sozioökonomischen Aufstieg durch die Adaption eines kapitalismusaffinen Habitus auch bei afroecuadorianischen Gläubigen eine wichtige Rolle. Wie aufgezeigt wird, kommt aber auch der körperlichen Dimension des Glaubens gerade in den Augen schwarzer Pfingstler/-innen eine enorme Bedeutung zu. Bisweilen kommt es sogar zu einer Verquickung *rassifizierter* Vorstellungen bezüglich der Körperlichkeit schwarzer Menschen und der leiblich-körperlichen Dimension des Pfingstglaubens.

²⁶² Damit sind die ‚Geistgaben‘ der Glossolie, Prophetie und Geistheilung gemeint (vgl. Bergunder 2005; Graf 2006).

²⁶³ Damit ist Max Webers berühmte Protestantismus-These gemeint, wie er sie in seinem berühmten Werk ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus‘ (1934) entwickelt. Dort weist er eine Kompatibilität zwischen der protestantisch-calvinistischen Ethik und dem kapitalistischen Wirtschaften nach.

²⁶⁴ Gemeint ist hierbei ein breites Verständnis von Ästhetik im Sinne der kulturwissenschaftlichen Religionsästhetik, welche die sinnliche Seite der Religionen erkunden will. Dazu gehören die Erforschung der menschlichen Wahrnehmung und des Körpers, sowie die materiellen und visuellen Aspekte der Religionen, wie sie in rituellen Settings oder in den religiösen Alltagswelten zum Ausdruck kommen (vgl. Koch 2004; 2007).

Wie aufgezeigt werden soll, stellt das pentekostale Setting für afrodeszendente Akteurinnen und Akteure ein Handlungsfeld dar, das es ihnen ermöglicht, gerade wegen ihres 'Schwarzseins' Formen der *agency* auszuüben, die ihnen im außerreligiösen Bereich zumeist verwehrt bleiben. Der Pfingstglaube kann deshalb als ein Vehikel des '*black selfempowerment*' gedeutet werden, das sowohl den (wenn auch nur partiellen und temporären) Ausstieg aus den alltäglichen rassistischen Diskriminierungen der mestizischen Mehrheitsgesellschaft gestattet, als auch die Möglichkeit sozialer Anerkennung und religiöser Autorität innerhalb der Kongregation bereithält.

5.2.1 *Iglesia La Linda: Pfingstlerische Glaubenspraxis*

Bevor nun auf die Perspektiven der afrodeszendenten Pfingstler/-innen eingegangen wird, soll zunächst das religiöse Setting skizziert werden. Anschließend wird die Glaubenspraxis der *Iglesia La-Linda* anhand einer ethnographischen Skizze eines Sonntagsgottesdienstes exemplarisch dargestellt. Dieses Vorgehen erscheint notwendig, da dadurch ein Eindruck der ästhetischen Attraktivität der pfingstlerischen Glaubenspraxis vermittelt wird und darüber hinaus aufgezeigt werden kann, dass das 'Schwarzsein' in den 'offiziellen' religiösen Diskursen und Praktiken der Kongregation *nicht* explizit thematisiert wird.

Ebenso, wie in vielen anderen Städten und Regionen des '*Global South*', vollzog sich auch in Guayaquil in den letzten beiden Dekaden eine rasante Ausdifferenzierung des religiösen Feldes.²⁶⁵ Vor allem in den Marginalsiedlungen boomen religiöse Gemeinschaften verschiedener christlicher Denominationen. Allein im Viertel *Gusamo Norte* gab es zur Zeit meiner Feldforschungsaufenthalte ganz in der Nähe meines Wohnhauses eine große, repräsentative Mormonenkirche, einen *templo* der Zeugen Jehovas, eine katholische Kirche, sowie eine Vielzahl von Pfingstkirchen. Mir fiel auf, dass das religiöse Angebot der *mormones*, *testigos de jehová* und der *iglesia católica* die in der Gegend lebenden *afrodescendientes* nur in einem sehr beschränkten Ausmaß anzusprechen schien, da diese in den betreffenden Kongregationen nur eine kleine Minderheit darstellten. Die Pfingstkirchen schienen hingegen eine besondere Attraktivität auf die schwarze Bevölkerung des Viertels auszuüben, denn dort war der Anteil an Afroecuadorianerinnen und Afroecuadorianern überdurchschnittlich hoch. Mein afroecuadorianischer Bekannter Nevil, der selbst seit über fünfzehn Jahren Mitglied der *La Linda*-Kongregation ist, forderte mich deshalb eindringlich

²⁶⁵ Hinsichtlich der Ausdifferenzierung des religiösen Feldes in Ecuador gibt es leider keine Literatur. Lediglich Chestnut (2007) geht in seiner Studie zur religiösen Situation in Lateinamerika an einigen Stellen auch auf die Lage in Ecuador ein.

dazu auf seine Kirche zu besuchen, da dies nicht nur für mein 'Seelenheil' gut sei, sondern ich darüber hinaus einige seiner schwarzen *hermanos*²⁶⁶ und *hermanas* kennenlernen könne: „Begleite mich in die Kirche, da gibt es jede Menge Schwarze.“ („*Acompáñame a la iglesia, hay hartos negros.*“)

Die *La Linda*-Pfingstkirche befindet sich in der Marginalsiedlung *Guasmo Norte* im Süden Guayaquils und stellt hinsichtlich Mitgliederzahl und Architektur die größte Kirche im näheren Umkreis dar. Die Kirche gehört zu den *Assemblies of God*, der weltweit größten pfingstlerischen Denomination.²⁶⁷ Hinsichtlich der ethnischen Zusammensetzung der Kongregation bilden die *mestizos/-as* die Mehrheit. Dreiunddreißig der ca. 150 Mitglieder²⁶⁸ sind *afrodescendientes*. Es fällt jedoch auf, dass die Führungsgruppe²⁶⁹ („*los lideres de la iglesia*“) überwiegend aus afroecuadorianischen Männern besteht: Zwei der vier 'ancianos' („*Ältesten*“) sind Afroecuadorianer. Bei der Gruppe die für die 'Loblieder' (*ministerio de alabanza*) zuständig ist, sind abgesehen vom mestizischen Gitarristen alle Mitglieder Schwarze.

Die hohe Mitgliederzahl und die daraus resultierende relativ gute finanzielle Ausstattung²⁷⁰ der Kongregation, schlägt sich in der Architektur des Kirchengebäudes nieder. Während alle mir bekannten Pfingstkirchen des Viertels einstöckig sind und den umliegenden Wohnhäusern hinsichtlich Größe und Bauweise gleichen, handelt es sich bei der Kirche *La Linda* um ein großes, dreistöckiges Gebäude, das sich von der Umgebung optisch abhebt. Die in ihrer Bauweise schlicht und funktional gehaltene Kirche fällt jedoch nicht nur wegen ihrer schieren Größe auf, sondern auch wegen ihrem strahlend weißen Putz, der in einer Umgebung unverputzter Häuser und Holzhütten geradezu ins Auge sticht. In den beiden unteren Etagen der Kirche befinden sich die Räumlichkeiten für die Sonntagsschule, ein Bad sowie eine rudimentär eingerichtete Küche. Im dritten Stock ist der *salón de cultos*, in dem die Gottesdienste stattfinden und der für über 200 Personen Platz bietet.

Während meines Feldforschungsaufenthaltes besuchte²⁷¹ ich regelmäßig mit meinem afroecuadorianischen Bekannten Nevil die Sonntagsgottesdienste, die um 9:15 Uhr beginnen

²⁶⁶ Alle Mitglieder der Kongregation, die sich selbst als *cristiano evangelico* bzw. *cristiana evangelica* bezeichnen, sprechen sich in der Regel untereinander mit *hermano* bzw. *hermana* an.

²⁶⁷ Die *Assemblies of God* sind mit weit über 230.000 Kirchen in über 190 Ländern vertreten (vgl. Jenkins 2002).

²⁶⁸ Die Mitgliederzahl schwankt, weil es ständig zu Austritten, Neu- und Wiedereintritten kommt.

²⁶⁹ Die *ancianos* ('die Ältesten') gehören zur Führungsriege der Kongregation und zeichnen sich aus pfingstlerischer Sicht durch besondere „Glaubensreife“ („*una fe madura*“) aus.

²⁷⁰ Die Gläubigen sind dazu angehalten den *diezmó*, also zehn Prozent ihres Einkommens, an die Gemeinde abzuführen.

²⁷¹ Bei meinem ersten Besuch hielten mich die Anwesenden für einen US-amerikanischen Missionar der *Assemblies of God* und begrüßten mich entsprechend begeistert. Als ich entgegenete ein Ethnologe aus Deutschland zu sein, minderte dies ihre Begeisterung jedoch kaum, da sie ebenso wie Nevil davon überzeugt waren, dass Gott mich zu ihnen geschickt habe.

und für die Gläubigen den Höhepunkt der Woche darstellen. Im Folgenden sollen exemplarisch einige ethnographische Impressionen dieser Sonntagsgottesdienste geschildert werden.²⁷²

Mein afroecuadorianischer Bekannter Nevil und ich betraten die Kirche zumeist um 9:00 Uhr. Zu diesem Zeitpunkt war der *salón de cultos* meist zu etwa einem Viertel gefüllt. Die meisten Anwesenden lauschten vor dem offiziellen Gottesdienstbeginn stets aufmerksam der lautstarken Bibelexegese der Mestizin Marta (48). Dabei äußerten sie ihre Zustimmung zu Martas Ausführungen mit leidenschaftlichen, emphatischen „*Amen*“ Rufen.²⁷³ Rechts hinter der Exegetin saß stets der auffällig elegant gekleidete Afroecuadorianer Juan (40), der in seinen extravaganten Anzügen den *Sapeurs* aus der Republik Kongo glich. Nachdem die Mestizin ihre exegetischen Erläuterungen beendet hatte, ergriff meist Juan noch für ein paar Minuten das Wort, während sich die Kirche allmählich füllte. Um etwa 9:15 Uhr waren meist schon über 100 Personen anwesend.²⁷⁴ Zu diesem Zeitpunkt gingen für gewöhnlich die Musiker (Keyboarder, Schlagzeuger und Gitarrist) und Sänger auf die Bühne, und nahmen ihre Instrumente in die Hand.²⁷⁵ Die Loblieder, die sog. ‚*alabanzas*‘, begannen in der Regel als Gebete, in denen der schwarze Sänger Pedro Gott für dessen Taten und die Segnungen („*bendiciones*“) der Gemeindemitglieder dankte und dabei musikalisch nur von der Gitarre begleitet wurde. Die Gläubigen nahmen während dieser Phase unterschiedliche Positionen ein: Manche blieben in gebückter Haltung auf den Plastikstühlen sitzen, schlossen die Augen und legten den Kopf in die Hände, wobei die Ellenbogen auf die Knie gestützt waren. Einige knieten sich auf den Boden und stützten den Oberkörper auf dem Stuhl ab, wobei auch sie das Gesicht in die Hände legten. Mehrere Personen begaben sich nach vorne zum Bereich des *pulpito* (Rednerpult), wo sie sich hinknieten und ihren Oberkörper auf die Bühne legten. Die Mehrheit der Gläubigen blieb jedoch stehen und streckte die beiden Arme (manche auch nur den rechten Arm) mit geöffneten Händen nach oben. Der schwarze Sänger Pedro war ebenso

²⁷² Die Gottesdienste finden dreimal in der Woche statt, wobei die Sonntagsgottesdienste stets wesentlich länger dauern und besser besucht sind, als die *cultos* unter der Woche. Zusätzlich gibt es einmal pro Woche die sogenannten *discipulados*. Hierbei handelt es sich um kleine Gruppen (*celulas*) von Gemeindemitgliedern, die sich in den Privathäusern eines der Mitglieder treffen, und dort gemeinsam die Bibel lesen und deuten. Hinsichtlich Alter, Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit sind diese *celulas* sehr heterogen. Der Pastor achtet jedoch darauf, dass die Leitung dieser *celulas* einem(r) erfahrenen Pfingstler(in) obliegt, der bzw. die sich durch eine entsprechende „Reife im Glauben“ („*que tenga una fe madura*“) auszeichnet.

²⁷³ Die Bibelexegese im Vorfeld des Gottesdienstes ist eine feste Tradition und wird in der Regel von Gläubigen vorgenommen, denen das „*don de la palabra*“ zugeschrieben wird.

²⁷⁴ Fast alle Anwesenden waren dabei stets in ihrem besten Sonntagsgewand gekleidet: die Männer trugen mehrheitlich Hemd, Hose und trotz der Hitze zum Teil auch Sakkos. Die Frauen trugen mehrheitlich lange Kleider. Nevil erklärte mir, dass der Kleiderkodex in seiner Gemeinde nicht so rigide sei wie in vielen anderen („*no somos tan puritanos como otras congregaciones*“), denn für Frauen seien auch Hosen erlaubt. Die meisten Frauen würden es dennoch vorziehen beim Sonntagsgottesdienst Kleider zu tragen.

²⁷⁵ Die Musiker die das *ministerio de alabanza* bilden sind ausschließlich Männer. Der Keyboarder, der Schlagzeuger und ein Sänger sind Afroecuadorianer.

wie die Mehrheit der Gläubigen von Minute zu Minute zunehmend stärker ergriffen. Mein Begleiter Nevil sowie viele andere *hermanas/-os* begannen in Zungen zu reden, was vorübergehend zu einer ausgesprochen dissonanten Geräuschkulisse führte. Nach etwa 20 Minuten eher besinnlicher Gitarren- und Keyboardmusik setzten auch der Schlagzeuger und der Bassist ein, sodass sich die Musik zunehmend beschleunigte und in Richtung *rock cristiano*²⁷⁶ verwandelte. Die Gläubigen begannen nun zu klatschen und wippten ausgelassen auf den Beinen hin und her. Einige begannen zu tanzen.²⁷⁷ Die sehr einfach gehaltenen Texte bestanden größtenteils aus Refrains wie „*Dios es todo amor*“ oder „*Dios todo poderoso*“.²⁷⁸ Die *alabanzas* waren stets sehr ausgelassen und von Euphorie und Enthusiasmus geprägt. Bei einigen Gläubigen stellten sich bisweilen ekstatische Zustände ein. So tanzte mein Freund Nevil während der Lobgesänge oftmals im Kreis. Dabei streckte er seine rechte Faust in die Höhe und weinte vor Freude. Nur wenige Meter von uns war meist Nevils Schwägerin. Jacelin ist eine 55-jährige Afroecuadorianerin, die stets mit geschlossenen Augen tanzte und dabei regelmäßig Gefahr lief umzufallen. Nevil erklärte mir, dass seine Schwägerin in diesen Momenten stets besonders stark vom Heiligen Geist ergriffen werde. Aus diesem Grund habe der Pastor einen *hermano* abgestellt, der während der *alabanzas* stets darauf aufpasse, dass sie nicht umfalle.

Nach etwa 30-40 Minuten *alabanzas* ging in der Regel Pastor Wellington, ein 55-jähriger kleiner, kräftig gebauter und elegant gekleideter *mestizo* nach vorne und stellte sich ans Pult. In der Mitte des Raumes, etwa 5 Meter vor dem Pastor, war an den meisten Sonntagen eine auf den Pastor gerichtete Kamera postiert, da die Predigten regelmäßig im lokalen Fernsehen ausgestrahlt werden. Bevor er mit den Predigten begann, hieß Pastor Wellington stets die Neuankömmlinge willkommen. Inhaltlich adressierte der Pastor in seinen Predigten meist alltägliche sozioökonomische Probleme, denen er eine religiöse Wendung gab, und die nur durch den Pfingstglauben überwunden werden könnten. Immer wiederkehrende Themen waren dabei die häusliche Gewalt gegen Frauen, Drogen- und Alkoholkonsum, Promiskuität, sozioökonomische Marginalisierung sowie die 'Irrlehren' des Katholizismus. Sämtliche Problematiken wurden dabei stets auf das Wirken des Teufels zurückgeführt, dem die Mehrheit der ecuadorianischen Gesellschaft anheimgefallen sei. Auch die Diskriminierung aufgrund des Wohnortes griff der Pastor mehrmals in seinen Predigten auf.²⁷⁹

²⁷⁶ Als *rock cristiano* wird in Guayaquil Rockmusik mit christlichen Inhalten bezeichnet.

²⁷⁷ Bei dem neben mir tanzenden Nevil waren meist Salsa-Grundschnitte zu erkennen.

²⁷⁸ Die Lieder waren allen Gläubigen bekannt und wurden stets sehr beschwingt mitgesungen.

²⁷⁹ Er konstatierte dabei, dass es in der Stadt eine mentale und ökonomische Nord-Süd Spaltung gäbe, der zufolge die Menschen im Süden, ähnlich den Landbewohnern aus der Bibelpassage, Bürger zweiter Klasse seien und der Armut und der Delinquenz anheimgefallen seien. Diese Vorurteile des 'Nordens' gegenüber dem

Nach der Predigt sprach der Pastor stets ein Gebet. Die meisten Gläubigen wiederholten allerdings nicht die Worte des Pastors, sondern artikulierten in ihren Gebeten persönliche Anliegen. Auch die Gebetsphase nahm sukzessive eine geradezu ekstatische Dimension an, denn die meisten Gläubigen traten lautstark in ein Zwiegespräch mit Gott und brachen dabei in Tränen aus. Nach dieser ekstatischen Phase beruhigte sich die Atmosphäre allmählich, bis der Pastor schließlich dazu überging auf Organisatorisches hinzuweisen und sich anschließend verabschiedete. Nach dem *culto* blieben die meisten Gläubigen noch einige Zeit im *salón de cultos*, um sich zu unterhalten und gemeinsame religiöse Aktivitäten zu planen.

Die Themen 'Schwarzsein' und rassistische Diskriminierung wurden in den Predigten des Pastors nie explizit erwähnt. Selbst wenn der Pastor auf das Thema der sozioökonomischen und räumlichen Marginalisierung in Guayaquil zu sprechen kam, wurde der virulente anti-schwarze Rassismus nie thematisiert. Als ich den Pastor in einem Gespräch auf das Thema Rassismus ansprach, erläuterte er mir, dass der Rassismus in Guayaquil kein Problem darstelle und das wahre Problem im Klassismus liege.²⁸⁰ Bezüglich eines etwaigen Rassismus innerhalb der Kongregation betonte der Pastor mir gegenüber, dass es in einer „*congregación cristiana*“ keinen Rassismus geben dürfe, da dieser ein Werk des Teufels sei und alle „*hermanos*“ vor Gott gleich seien, unabhängig von Hautfarbe und ethnischer Zugehörigkeit. Alle von mir befragten *afrodescendientes* teilen die Sichtweise des Pastors und betonten mir gegenüber, in der Kongregation bislang keine rassistische Diskriminierung erfahren zu haben. Pedro, ein schwarzer Sänger aus dem *ministerio de alabanza*, wies mich in diesem Kontext auf den hohen Anteil an interethnischen Paarbeziehungen hin, ein Phänomen, das außerhalb von Pfingstkirchen nur sehr selten zu beobachten sei und auf die Überwindung des Rassismus hindeute.²⁸¹ „Innerhalb der Kirchengemeinde wirst du viele gemischte Paare sehen. Schwarze und Mesizen gehen Beziehungen ein. Draußen sieht man das immer noch sehr selten.“²⁸²

'Süden' würden dazu führen, dass viele Bewohner des Südens ein ausgesprochen niedriges Selbstwertgefühl hätten und ihren Wohnort als Stigma wahrnehmen würden. Derartige Vorstellungen seien jedoch nichts weiter als „*ideas diabolicas*“, die vom Teufel implantiert worden seien. Für Gott sei es jedoch vollkommen unerheblich wo man lebe: „*no importa el barrio donde vivas, lo importante es que tengas Dios el creador en tu corazón.*“ Der Pastor insistierte, dass man sich nicht schämen solle in einem armen Viertel zu wohnen. „*La bendición no esta en un sector de la ciudad sino en Dios.*“ Auf diesen Ausspruch reagierte die Kongregation mit einem euphorischen, lautstarken „*Amen*“.

²⁸⁰ Diese Sichtweise wird von vielen meiner mestizischen und weißen Bekannten geteilt.

²⁸¹ In der Tat gibt es in der Kongregation sechs ethnisch gemischte Paare. Leider gibt es bezüglich der interethnischen Paarbeziehungen in Ecuador keinerlei statistische Daten. Ich hatte während meines Forschungsaufenthaltes in der Tat den Eindruck, dass der Anteil an gemischtethnischen Paaren tatsächlich wesentlich höher ist als in nicht-pfingstlerischen Milieus.

²⁸² Span. Orig.: „*Dentro de la iglesia puedes ver muchas parejas mezcladas. Se juntan los negros con los cholos. Fuera eso todavía se ve muy rara vez.*“

Der Kommentar Pedros verweist auf einen wichtigen Aspekt des Pfingstglaubens. Anders als etwa bei den Aktivistinnen und Aktivisten des *Centro Cultural Afroecuatoriano* kommt dem Signifikanten *negro/-a* im offiziellen religiösen Diskurs keine Rolle zu. Da der Rassismus als sündhaft angesehen wird, sind 'rassistische Anrufungen' innerhalb der Kongregation verboten. Dieses 'Veränderungsverbot' wird von vielen *afrodescendientes* als Erleichterung erfahren, da sie im pfingstlerischen Kontext, im Gegensatz zur außerreligiösen Alltagswelt, nicht in der Subjektposition der(s) 'rassisch Anderen' verortet werden.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen zur Glaubenspraxis und der kongregationalen Struktur der *La Linda*-Kongregation soll im Folgenden auf die Perspektive einiger afrodeszendenter Akteurinnen und Akteure eingegangen und aufgezeigt werden, welche Formen des *Empowerment* sich für diese aus dem Pfingstglauben ergeben.

5.2.2 Machismo überwinden: Weibliche Perspektiven auf Konversion

Ebenso wie das ethnoreligiöse Engagement beim *Centro Cultural Afroecuatoriano* bietet auch der Pfingstglaube für afroecuadorianische Frauen die Möglichkeit sich dem Zugriff des Machismo zu entziehen und diesen aus einer religiösen Perspektive dezidiert in Frage zu stellen. Dieser emanzipatorische Effekt der Konversion soll nun anhand der Erfahrungen konvertierter *afroecuatorianas* illustriert werden.

Candy (27) ist eine Afroecuadorianerin, die seit drei Jahren Mitglied der *La-Linda*-Kongregation ist. Die Tochter von esmeraldenischen Migranten wuchs unweit der *La-Linda*-Kirche auf. Für Candy bedeutete die Konversion zum Pfingstglauben vor allem eine Emanzipation vom Machismo, welcher nach ihrem Dafürhalten bei afroecuadorianischen Männern besonders stark ausgeprägt ist. Candy, die bereits mehrere Beziehungen zu schwarzen Männern hatte, betonte mir gegenüber, dabei stets nur negative Erfahrungen gemacht zu haben. Die Mehrheit der „*hombres negros*“ bezeichnet sie als grob, vulgär, herrisch („*déspotas*“) und dreist („*confianzudos*“). Weitere Kritikpunkte kommen in der folgenden Passage prägnant zum Ausdruck:

„Die schwarzen Männer denken nur an das Hier und Jetzt. Sie denken nicht an die Zukunft. Wenn sie studieren und arbeiten, dann nur, um Geld für das Wochenende zu haben, für die Parties. Sie verschwenden das ganze Geld für Alkohol und Frauen. Schwarze Männer sind Machistas, es gefällt ihnen ihre Frauen zu betrügen und untreu zu sein. Sie sind wollüstig, dominant und besitzergreifend. Einige arbeiten zwar gerne, aber die meisten sind faul, ihnen gefällt es, ihr Geld für Dummheiten zu auszugeben. Sie sind sehr eitel; ihnen kommt es sehr auf

Oberflächlichkeiten an. Keine Frau ist für sie perfekt, sie halten nur sich selbst für perfekt. Sie haben einen schlechten Charakter. ²⁸³

Candy bündelt in dieser Passage eine Vielzahl der in Guayaquil kursierenden, rassistischen Topoi, wie das Verhaftet-sein im Hier und Jetzt, der fehlende Wille zu sozialem Aufstieg, Promiskuität und Hedonismus, bezieht diese jedoch ausschließlich auf die schwarzen Männer. All diese von ihr als typisch 'schwarz' und machistisch charakterisierten Praktiken gehören gemäß der pfingstlerischen Doktrin zur diabolischen Sphäre der Vorkonversionskultur, von welcher sie sich als Pfingstlerin dezidiert abgrenzt. Der Pfingstglaube ermöglicht ihr dabei, die Sphäre des Machismo einer dezidierten Kritik zu unterziehen und diese als unchristlich („*carnal*“) zu diskreditieren. Alle diese Attribute würden nicht nur den „Fortschritt“ der schwarzen Frauen hemmen („*los hombres negros no nos dejan progresar*“), sondern widersprechen auch dem „Willen Gottes“ („*Esa forma de ser esta en contra la voluntad de Dios*“). Seit ihrer Konversion pflegt Candy nur noch zu schwarzen Männern aus ihrer Kongregation Kontakt, bei denen der Machismo weitaus weniger stark ausgeprägt sei als bei den nicht konvertierten *afroecuatorianos*.²⁸⁴

Afrodescendientes haben nach Candys Dafürhalten aber auch positive Eigenschaften. Hier nennt sie die vermeintlich angeborene Lebensfreude der Schwarzen („*nuestra alegría innata*“). Diese lasse sich für die Glaubenspraxis positiv zunutze machen, denn in den Gottesdiensten der *La-Linda*-Kongregation spüre man, dass die *afrodescendientes* in den Gottesdiensten für das Wirken des Heiligen Geistes besonders empfänglich seien. Die „*negros*“ würden die Gottesdienste deshalb besonders euphorisch und enthusiastisch feiern: „(...) Wenn wir Schwarzen feiern und tanzen, ist die Präsenz des Herrn stark zu spüren.“²⁸⁵

Der religiöse Enthusiasmus der schwarzen Pfingstler/-innen habe wiederum eine positive Rückwirkung auf die mestizischen „*hermanos*“, die sich laut Candy vom Enthusiasmus der Schwarzen anstecken lassen würden:

²⁸³ *Span. Orig.:* „*Los negros solamente piensan en vivir en el momento y no piensan en un futuro o sea ellos o sea si estudian y trabajan pues bueno trabajan para el fin de semana, para la farrá, todo el dinero se lo gastan en alcohol, en mujeres, en derrochar el billete (...) el hombre negro es machista, este le gusta poner cacho, es infiel, es carnal, que mas, este... es dominante, posesivo, unos que otros les gusta trabajar, pero la mayoría son vagos, les gusta derrochar el dinero en en tonterías, son muy vanidosos, viven mucho de las apariencias, ninguna mujer les parece perfecta, solo ellos son los perfectos, eso, si son de mal carácter.*“

²⁸⁴ Sie selbst ist seit über einem Jahr mit dem mestizischen Gitarristen des *ministerio de alabanza* liiert, den sie demnächst heiraten werde. Dieser sei überaus „liebervoll“ („*cariñoso*“) und das Gegenteil eines Machista.

²⁸⁵ *Span. Orig.:* „(...) *cuando nosotros (los afrodescendientes M.F.) nos gozamos y danzamos se siente fuertemente la presencia del Señor*“.

„Unsere Lebensfreude ist ansteckend. Wenn unsere mestizischen Brüder und Schwestern sehen, wie fröhlich wir während der Loblieder sind, dann lassen sie sich davon animieren und werden selbst fröhlicher.“²⁸⁶

Im Fall Candys resultierte aus der Konversion in erster Linie eine Emanzipation vom Machismo. Der Pfingstglaube ermöglichte es ihr, den angeblichen Hang schwarzer Männer zu Untreue und Polygamie als unchristlich zu desavouieren und der diabolischen Vorkonversionskultur zuzuordnen.

Auch in Jacelins Fall ist die religiöse Diskreditierung der Machismo-Sphäre von zentraler Bedeutung. Die 55-jährige *afrosmeraldeña* wuchs in einem kleinen Dorf am Cayapas-Fluss im Norden von Esmeraldas auf. Mit 14 wurde Jacelin von ihrer Stiefmutter nach Guayaquil geschickt, wo sie 35 Jahre als Hausangestellte für reiche *Guayaquileños/-as* der weißen Oberschicht arbeitete. Vor fünf Jahren hörte Jacelin auf zu arbeiten. Da sie nie sozialversichert war, bekommt sie keine Pension und ist daher auf die finanzielle Unterstützung durch ihre drei erwachsenen Kinder angewiesen. Ihr Mann, von dem sie sich vor mehreren Jahren scheiden ließ, ist vor zwei Jahren gestorben. Ihre gemeinsame Ehe schildert sie als von der Gewalt und den außerehelichen Affären ihres Mannes geprägt. Zudem sei ihr Mann ausgesprochen faul gewesen, so dass sie allein für das finanzielle Auskommen der Familie habe sorgen müssen:

„Ich habe dir ja schon erzählt, wie mein Mann war....Schwarze Männer sind sehr machistisch. Er selbst war sehr machistisch. Um meine Familie über Wasser zu halten musste ich viel arbeiten.“

M.F.: Welchen Beruf hatte dein Mann?

„Er war Schreiner und Bauarbeiter. Er war nicht sehr fleißig. Ich musste arbeiten, damit meine Kinder auf die Schule gehen konnten. Er war halt ein Schwarzer.“²⁸⁷

Jacelin führt die Faulheit ihres Mannes im letzten Satz der obigen Passage lakonisch auf sein 'Schwarzsein' zurück. Dieser sei wie die meisten schwarzen Männer ausgesprochen eitel und machistisch gewesen:

²⁸⁶ *Span. Orig.: „Nuestra alegría es contagiosa. Cuando nuestros hermanos cholitos ven como nosotros nos gozamos en las alabanzas, ellos también se dejan animar y se ponen mas alegres“.*

²⁸⁷ *Span. Orig.: “El (mi esposo. M.F.) era un hombre ya te he dicho.... El hombre negro es muy machista, era muy machista, para llevar mi hogar (...) pase mucho trabajo porque yo quería llevar mi hogar.”*
M.F.: “A que se dedicaba su esposo, en que trabajaba?”
“El era carpintero, albañil, no era muy trabajador. Yo tenia que trabajar para darle educación a mis hijas. El era negro.”

„(...) Schwarze Männer (...) sind sehr eitel, sehr machistisch. Ich kann dir nicht sagen weshalb. Ich denke es liegt an der Rasse, an den Genen. Die Gene der Schwarzen sind so. Die meisten schwarzen Männer sind so. Schwarze Männer, die keine Machistas sind, sind eine Seltenheit. Die meisten sind Machistas.“²⁸⁸

Ebenso wie Candy hat auch Jacelin ein ausgesprochen kritisches Bild von afroecuadorianischen Männern. Auch sie hält die afroecuadorianischen Männer nicht nur für chauvinistisch, sondern auch in sozioökonomischer Hinsicht für zu wenig ambitioniert. Im angeblich mangelnden Ehrgeiz der afroecuadorianischen Männer sieht sie den Hauptgrund für die endemische Armut innerhalb der afrodeszendenten Bevölkerung. Schwarze Frauen hätten es daher in Ecuador besonders schwer, da sie nicht nur dem Rassismus und Klassismus der mestizischen Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt seien, sondern auch dem Machismo der „*hombres negros*“. Basierend auf ihrer biblischen Perspektive als Pfingstlerin übt Jacelin an dieser Mehrfachdiskriminierung dezidiert Kritik:

„Laut der Bibel sind wir vor Gott alle gleich. Stell dir vor, ich würde dich ausgrenzen, nur weil wir schwarz sind und du weiß bist. Würdest du dich gut fühlen, wenn du mein Haus betrittst und ich sage: 'Uy, nein, nein, dem nähere ich mich nicht.' Schrecklich. oder? Also für mich ist alles böse, der Rassismus, der Machismo, der Klassismus. Einfach alles was trennt. Es wäre schön, wenn wir uns in meinem Land, aber nicht nur in meinem Land, sondern auf der ganzen Welt als gleichwertig anerkennen würden. Gott ist nicht Haut, Gott ist Liebe, und Liebe heißt, dass wir uns lieben sollen, alle auf der ganzen Welt. Ich hätte gern, dass wir alle uns wie Brüder und Schwestern behandeln, denn das sind wir vor Gott.“²⁸⁹

Jacelin kritisiert die Diskriminierung entlang der Achsen 'race', class und gender, die sie als von Menschen gemachte und somit als kontingente Kategorien erachtet. Ausgehend von ihrer biblisch begründeten Sichtweise vertritt sie das Ideal einer egalitären (Welt)-Gesellschaft in der diese Differenzierungen keine Rolle mehr spielen. Jacelin sieht in den auf diesen Differenzkategorien basierenden Marginalisierungspraktiken das Wirken Satans am Werk. Sie betont aber, selbst am stärksten unter dem Machismo gelitten zu haben und unterzieht vor allem diesen einer biblischen Kritik. Sie verweist in diesem Zusammenhang auf eine

²⁸⁸ Span. Orig.: “(...) el hombre negro es..., negro no es moreno, la raza de nosotros es negra, bien vanidoso, bien machista, no te podría decir porque es, ya es por raza, en sus genes, los genes del negro ya son así. La mayoría de los hombres negros son así, son bien raros los hombres negros que no son machistas, la mayoría del hombre negro es machista.”

²⁸⁹ Span. Orig.: “A nivel de la biblia para Dios todos somos iguales. Imagínate, porque nosotros somos negros y tu eres blanco yo te margine, como te sentirías tu? Te sentirías bien que entraras a mi casa y yo haga uy no, no quiero ni acercarme, no es horrible no? Entonces para mi todo es malo, el racismo, el machismo y el clasismo, el estar separados, yo quisiera en mi país y no solamente en mi país, en el mundo entero todas las personas nos viéramos iguales. Porque Dios no es piel, Dios es amor y amor es amarnos todos en todo el mundo, eso es lo que yo quisiera que todo el mundo nos lleváramos como hermanos que somos ante Dios.”

Bibelstelle, in der Gott verfüge, dass der Mann der Vorstand des Haushaltes sein solle und deshalb verpflichtet sei, sich um die Versorgung der Familienmitglieder zu kümmern.²⁹⁰ Ihr Mann sei dieser Pflicht jedoch zeitlebens nicht nachgekommen und habe dadurch nicht nur gegen die normativen Vorgaben der Bibel verstoßen, sondern Jacelin darüber hinaus gezwungen, im Haushalt die männlich kodierte Rolle der 'Ernährerin' zu übernehmen:

„Schau, ich bin keine gebildete Person. Für mich ist Machismo folgendes: Also ich beziehe mich jetzt nochmal auf die Bibel: Gott hat doch gesagt, dass der Mann der Kopf der Familie sein soll. Die Menschen meinen heute zwar, dass Männer und Frauen arbeiten sollen. Aber in den Augen Gottes ist derjenige, der arbeiten muss, der Mann. Er muss das Brot nach Hause bringen, nicht die Frau. Schau das ist Machismo: Wenn ein schwarzer Mann keine Arbeit hat und die Frau zu ihm sagt: 'Ich brauche heute Geld für das Essen', dann darf das eigentlich gar nicht passieren, denn er müsste von sich selbst aus schauen, wo er etwas herbekommt. Ist doch so, oder? Aber nein, der Mann sagt dann: 'Ich hab kein Geld, geh doch du arbeiten!' Schau, das ist Machismo.“²⁹¹

Für Jacelin ist der Pfingstglaube ein emanzipatorisches Mittel, mit dem sie die gesellschaftlichen Verhältnisse sowie das machistische Verhalten schwarzer Männer einer religiösen Kritik unterziehen kann. Während westliche Feministinnen die stereotype Genderrollenverteilung der Bibel als reaktionär geißeln, sieht Jacelin angesichts ihrer eigenen Erfahrungen gerade darin ein emanzipatorisches Potential.

Jacelin emanzipierte sich auch in einer weiteren Hinsicht von den Zumutungen des Machismo und eignete sich durch ihre Glaubenspraxis den gemäß der hegemonialen Sichtweise des Machismo männlich kodierten Raum 'la calle' an. Während ihrer Ehe verbrachte sie den Großteil ihrer Zeit entweder in den Häusern ihrer Arbeitgeber aus der Oberschicht oder aber zu Hause bei ihren Kindern. Ihr Mann habe dagegen die meiste Zeit auf der Straße zugebracht und einem verschwenderischen, hedonistischen Lebensstil gefrönt („*El fue un despilfarrador de primera*“). Hätte Jacelin es während ihrer Ehe gewagt das Haus zu verlassen, dann hätte sie nicht nur vonseiten des Ehemanns mit drastischen Konsequenzen rechnen müssen, sondern auch die Nachbar/-innen und Verwandten hätten ihren Ruf als "ehrerhafte Frau" ("*mujer honrada*") infrage gestellt.

²⁹⁰ Vgl. Epheser, 5:22-32.

²⁹¹ Span. Orig.: "Mira yo no soy una persona estudiada, para mi machismo es que el hombre según la biblia, te vuelvo ha meter la biblia: Dijo Dios que el hombre es la cabeza del hogar, no? Pero como se dice que es la cabeza del hogar, para llevar o sea en el trabajo, en el lugar tuyo con tu esposa, Es notable que ante el Hombre (hier: Mensch) que hoy en día el hombre y la mujer deben trabajar. Pero ante Dios el verdadero que tiene que trabajar y llevar el pan al hogar es el hombre y no la mujer, en cambio eso es machismo por ejemplo: El hombre negro si no tiene trabajo y la mujer le dice: Hoy necesito para la comida, ella no tiene que decirle sino que el tiene que ver de donde darle a la mujer. No es así? Pero el dice: No, no tengo plata, de donde quieres. Anda a trabajar tu pues! Eso es machismo."

Durch ihr Engagement in der Pfingstkirche ist es Jacelin aber gelungen, sich diesen männlich kodierten Raum religiös anzueignen. Da sie seit fünf Jahren im Ruhestand ist und ihr vom Pastor der *La Linda*-Kongregation das *'don de la palabra'*²⁹² zugeschrieben wird, wurde sie von diesem angehalten in den Straßen des südlichen Guayaquils als Missionarin tätig zu sein. Jacelin verbringt deshalb seit einigen Jahren gemeinsam mit einer mestizischen *hermana* aus ihrer Kongregation mehrmals wöchentlich mehrere Stunden auf der Straße, wo sie von Haus zu Haus ziehen und die Menschen für die Bibellektüre zu begeistern versuchen. In ihrer Funktion als Missionarin könne sie nun sogar Stadtviertel betreten, in die sie sich vorher 'nicht einmal im Traum' gewagt hätte (*"ni loca me hubiese metido en estos barrios"*). Ihr Glaube beschütze sie, und als sichtbares Zeichen desselben habe sie immer eine Bibel in der Hand, vor der selbst Räuber und *pandilleros* Respekt hätten.²⁹³

Jacelins missionarisches Engagement gestattet ihr nicht nur sich in der männlichen Sphäre *'la calle'* aufzuhalten, sondern als Pfingstlerin sieht sie dies sogar als ihre gottgegebene Pflicht an. Der Pfingstglaube bietet Jacelin damit einen Gegendiskurs, der es ihr nicht nur erlaubt, die auf dem Machismo basierenden Vorstellungen von männlicher Ehre und geschlechterspezifischer Rollenverteilung infrage zu stellen, sondern ihr zudem ermöglicht die „männliche Herrschaft“ (Bourdieu 2005) über den öffentlichen Raum durch die Praxis des Missionierens aktiv zu „bekämpfen“ (*"la evangelización es una lucha espiritual"*). Um die Ernsthaftigkeit ihres missionarischen Anliegens zu unterstreichen, gehen Jacelin und ihrer Mitstreiterinnen bei ihren Evangelisierungskampagnen („*campañas*“) bisweilen auf 'Konfrontationskurs' zu den Protagonisten der Machismo-Sphäre. Während meines Feldforschungsaufenthaltes durfte ich einer solchen *'spiritual warfare'*-Kampagne (*"una guerra espiritual"*) beiwohnen: Bei dieser *campaña* postierten sich Jacelin sowie vier weitere *hermanos/-as* mit zwei großen Lautsprecherboxen und einem Mikrofon vor einer ganz in der Nähe der *Iglesia La Linda* gelegenen *cantina*. Diese, im ganzen Viertel bekannte, informelle Kneipe wurde im Vorfeld bei einem *discipulado* als eine Brutstätte dämonischer Kräfte identifiziert, die es zu 'bekämpfen' galt. Am Tag der Durchführung, einem Samstagnachmittag, war die *cantina* gut besucht. Die anwesenden Männer spielten mehrheitlich Karten, tranken Bier und hörten melancholische *pasillos* von Julio Jaramillo, die in Guayaquil als typische 'Trinker-Musik' der Unterschicht gelten. Die Pfingstler/-innen

²⁹² Pfingstler/-innen mit dem *'don de la palabra'* gelten als für die Bibelexegese und Mission besonders befähigt.

²⁹³ Ich selbst durfte Jacelin bei ihren "Missionierungsrundgängen" einige Male begleiten und bekam dadurch die Gelegenheit, einige als extrem gefährlich geltende Stadtviertel zu betreten. Jacelin versicherte mir, dass mich die Leute durch ihre Begleitung selbst für einen Missionar halten würden und mich deshalb unbehelligt lassen würden. Um diesen 'Missionars-Nimbus' zu unterstreichen, bat sie mich selbst ebenfalls eine Bibel in die Hand zu nehmen.

postierten sich mit ihrer elektronischen Ausrüstung auf der gegenüberliegenden Straßenseite und beschallten die *cantina* alternierend mit lautstarken Predigten und pfingstlerischen Lobliedern (*alabanzas*). Die Kneipenbesucher reagierten demonstrativ gelassen und wollten sich nicht beeindrucken lassen. Als Reaktion auf die Lautstärke der „*guerra espiritual*“ drehte der Besitzer Don Wilmer nun seinerseits die Musik weiter auf, so dass das dissonante Szenario weithin hörbar war. Nach etwa dreißig Minuten stellten die Pfingstler/-innen ihre *campañã* wieder ein und zogen sich mit ihrer Ausrüstung in die *Iglesia La Linda* zurück. Auf dem Rückweg erklärte mir Jacelin, dass es bei der Aktion darum gegangen sei, die dortigen Männer, die sie als „von Dämonen besessen“ („*endemoniados*“) und „lasterhaft“ („*viciosos*“) bezeichnete, zum Umdenken zu bewegen. Denn die Ehefrauen der Männer, die sie zum Teil persönlich kenne, würden unter dem lasterhaften Lebenswandel ihrer Männer ebenso leiden, wie sie selbst unter dem Machismo ihres Mannes gelitten habe. Jacelin insistierte, dass nur die Konversion zum Pfingstglauben das Leben dieser Familien nachhaltig verbessern könne. Die oben beschriebene Evangelisierungskampagne führt meines Erachtens eindrucksvoll vor Augen, wie der Pfingstglaube und der damit verknüpfte Missionierungsauftrag für weibliche Gläubige, wie Jacelin, eine subversive Infragestellung der ‚Raumpolitik‘ des Machismo ermöglicht. Durch die Subjektposition der ‚*cristiana evangélica*‘ unterlaufen Jacelin und ihren Mitstreiterinnen die Hegemonie des Machismo und stellen diesem selbstbewusst ihre pentekostale ‚Raumpolitik‘ gegenüber. Das Beispiel erscheint auch hinsichtlich der Visibilisierung schwarzer weiblicher Körper in öffentlichen Räumen bemerkenswert, denn der Pfingstglaube ermöglicht Jacelin das religiöse Agieren in öffentlichen, gemäß dem Machismo, männlich kodierte Räume ohne sich die Subjektposition der ‚*prostituta negra*‘ zuweisen lassen zu müssen. Denn im außerreligiösen Bereich werden Frauen, die sich in ihrer Freizeit regelmäßig auf der Straße (‘*la calle*’) aufhalten, als unehrenhaft und moralisch angesehen. Sind diese Frauen darüber hinaus schwarz, gelten sie aus Sicht vieler mestizischer Männer und Frauen als amoralische „Flittchen“ („*putingas*“).

5.2.3 Rassismus überwinden: Männliche Perspektiven auf Konversion

Im Folgenden soll dargestellt werden, welche Formen des *self-empowerment* der Pfingstglaube für afroecuadorianische Männer bereithält. Da die pfingstlerische Subjektposition des ‚*hombre evangélico*‘ wesentliche Aspekte der Machismo-Praktiken in Frage stellt, erscheint die Konversion für Männer zunächst ‚kostspieliger‘ als für Frauen. Wie aufgezeigt werden soll, scheinen jedoch die Aussicht auf eine Verbesserung des sozioökonomischen Status durch die Adaption eines neuen ökonomischen Habitus und die

Möglichkeit einer religiösen Delegitimierung des Rassismus die Suspendierung machistischer Praktiken zu kompensieren.

Die meisten konvertierten Männer betonen, vor ihrer Bekehrung zum Pfingstglauben einem hedonistischen Schürzenjäger-Lebensstil gefrönt zu haben. Während den eigenen Partnerinnen die häusliche Sphäre („*la casa*“) und die damit verbundenen Aufgaben wie Kindererziehung und Haushaltsführung zugewiesen wurde, reklamierten die Männer „die Straße“ („*la calle*“) und die damit verbundenen „Verlockungen“ („*tentaciones*“) für sich. Da der Großteil der finanziellen Ressourcen für Alkohol und Frauen ausgegeben wurde, blieb zumeist nur wenig Geld für die eigene Familie übrig. Wie nun anhand der Erfahrungen einiger schwarzer Pfingstler illustriert wird, resultierte aus der Konversion vielfach eine „*Reformation of Machismo*“ (Brusco 2010).

Juan (40), ist einer der 'Ältesten' ('*ancianos*') der Kongregation und rangiert damit in der kircheninternen Hierarchie direkt unter dem Pastor. Der Afroecuadorianer ist seit über 15 Jahren Mitglied der *La-Linda*-Kongregation und arbeitet hauptberuflich als Schweißer bei einem großen Stahlunternehmen im Süden der Stadt. Im Alter von 21 migrierte Juan aus Esmeraldas nach Guayaquil, um sich dort eine Arbeitsstelle zu suchen. Obwohl er den festen Willen hatte, seine eigene sozioökonomische Situation sowie die seiner Familie zu verbessern, schildert er die ersten Jahre in der Großstadt retrospektiv als von Erfolg- und Orientierungslosigkeit geprägt, weil er den „Versuchungen der Großstadt“ („*las tentaciones de la urbe*“) gänzlich verfallen sei. Der Wechsel von der Provinz Esmeraldas in die Metropole Guayaquil habe in ihm einen Hang zum „Laster“ („*vicio*“) erzeugt.²⁹⁴ Obwohl seine damalige Freundin (und jetzige Ehefrau) schon kurze Zeit nach seiner Ankunft von ihm ein Kind bekommen habe, habe er weiterhin viele außereheliche Affären unterhalten. Erst als der gemeinsame Sohn plötzlich lebensbedrohlich erkrankt sei, und seine Frau damit gedroht habe, ihn zu verlassen, habe er seinen bisherigen Lebensstil infrage gestellt und auf Anraten eines Bekannten einen Gottesdienst in der *La-Linda*-Kirche besucht. Dabei sei Juan gleich bei seinem ersten Besuch in Tränen ausgebrochen und habe Gott in einem Gebet angefleht, seinen Sohn zu heilen und seine Ehe zu retten. Da er noch während dieses *cultos* zum Pfingstglauben konvertiert sei, habe Gott umgehend seine Gebete erhört und den kranken Sohn wenige Tage später in einer Klinik genesen lassen. Seit seiner Konversion hat sich das Alltagsleben Juans radikal verändert. Er legte seinen promiskuitiven Lebensstil ab und bemühte sich intensiv um eine Verbesserung der Beziehung zu seiner Frau:

²⁹⁴ In pfingstlerischer Perspektive werden Großstädte unter Rekurs auf alttestamentarische Geschichten als Orte der Sünde und der Versuchung durch den Teufel perzipiert.

„Schauen sie sich an, welch eine Machista-Ideologie wir haben. Ich dachte, meine Frau würde mich dann ausnutzen. Denn sie hatten uns eingeimpft, dass die Frauen uns ausnutzen, wenn wir sie zu sehr verwöhnen. Ja, das hatten sie uns eingeimpft. Als ich mich zu Christus bekehrte, wurde all das auf den Kopf gestellt, denn die Bibel sagt mir, dass ich die Frau wie ein zerbrechliches Glas behandeln muss, dass ich sie nicht anfassen darf, nicht einmal mit dem Blumenblatt einer Rose. Ich muss sie lieben und motivieren. Es gibt nichts, was eine Frau leidenschaftlicher macht, als Details. Frauen sind auditiv, Männer visuell. Die Frauen sind auditiv, deshalb kann man sie mit Worten erobern, genauso wie man mit Worten ihr Selbstbewusstsein zerstören kann. Dass hat mir Gott in der Bibel gezeigt, es steht im Hohelied. Gott hat mir gezeigt, wie man Menschen gut behandelt. Als erstes lernte ich, Gott über alles zu lieben. Dann lernte ich, meine Frau zu lieben und zu respektieren. Dann fing ich an, meine Eltern zu lieben und zu respektieren.“²⁹⁵

Juan betont, dass sich durch die Konversion auch seine ökonomische Situation wesentlich verbessert habe. Er sei sparsam geworden und investiere sein Geld seitdem nur noch zum Wohle der Familie. Dies sei unter anderem an seinem Haus erkennbar, das in seiner Straße das einzige verputzte Gebäude sei.²⁹⁶

Auch die Perspektive des *anciano* und Hilfspastors²⁹⁷ Jorge (38) erscheint 'emanzipatorisch'. In der scharfen Trennung zwischen weiblicher („*la casa*“) und männlicher Sphäre („*la calle*“) sieht er ein unzeitgemäßes Relikt der Vergangenheit. Im heutigen Großstadtleben spreche schon allein die empirische Realität gegen diese scharfe Trennung, denn aufgrund der weit verbreiteten Armut innerhalb der afroecuadorianischen Bevölkerung Guayaquils seien Männer und Frauen gezwungen zu arbeiten:

„Wir leben in einer Zeit in der alle arbeiten, weil es Armut gibt. Und wenn nicht beide, also Ehemann und Ehefrau arbeiten, kommt man nicht voran. Die Frauen wissen, wie sie zeigen können, dass sie hilfreich sind. Frauen können jede Art von Arbeit machen, genauso (gut) wie die Männer.“²⁹⁸

²⁹⁵ Span. Orig.: *“Mire la ideología machista que tenemos, pensaba que mi esposa se iba a volver abusiva, porque eso nos habían metido en la cabeza de que si a la mujer se la consiente mucho se vuelve abusiva. Y me habían metido eso en la cabeza, cuando ya vine a Cristo fue todo lo contrario, porque la biblia me dice que a mi mujer tengo que tratarla como vaso frágil, que a ella no tengo que tocarla ni con el pétalo de una rosa. Tengo que amarla, tengo que motivarla y no hay nada que apasione mas a una mujer que los detalles. La mujer es auditiva, nosotros somos visuales, pero la mujer es auditiva la mujer con las palabras usted le conquista o con las palabra también usted le baja la autoestima y la pone por el piso. Dios me enseñó eso en la biblia esta en el libro del Cantar de los Cantares. Dios me enseñó eso a tratar bien primeramente como le dije primeramente empecé a amar a Dios sobre todas las cosas. Después Dios me enseñó a amar y respetar a mi esposa y empecé a amar y respetar mas a mis padres.”*

²⁹⁶ In der Tat sind alle anderen Häuser in der Umgebung unverputzt. Juans Haus dagegen glänzt 'knallrosa'.

²⁹⁷ Jorge betreut im Süden des *Guasmo* selbst eine kleine Pfingstlerkongregation, die ein Ableger der *La-Linda*-Kongregation ist.

²⁹⁸ Span. Orig.: *“Este es un tiempo cuando todo el mundo trabaja. Porque hay pobreza, y si no se trabajan las dos personas, el esposo y la esposa no se va a progresar. No se va a seguir adelante. Y la mujer sabe demostrar, que la mujer es util, que puede hacer cualquier trabajo igual que el hombre.”*

Vor dem Hintergrund des hegemonialen machistischen Horizonts der außerreligiösen Sphäre erscheinen diese Sichtweisen bezüglich der Geschlechterrollenverteilung geradezu 'emanzipiert'. Trotz dieser 'progressiven' Perspektiven leitender schwarzer Pfingstler, wie Juan und Jorge, muss allerdings an dieser Stelle erwähnt werden, dass die männliche Dominanz auch im pfingstlerischen Setting nicht gänzlich ad acta gelegt wird, da sämtliche Führungspositionen eine Männerdomäne bleiben. Die meisten Frauen erkennen die männliche Dominanz innerhalb der Kongregation zwar an, da diese, laut biblischen Aussagen, dem Willen Gottes entspreche. Vereinzelt monierten jedoch einige Frauen die männliche Hegemonie innerhalb der Kongregation. So äußerte Candy mir gegenüber, dass sie gerne die Musikgruppe der Gemeinde (*el ministerio de alabanza*) leiten wolle, dies jedoch nur Männern vorbehalten sei. Sie deutete mir gegenüber an, dass die Bibel diesbezüglich auch 'liberaler' interpretiert werden könne, dies jedoch die Männer der Kongregation nicht zulassen würden. Trotz des männlichen Ämtermonopols betonten jedoch alle meine pfingstlerischen Gesprächspartnerinnen einhellig, dass der Machismo innerhalb der Kongregation weitaus weniger ausgeprägt sei, als im außerpfingstlerischen Bereich.²⁹⁹

Die Aussicht auf eine Karriere innerhalb der Kongregation scheint ein wichtiger Grund dafür zu sein, dass einige afrodeszendente Männer bereitwillig ihren machistischen Lebensstil aufgeben. Denn während der strukturelle Rassismus des außerreligiösen Bereichs für schwarze Männer kaum soziale Mobilität zulässt, ergeben sich im pfingstlerischen Setting durchaus Aufstiegschancen. Die durch die Konversion bewerkstelligte Überwindung des Rassismus spielt für einige afroecuadorianische Männer eine wichtige Rolle und soll im Folgenden genauer beleuchtet werden.

Der *anciano* und Hilfspastor Jorge betont, vor seiner Konversion einer massiven rassistischen Diskriminierung ausgesetzt gewesen zu sein. Der aus dem alltäglichen Rassismus und der Marginalisierung auf dem Arbeitsmarkt resultierende Leidensdruck sei sogar so groß gewesen, dass er lange Zeit den Wunsch hegte, dem eigenen 'Schwarzsein' zu 'entkommen': „Ich sagte mir: Ich will nicht schwarz sein. Ich will weiß sein, damit sie mich in Ruhe lassen.“³⁰⁰ Erst als er vor acht Jahren zum Pfingstglauben konvertierte und Mitglied der *La-Linda*-Kongregation wurde, habe er gelernt, sein 'Schwarzsein' als gottgegeben zu akzeptieren. Die pfingstlerische 'Verteufelung' des Rassismus sowie die ihm zugeschriebenen

²⁹⁹ Einige betonten, dass zum Pfingstglauben konvertierte Männer weitaus sensibler und liebevoller seien als Nicht-Pfingstler.

³⁰⁰ Span. Orig.: „*Me decía: no quiero ser negro. Quiero ser blanco para que no me digan nada*“.

‘Geistgaben’³⁰¹ ermöglichten Jorge dabei innerhalb der Kongregation eine rasche Karriere. Als ‘Ältester’ steht er in der Hierarchie weit oben und wurde sogar mit der Aufgabe betraut, einen Ableger der *La-Linda*-Kongregation im *Guasmo Sur* zu pastorieren. Aufgrund seines Glaubens und der damit verknüpften Erfolge hadert Jorge heute nicht mehr mit seinem ‘Schwarzsein’. Das Gegenteil ist der Fall, denn er sieht sich nun als *role-model* und Vorbild für andere „negros/-as“:

*„Ich möchte, dass die Schwarzen merken, dass Gott allmächtig ist. Mit ihm ist nichts unmöglich. Aus diesem Grund versuche ich, mich immer gut zu kleiden, schön adrett, damit die Leute merken, dass Gott jeden segnet. Egal, ob schwarz oder weiß.“*³⁰²

Auch für Juan resultierte aus der Konversion die Akzeptanz seines ‘Schwarzseins’. Anders als Jorge hebt er dabei weniger auf die ihm entgegengebrachte Anerkennung und die damit verbundene Karriere innerhalb der Kongregation ab, sondern auf seine intensive autodidaktische Auseinandersetzung mit der Bibel, die ihm seine ethnische Identität („*mi etnia*“) in einem neuen Licht erscheinen ließ:

*„Diese Erkenntnis verdanke ich Gott, und im Gottes Wort entdeckte ich, dass einer der ersten Diktatoren, auch wenn er kein gottesfürchtiger Mann war, also einer der ersten starken Männer der Menschheitsgeschichte war ein Schwarzer namens Nimrod, ein Nachfahre Hams; Cam war der dritte Sohn Noahs, Cam heißt dunkel geröstet; daher kommt das Wort Kusch, Kusch heißt der Schwarze. Kusch forderte Ninrob auf, den Turm von Babel zu bauen. Daher kommen also die Schwarzen.“*³⁰³

In der biblischen Figur des Nimrod, einem Urenkel Noahs, dessen dunkle Hautfarbe laut Juan explizit in der Bibel erwähnt wird und auf seine afrikanische Herkunft verweist, sieht Juan eine biblische Erklärung und Legitimation des ‘Schwarzseins’. Er betont, dass er früher ebenfalls mit seinem Phänotyp gehadert habe, mittlerweile aber glücklich darüber sei, ein „negro“ zu sein. Viele Menschen in Ecuador seien sich dagegen über ihre ethnische Identität im Unklaren und müssten dafür erst ein Bewusstsein entwickeln. Gerade bei Personen, die

³⁰¹ Jorge verfügt in den Augen der *hermanos/-as cristianos/-s* über die Gabe der ‘Geistheilung’ („*el don de la sanidad*“) und des Wortes („*el don de la palabra*“).

³⁰² Span. Orig.: „*Yo quiero que la gente negra se de cuenta, que el Señor es todopoderoso. Con el nada es imposible. Por eso yo procuro vestirme siempre bien, bien bonito, para que la gente se de cuenta como el Señor bendice la vida de uno. No importa si sea negro o blanco.*“

³⁰³ Span. Orig.: „*Dios me lo trajo a la mente y en la palabra de Dios descubrí, que uno de los primeros dictadores, uno de los primeros grandes hombres, aunque no fue un hombre de Dios, uno de los primeros hombre fuertes que tuvo la humanidad fue un negro llamado Ninrob descendiente de Cam, de Cam, del tercer hijo de Noé porque la palabra Cam significa moreno tostado de ahí viene Cus que significa el negro y Cus engendró a Ninrob que construyó la torre de babel. De ahí viene el negro.*“

Mischkategorien (*mestizos/-as* und *mulatos/-as*) angehören, sei die eigene Identität nicht ausgeprägt, da sich diese irrtümlicherweise als Weiße bezeichnen würden:

„Das große Problem der Mestizen besteht darin, dass sie keine eigene Identität haben. Wenn sie einen Mestizen oder cholo fragen: 'Mit welcher Ethnie identifizieren sie sich?' Sagt er: 'Ich bin ein Weißer'. Da ist eine Lüge des Teufels, sie sind nicht weiß, sie sind cholos, sie sind Mestizen, sie sind Mulatten. Warum ist das so? Liegt es vielleicht daran, dass die Weißen den anderen überlegen sind? Nein! Wir wissen, dass es nicht so ist, denn die Weißen haben Vorzüge und Fehler, so wie wir anderen auch. Das Problem ist, dass wir uns manchmal für das schämen, was wir sind; Gott aber will, dass wir selbstbewusst und so zufrieden sind, wie er uns geschaffen hat. Das ist der Grund, weshalb sie uns unterdrückt haben und wir dieser Dritte-Welt-Mentalität verfallen sind.“³⁰⁴

In der obigen Passage unterzieht Juan die *Blanqueamiento*-Strategien vieler *mestizos/-as*, *mulatos/-as* und *cholos/-as* einer dezidierten religiösen Kritik. In der Höherbewertung des 'Weißseins' und der damit verbundenen Selbstidentifikation als *blanco/-a* sieht er das Wirken des Teufels am Werk. Die *Blanqueamiento*-Praxis widerspreche der Forderung Gottes, sich als Mensch so zu akzeptieren, wie man von diesem geschaffen wurde.

Migrationserfahrungen hätten jedoch vielen *mestizos/-as* diese 'Selbstlüge' in jüngster Zeit vor Augen geführt, denn in Europa würden viele Mestizinnen und Mestizen, die sich selbst als Weiße bezeichnen, feststellen, dass sie im Gegensatz zu den Spanierinnen und Spaniern keine 'wirklichen' Weißen seien. Dies führe bei vielen zu einer Infragestellung der eigenen vermeintlich 'weißen' Identität. Als drastisches Beispiel nennt er in diesem Zusammenhang einen rassistischen Angriff gegen eine Ecuadorianerin, der sich vor einigen Jahren in einer U-Bahn in Barcelona ereignete und in ganz Ecuador ein gewaltiges mediales Echo auslöste:

„Was vor ein oder zwei Jahren einem jungen Mädchen widerfahren ist, ging mir sehr nah: Ein Mestizin saß (in Spanien M.F.) in einer U-Bahn, als plötzlich ein vom Teufel gelenkter Spanier vor sie stellte und sie mit seinen Füßen trat. Er behandelte sie wie eine lausige Indianerin. Stellen sie sich den psychologischen Schock an, den das Mädchel hatte. Vermutlich sagten ihr ihre Eltern hier in Guayaquil ihr ganzes Leben lang, sie sei eine Weiße. Die Eltern machten sich also eine falsche Identität zu eigen, sie wählten eine ethnische Gruppe, die nicht die ihre war. Der schlimmste Schock für das Mädchel waren nicht die Tritte, sondern die Art und Weise wie sie behandelt wurde und zu erkennen, dass sie sich

³⁰⁴ Span. Orig.: „El gran problema de la gente mestiza es la falta de identidad, usted va y le pregunta a cualquier mestizo a cualquier cholo aquí: ¿Con qué grupo étnico tú te identificas? Dice yo soy blanco. Es una mentira del diablo, no son blancos, son cholos, son mestizos o son mulatos ¿Porqué eso? ¿Será acaso que el blanco es superior a los demás? ¡No es así! Sabemos que no es así, porque tiene porque el blanco tiene virtudes y tiene defectos como cualquiera de nosotros. El problema es eso, que a veces nosotros nos llegamos a avergonzar de lo que somos, cuando Dios quiere que nosotros seamos seguros y estemos contentos como el Dios nos ha hecho y eso ha sido, por eso nos han reprimido incluso hemos caído en ese tercermundismo.“

fälschlicherweise immer für eine Weiße hielt, und nicht für eine Mestizin oder Indianerin. Das war der wahre Schock, deshalb ist sie jetzt in psychologischer Behandlung.“³⁰⁵

Laut Juan liegt der 'eigentliche' Grund für die Traumatisierung der jungen Frau nicht in der erlittenen physische Gewalt, sondern im Aufdecken ihrer mestizischen 'Identitätslüge'. Erst durch die Schläge des Spaniers habe die mestizische Ecuadorianerin auf brutale Weise 'zu spüren' bekommen, dass sie fatalerweise mit dem 'Irrglauben' gelebt habe, weiß zu sein und deshalb nun psychologischer Hilfe bedürfe, um diese 'Erkenntnis' zu verarbeiten.³⁰⁶

Seines Erachtens ist die Gefahr der 'identitären Verwirrung' bei Menschen, die einer Mischkategorie wie *mestizo/-a*, *mulato/-a* oder *cholo/-a* angehören, besonders groß, da diese die Tendenz hätten, ihre eigene Hybridität zu verleugnen und für sich die prestigeträchtigere Kategorie *blanco/-a* in Anspruch nehmen. Bei afrodeszendenten und eurodeszendenten Menschen bestehe dieses Problem der 'identitären Verwirrung' nicht, da ihre schwarze respektive weiße Identität eindeutig sichtbar sei:

„Ein Schwarzer ist schwarz, egal wo er hingeht (lacht). Ein Schwarzer ist auch in den USA ein Schwarzer. Deshalb sagte unser Gott bei einer Gelegenheit: 'Kann der Äthiopier seine Hautfarbe ändern?' Sie wissen ja, dass die Bewohner Äthiopiens zu 100 Prozent schwarz sind. Kann der Äthiopier seine Hautfarbe ändern? Damit wollte er uns zu verstehen geben, dass wir nicht ändern können was wir sind.“³⁰⁷

³⁰⁵ Span. Orig.: "(...) mucha pena me dio creo un año dos años atrás de ver una jovencita en España. Una mestiza iba en un metro y un español utilizado por el mismo diablo, tranquila la jovencita, va sentada, (...) se para y le entra a patadas y la trata de india pijoza y todo. Imagínese el choque psicológico que tuvo esa jovencita. Quizás aquí en Guayaquil toda su vida los padres pasaron diciéndole tu eres blanca, los padres también apropiándose de una falsa identidad, cogiéndose un grupo étnico que no era el de ellos, el choque más fuerte de esa jovencita no fueron las patadas que le pegó, el saber como la trataron y de ver que ella nunca se creyó una mestiza, ni una india, creyó ser blanca, eso fue el choque, por eso la estaban trabajando a ella psicológicamente."

³⁰⁶ Der Verweis auf die Erfahrungen mestizischer Migrantinnen und Migranten in Spanien erscheint interessant, denn in den ecuadorianischen Medien ist die rassistische Diskriminierung, die Ecuadorianerinnen und Ecuadorianer im Ausland erfahren ein regelmäßig wiederkehrendes Thema, das sowohl im Fernsehen, als auch in den Printmedien ausführlich diskutiert wird. Unter diesen Diskriminierungen scheinen vor allem mestizische Ecuadorianer/-innen zu leiden, denn vonseiten mehrerer afroecuadorianischer Bekannter, die Verwandte in Spanien haben, habe ich unisono zu hören bekommen, dass sie als Schwarze in Spanien eine weitaus höhere Wertschätzung erfahren würden als in Ecuador. Während also Mestizinnen und Mestizen in Spanien oftmals zu ersten Mal in ihrem Leben die Erfahrung der 'Veränderung' durch die Mehrheitsgesellschaft machen, erfahren *afrodescendientes* die Migrationssituation tendenziell als eine Abmilderung der rassistischen Diskriminierung. Einige afroecuadorianische Bekannte, die temporär in Chile lebten, ging es ähnlich wie den *afrodescendientes* in Spanien. Sie machten die Erfahrung, dass in Chile ihr Schwarzsein im Gegensatz zu Ecuador geschätzt wird. Mein afroecuadorianischer Bekannter Lino schilderte seine Erfahrungen in Chile folgendermaßen: "Al afro era un trato muy diferente diferente a la a los mestizos (...) es muy distinto a la realidad aquí de Ecuador porque en Chile ese trato diferente era a favor nuestro o sea a favor de los afros o sea los afros eran como más queridos."

³⁰⁷ Span. Orig.: "El negro es negro donde quiera que vaya (lacht) El negro es negro en Estados Unidos, el negro por eso dijo nuestro Dios en un ocasión ¿Podrá el Etíope cambiar el color de su piel? cuando él hablaba

Nach Juans Dafürhalten unterscheiden sich afrodeszendente Menschen vor allem durch ihre Ehrlichkeit und die Aufrichtigkeit von Angehörigen anderer ethnischer Gruppen:

„Schwarze sind anders. Ich sag das nicht, weil ich die Schwarzen besonders rühmen will. Aber Schwarze unterscheiden sich von vielen anderen Ethnien. Schwarze sind ehrlich. Heuchlerische Schwarze gibt es praktisch nicht. Wenn ein Schwarzer etwas fühlt, dann sagt er es geradeheraus. Er ist gastfreundlich und schenkt seine ehrliche Freundschaft.“³⁰⁸

Juan nimmt in der obigen Passage eine Umkehrung der symbolischen Ordnung des *Blanqueamiento* vor: Entgegen der geläufigen rassistischen Stereotype, die den *afrodescendientes* kollektiv Verschlagenheit und Verlogenheit unterstellen, reklamiert er für die *negros/-as* die gegenteiligen Attribute, nämlich Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit. Bezeichnenderweise sind gerade Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit zwei Tugenden, die vor allem innerhalb des pfingstlerischen Kontextes von zentraler Bedeutung sind. Juan stellt somit eine ideelle Verbindung zwischen vermeintlich 'schwarzen' Attributen und wesentlichen Grundtugenden der Pfingstbewegung her. Seines Erachtens prädestinieren diese 'kollektiven Charaktereigenschaften' die Schwarzen besonders dazu, eine gottgefällige Ethnie zu sein, die im besonderen Maße zu einem bibelkonformen Leben befähigt sei.

Ein weiteres ethnisches Distinktionsmerkmal sieht er in der Expressivität mit der die *afrodescendientes* ihren Glauben leben. Juan ist zu dem Schluss gekommen, dass die Lebensfreude, die dieser Expressivität zugrunde liege, angeboren sein müsse. Denn selbst Jahrhunderte der Sklaverei und der rassistischen Unterdrückung hätten diese „*alegría innata*“ nicht auslöschen können:

„Ich glaube, unsere Natur ist so. Denn die Indios litten auch sehr, aber sie sind reserviert. Im Fall der Schwarzen ist es das genaue Gegenteil. Niemand konnte ihnen ihre Lebensfreude nehmen, obwohl sie Sklaven waren. Trotz der langen Zeit, trotz der langen Sklaverei konnte niemand ihnen die Fröhlichkeit nehmen. Denn wenn wir analysieren, was die Schwarzen alles durchgemacht haben, müssten sie eigentlich stets traurig sein. Aber so ist es nicht. Die Schwarzen haben die Lebensfreude in den Genen.“³⁰⁹

de Etiopie usted sabe que la gente de Etiopía por lo general es el 100% negro ¿Podrá el Etiopie cambiar el color de su piel? dándonos a entender que nosotros no podemos cambiar lo que somos.”

³⁰⁸ Span. Orig.: “El negro es diferente no es por lo que yo quiera exaltar al negro, pero el negro es diferente a muchas otra etnias, el negro es sincero casi negro hipócrita usted no va a ver, el negro cuando siente algo se lo dice de frente por un lado, es hospitalario le brinda su amistad sinceramente.”

³⁰⁹ Span. Orig.: “Yo creo que la naturaleza de nosotros ya es así, porque el indio también sufrió bastante y ellos son como apagados, yo creo que entonces es todo lo contrario al negro, nadie le pudo quitar su alegría aun siendo esclavos (...) tanto tiempo, en tanta esclavitud que tuvo el negro, nadie le pudo quitar su alegría, porque

Diese Freude und Expressivität sieht Juan, ebenso wie Candy, als eine große Bereicherung für die Gottesdienste in der *La Linda*-Kirche. Denn besonders an den schwarzen *hermanos/-as* ließe sich in den *cultos* die Beseeltheit durch den Heiligen Geist erkennen.

An dieser Stelle sei eine Anekdote erwähnt, die mir der Hilfspastor Jorge während eines Gesprächs erzählte. Diese thematisiert die vermeintlichen Unterschiede zwischen 'schwarzer' und 'weißer' Spiritualität: Die Geschichte handelt von einem weißen evangelikalen Pastor, der zu einer Predigt in einer afroamerikanischen Pfingstlergemeinde in New Orleans eingeladen wurde. Als er sich der Kirche annähert, zeigt er sich angesichts der dröhnenden, weithin hörbaren Lautstärke des enthusiastisch gefeierten Gottesdienstes zunehmend irritiert und bereut es, die Einladung akzeptiert zu haben. Beim Betreten der Kirche ist der Pastor dann vom vermeintlichen Durcheinander und Chaos über alle Maßen schockiert und weigert sich zu predigen. Die Unordnung ist in seinen Augen Ausdruck eines falschen, fehlgeleiteten Glaubens, da Gott ein Gott der Ordnung sei. Nach einiger Zeit vernimmt der weiße Pastor jedoch die Stimme des Heiligen Geistes, der ihm mitteilt, dass dieser ekstatische Gottesdienst ihm, also dem Heiligen Geist, gelte und nicht der Person des Pastors. Der Pastor habe deshalb nicht das Recht, Kritik an der Glaubenspraxis der Schwarzen zu üben. Der Pastor bereut nach dieser göttlichen Intervention seinen Fehler, bricht in Tränen aus und schwört, niemals wieder Kritik an afroamerikanischen Gottesdiensten zu üben.

Die Anekdote bietet meines Erachtens interessante Einblicke in Jorges Perspektive auf den Konnex von 'Schwarzsein' und pfingstlerischer Religiosität. Zunächst scheinen sich auch im Pfingstglauben die gängigen rassistischen Stereotype zu bestätigen: 'Weißsein' steht als Symbol für Ordnung, während 'Schwarzsein' als Synonym von Chaos und Unordnung gilt. Doch durch die Intervention des Heiligen Geistes wird diese hegemoniale weiße Sichtweise des Pastors auf den Kopf gestellt: Der Heilige Geist entlarvt nicht die enthusiastische Glaubenspraxis der schwarzen Pfingstler/-innen als fehlgeleitet, sondern den Ordnungsfanatismus des weißen Pastors, den dieser auch noch als gottgewollt ansieht. In der Anekdote werden die gängigen Stereotypen ('Schwarzsein'=Unordnung, 'Weißsein'=Ordnung) zwar nicht infrage gestellt oder dekonstruiert, doch erfahren sie eine radikale Umkodierung. Diese Umkodierung ist jedoch nicht menschengemacht, sondern wird von Gott selbst vorgenommen. Dieser goutiert nicht nur die religiöse Praxis der afroamerikanischen Pfingstler/-innen, sondern führt dem weißen Pastor gleichzeitig seine eigene Arroganz ins Bewusstsein.

si nos ponemos a analizar con todo lo que el negro pasó fuera que fuera triste y siempre se viviera acordando de lo malo que pasó pero no es así, ya en los genes mismo viene en el negro la alegría."

Laut Jorge kommt in obiger Anekdote die Gottgefälligkeit der schwarzen Glaubenspraxis zum Ausdruck. Die vermeintliche Unordnung, die auf den weißen Pastor so irritierend wirke, sei nichts weniger als die Manifestation des Heiligen Geistes. Jorge ist davon überzeugt, dass schwarze Menschen für die Gaben des Heiligen Geistes generell empfänglicher seien als *mestizos/-as* und *cholos/-as*. Dies sei auch der Grund dafür, weshalb die Mehrheit der Führungsriege in der *La-Linda*-Kongregation *afrodescendientes* seien.

Auch andere Mitglieder der Kongregation teilen die Ansicht, dass schwarze Pfingstler/-innen über einen privilegierten Zugang zu 'Geistgaben' verfügen. Der vor drei Jahren konvertierte Joséle (28) ist ebenfalls der Meinung, dass schwarze Menschen für bestimmte 'Geistgaben', wie etwa die 'Gabe der Heilung' („*el don de la sanidad*“), empfänglicher seien als *mestizos/-as* oder *blancos./-as*. Denn auch in den außerpfingstlerischen Bereichen der Hexerei („*brujería*“) und alternativen Heilungsmethoden („*curanderos/-as*“) zeige sich die 'schwarze' Affinität zu übernatürlichen Phänomenen. Diese 'Begabungen' könnten schwarze Menschen innerhalb der Pfingstkirche positiv zum Wohle der ganzen Kirchengemeinde nutzen. In den Gottesdiensten seien die Manifestationen des Heiligen Geistes in schwarzen Körpern besonders sichtbar:

„Schwarze sind expressiver, sie sind expressiver, fröhlicher, sie zeigen mehr Emotionen. Wie soll ich sagen? Sie sind lauter, sie bewegen sich, sie tanzen, sie freuen sich, sie genießen. Weiße sind etwas passiver, sie sind reservierter. Wenn der Hl. Geist von Bruder Nevil Besitz ergreift, dann hüpfert er, er feiert. Auch bei einer Glaubensschwester ist das so. Sie feiern, wenn der Geist Gottes von ihnen Besitz ergreift. Da spürt man die Gegenwart des Herrn!“³¹⁰

Wie die obigen Perspektiven zeigen, dient das 'Schwarzsein' bzw. mit 'Schwarzsein' konnotierte Vorstellungen in einigen Fällen geradezu als Ressource zur Akkumulation religiösen Kapitals. Denn aus der schwarzen Pfingstler/-innen zugeschriebenen Disposition zu 'Geistgaben' resultiert wiederum eine besondere religiöse Autorität innerhalb der Kongregation. Dies zeigt sich etwa an Jorge und Joséle. Beide *líderes* verfügen über 'Geistgaben': Joséle wird die 'Geistgabe' der Zungenrede zugeschrieben. Jorge verfügt in den Augen der *hermonos/-as cristianos/-s* über die Gabe der 'Geistheilung' („*el don de la sanidad*“) und des 'Wortes' („*el don de la palabra*“).

³¹⁰ *Span. Orig.:* “*La gente negra es más expresiva, ellos son más expresivos, más alegres, se expresan mas en las emociones, ¿cómo decir?, más bulliciosos, se mueven, bailan, gozan, disfrutan. La gente blanca es un poco mas pasiva, son más apagados. Cuando mi hermano Nevil, (...) cuando lo coge el Espíritu Santo el brinca, el goza así a él y a otra señora³¹⁰ también, ellos se gozan teniendo el Espíritu de Dios, se gozan. Ahí se nota la presencia del Señor.*“

Als Ursprung der ekstatischen, 'gottgefälligen' Praktiken gilt wiederum der Körper schwarzer Menschen, der aus emischer Sicht eine Disposition zu Expressivität und einer enthusiastischer Glaubenspraxis habe. Von dieser 'religiösen Veranlagung' profitieren jedoch vor allem die afrodeszendenten Männer. Zwar wird auch schwarzen Frauen eine besondere Empfänglichkeit für den Heiligen Geist unterstellt, jedoch nützt ihnen diese nicht im selben Maß wie den Männern, da die Führungspositionen in der Kongregation, gemäß der Bibel, den Männern vorbehalten sind.

5.2.4 *Black Spiritual Power: Ethnographischer Exkurs*

Im folgenden Abschnitt soll anhand eines ethnographischen Exkurses illustriert werden, dass es sich bei der *Rassifizierung* des religiösen Kapitals nicht nur um eine Selbstbeschreibung der schwarzen Akteurinnen und Akteure handelt. Wie gezeigt wird, schreiben auch die *mestizos/-as* den schwarzen Menschen eine besondere spirituelle Macht zu, die im pfingstlerischen Kontext als privilegierter Zugang zu 'Geistgaben' gedeutet wird.

Während meines Feldforschungsaufenthaltes wurde ich von meinem mestizischen Bekannten Nelson, der einige Jahre in Spanien lebte und seit seiner Rückkehr aus Madrid³¹¹ wieder Mitglied der *La Linda*-Kongregation ist, zu einem informellen *discipulado*-Treffen³¹² in seiner Wohnung eingeladen. Die Einladung mutete von vorne herein 'konspirativ' an, da Nelson mich darum bat, niemanden aus der Kongregation etwas davon zu sagen. Er betonte, dass es sich hierbei um ein 'inoffizielles' Treffen handle und der Pastor davon nichts wisse. Es würde ein mit ihm befreundeter, nigerianischer Pastor anwesend sein, der nur über rudimentäre Spanischkenntnisse verfüge und ich deshalb eventuell beim Übersetzen behilflich sein könne. Nelson erklärte mir, den Pastor schon seit vielen Jahren zu kennen und regelmäßig seine Gottesdienste in Madrid besucht zu haben.

Das Treffen fand am nächsten Tag in Nelsons Wohnung südlich des Stadtzentrums statt. Neben dem nigerianischen Pastor Andy nahmen eine Afroecuadorianerin, zwei mestizische Frauen, drei mestizische Männer³¹³ und ich selbst daran teil. In einem kurzen Gespräch vor dem *discipulado* erklärte mir Andy, dass er im Jahr 2001 von Nigeria nach Spanien migriert sei und dort in zwei westafrikanischen Pfingstlergemeinden (in Madrid und Barcelona) als

³¹¹ Nelson lebte fünf Jahre in Madrid und Umgebung. Nach einer längeren Phase der Arbeitslosigkeit entschloss er sich 2009 wieder in seine Geburtsstadt Guayaquil zurückzukehren.

³¹² Bei einem *discipulado* handelt es sich um ein Treffen einer kleinen Gruppe von Pfingstler/-innen, bei dem gebetet, gesungen und die Bibel gelesen wird.

³¹³ Außer Nelson waren mir alle Beteiligten bis dato unbekannt. Keine(r) von ihnen war Mitglied der *La Linda*-Kongregation.

Pastor gewirkt habe. Im Moment sei er für einen Monat in Ecuador,³¹⁴ um die hiesige Lage des religiösen Feldes zu sondieren. Sein langfristiges Ziel bestehe darin, gemeinsam mit seinem Freund Nelson eine Pfingstlergemeinde in Guayaquil zu etablieren. Nach dem kurzen Gespräch versammelten sich alle Anwesenden in der Mitte des Wohnzimmers und bildeten mit Kunststoffstühlen einen Kreis. Andy kündigte an, zunächst einige Bibelpassagen in der Gruppe zu besprechen und anschließend zum Gebet überzugehen. Der Pastor las dabei aus seiner englischen Bibel vor und übersetzte anschließend den Inhalt ins Spanische. Einmal geriet er dabei ins Stocken und bat mich beim Übersetzen behilflich zu sein.³¹⁵ Trotz der Sprachprobleme, 'funktionierte' das Treffen (zu meiner Überraschung) erstaunlich gut, und die anwesenden Ecuadorianer/-innen wirkten überaus wissbegierig und enthusiastisch.³¹⁶ Auf die Bibellektüre, die im Sitzen stattgefunden hatte, folgte ein gemeinsames Gebet, zu dem alle Beteiligten aufstanden und Andy daraufhin auf Spanisch vorbetete. Während des Gebets begann die beteiligte Afroecuadorianerin Nelly unvermittelt zu wanken und drohte rücklings umzufallen. Nelson und ein weiterer *hermano* reagierten jedoch geistesgegenwärtig und stützten sie seitlich. Pastor Andy stellte sich daraufhin direkt vor sie und betete weiter. Doch Nelly sackte plötzlich zusammen. Sie drehte sich auf die Seite und verkrampfte sich heftig. Dabei überspannte sie den Kopf und verdrehte die Augen so, dass nur noch die weiße Augenhaut zu sehen war.

Ich war von dem Vorfall schockiert und spielte mit dem Gedanken einen Krankenwagen zu rufen. Auch die übrigen Anwesenden rangen sichtlich um Fassung. Pastor Andy behielt jedoch die Ruhe und wirkte bei seinem weiteren Vorgehen geradezu routiniert: Er beugte sich über Nelly und sprach sie an. Da diese nicht darauf reagierte, nahm er seine Bibel und las lautstark, fast schreiend, einige Verse vor. Er blies Nelly mehrmals kraftvoll ins Gesicht und schrie wiederholt: „*In the name of Jesus, I command you to come out!*“. Daraufhin begann er in Zungen zu reden und legte dabei seine rechte Hand auf Nellys Schulter. Nach wenigen Minuten begann Nelly sich zu entkrampfen und brach in Tränen aus. Pastor Andy war währenddessen weiterhin über ihr gebeugt und las weitere Bibelverse vor. Nach etwa zwei Minuten half Nelson der nun sichtlich erleichtert wirkenden Nelly aufzustehen und begleitete

³¹⁴ Wie diversen Zeitungen zu entnehmen ist, hat sich Ecuador in den letzten Jahren zu einem beliebten Migrationsziel für Nigerianer entwickelt. Die Medienberichterstattung ist jedoch überwiegend negativ, da die nigerianischen Migranten meist nur im Zusammenhang von Drogenkriminalität erwähnt werden (vgl. Unbekannte(r) Autor(in): *Quito y Buenos Aires, ciudades preferidas para narcos nigerianos*. In: *El Universo* vom 3.1.2011).

³¹⁵ Andys Spanischkenntnisse sind eher rudimentär. Nelson wies mich daraufhin, dass Andy in den nigerianischen Pfingstlergemeinden in Spanien ausschließlich auf Englisch predige. Dort gäbe es einen Spanier, der alle Predigten simultan ins Spanische übersetze.

³¹⁶ Nelson wies mich hinterher daraufhin, dass dieses 'Verstehen ohne Worte' an der Präsenz des 'Heiligen Geistes' gelegen habe: „*el espíritu del Señor se movió en este lugar*.“

sie zum Sofa. Die übrigen Anwesenden nahmen die Plastikstühle und bildeten einen Halbkreis um Nelly. Andy verwies daraufhin auf eine Bibelstelle, die alle öffnen sollten, begann diese laut vorzulesen und anschließend zu erklären. Nach etwa zehn Minuten hatte sich Nelly wieder soweit beruhigt, dass sie an den Bibelstudien teilnehmen konnte. Nach weiteren dreißig Minuten beendete Andy die Bibelrunde, und Nelson bot jedem der Anwesenden Kekse und Getränke an. Auf den 'Exorzismus' ging während der anschließenden Gespräche niemand ein. Das Hauptgesprächsthema waren Andy und Ich bzw. die Frage, was uns aus Europa nach Guayaquil verschlagen hatte. Andy erläuterte daraufhin, dass er viele Jahre in Spanien als Pastor tätig gewesen war und vor kurzem einen „Ruf Gottes“ („*un llamado de Dios*“) erhalten habe, demzufolge er nach Ecuador reisen sollte, um dort eine Kirchengemeinde aufzubauen („*levantar una iglesia*“).

Als ich daraufhin der Runde von meinem Feldforschungsprojekt erzählte, zeigten Andy, Nelson und die übrigen Anwesenden sich davon überzeugt, dass der 'wahre' Grund meiner Anwesenheit ebenfalls religiöser Natur sei, aber ich mir dessen lediglich noch nicht bewusst sei. Sie waren sich sicher, dass Gott den Plan verfolge, mich zum Pfingstglauben zu bekehren. Gott wolle mich als Missionar nach Deutschland schicken, um dort eine Kirche zu gründen. Andy wies mich in diesem Zusammenhang auf den aus Deutschland stammenden pfingstlerischen Missionar Reinhard Bonnke³¹⁷ hin, mit dem er persönlich bekannt sei. Dieser sei im pfingstlerischen Milieu Afrikas ein 'Superstar', der bereits Millionen von Afrikanerinnen und Afrikanern zum Pfingstglauben konvertiert habe. Andy wisse jedoch, dass Bonnke in Europa weitgehend unbekannt sei, denn insbesondere Mittel- und Nordeuropa seien religiös 'unterentwickelte' Regionen, die größtenteils dem Atheismus anheimgefallen seien. Nelson meinte daraufhin voller Enthusiasmus, dass ich eine Speerspitze der Evangelisierung sein könne und eine Pfingstlergemeinde in München gründen solle. Andy teilte diese Sichtweise und erzählte, dass er selbst aus diesem Grund vor zehn Jahren von Nigeria nach Spanien gegangen sei. Er wies jedoch darauf hin, dass die Spanier nach wie vor nur eine geringe Affinität zum Pfingstglauben hätten, und die meisten in Spanien lebenden Pfingstler/-innen, Afrikaner/-innen und Lateinamerikaner/-innen seien. Andy und Nelson waren sich darüber einig, dass Europa der Sündhaftigkeit verfallen sei. Anzeichen seien die Eheschließungen zwischen Homosexuellen in Spanien und anderen Ländern, der es durch

³¹⁷ Bei meinen nachfolgenden Recherchen erwies es sich als schwierig wissenschaftlich seriöse Informationen über Reinhard Bonnke zu bekommen. Es finden sich jedoch viele einschlägig evangelikale Webseiten, auf denen die vermeintlichen Wundertaten und Massenbekehrungen Bonnkes thematisiert werden. Bonnke ist auch im pfingstlerischen Feld Ecuadors kein Unbekannter. So fand ich in einer *libreria cristiana* eine Vielzahl seiner ins Spanische übersetzten Bücher. Bonnke nennt sich selbst den „Mähdrescher Gottes“ und seine Evangelisierungstätigkeit bezeichnet er (nicht unbescheiden) als „großen Jahrtausend-Kreuzzug“ (vgl. Lambrecht/Baars 2009: 146-154).

massierte Evangelisierung entgegenwirken zu gelte. Nach dem Gespräch verabschiedeten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Beim Abschied lud mich Pastor Andy ein, auch an den für die nächsten Wochen geplanten *disipulados* teilzunehmen.³¹⁸

Einige Tage nach dem oben beschriebenen *discipulado* traf ich Nelson, um mit ihm über die Geschehnisse in seiner Wohnung zu reden. Er erklärte mir, dass es sich bei dem Vorfall um eine „Dämonenaustreibung“ („*liberación de demonios*“) gehandelt habe, von der er selbst höchst beeindruckt gewesen sei. Ähnliches habe er bereits in einer afrikanischen Kirche in Madrid erlebt. Nelson wertete den Vorfall als Beweis für die spirituelle Kraft Andys, die auf seine intime Kommunikation mit Gott zurückzuführen sei. Der in Nelly manifeste Dämon habe bei Pastor Andy die Präsenz des Heiligen Geistes gespürt, was bei der Afroecuadorianerin zu den epilepsieartigen Symptomen geführt habe. Andy selbst habe ebenfalls sofort die Gegenwart des Dämons wahrgenommen und daraufhin die erforderlichen Maßnahmen zu dessen Austreibung getroffen. Laut Nelson war es dabei keineswegs überraschend, dass ausgerechnet die Afroecuadorianern Nelly von einem Dämon besessen gewesen sei und der Afrikaner Andy diesen exorziert habe, denn schwarze Menschen hätten einen intensiveren Kontakt zur ‚Welt der Dämonen‘: „Bei Schwarzen ist die Wahrscheinlichkeit, von Dämonen besessen zu werden, größer als bei Mestizen.“³¹⁹ Generell sei bei schwarzen Menschen auch die Gefahr, selbst besessen zu werden weitaus größer, als bei nicht-schwarzen Menschen. Wie die Erfahrung mit Pastor Andy gezeigt habe, seien schwarze Pfingstler in einem besonderen Maß dazu befähigt, Besessenheit bei Betroffenen zu diagnostizieren und diesen zu helfen. Nelson ist der Meinung, dass diese Disposition generell bei Schwarzen vorhanden ist, bei Afrikanern jedoch in einem besonderen Maße: „Das ist offensichtlich, denn du weißt ja, dass Afrika die Wiege des Voodoo und all dieser Dinge ist.“³²⁰ Niemand habe eine derart ausgeprägte spirituelle Kraft wie Afrikaner. Im außerpfingstlerischen Bereich, etwa beim Voodoo, sei dies mitunter gefährlich und könne viel Schaden anrichten. Doch Andy selbst sei das beste Beispiel dafür, dass diese ‚Gabe‘ im Pfingstglauben ganz im Sinne Gottes eingesetzt werden könne: „(...) es ist unglaublich, wie die Afrikaner bei spirituellen Kämpfen von Gott benützt werden.“³²¹

Die oben geschilderte ‚Dämonenaustreibung‘ und die dazugehörige Interpretation meines mestizischen Bekannten Nelson geben Aufschluss über eine nicht-schwarze Sichtweise auf

³¹⁸ Weitere Treffen kamen leider nicht zustande, da sich weder Nelson noch Andy in der Folgezeit bei mir meldeten. Als ich Nelson fragte, weshalb ich nicht zu weiteren Treffen eingeladen worden sei, erklärte er mir vieldeutig, dass Andy „etwas Seltsames“ in mir gesehen habe, ohne mir näher zu erklären worum es sich dabei handelte: „*Me dijo, que veía algo raro en ti.*“

³¹⁹ Span. Orig.: „*Es mas probable que un negro este endemoniado que un mestizo.*“

³²⁰ Span. Orig.: „*Eso es obvio, porque tu sabes que África es la cuna del vudú y todas esas cosas.*“

³²¹ Span. Orig.: „*(...) en una lucha espiritual los africanos son utilizados por Dios de una forma increíble.*“

‘schwarze Religiosität’. Nelsons Sicht auf ‘schwarze Spiritualität’ ist stark *rassifiziert*, denn er unterstellt afrodeszendenten Menschen aufgrund einer spezifischen Disposition einen privilegierten Zugang zur ‘Welt der Dämonen und Geister’. Diese spirituelle Macht sei bei Afrikanern noch ausgeprägter als bei afrodeszendenten Ecuadorianerinnen und Ecuadorianern:

„Ihre Rasse ist reiner, weil es keine Vermischung gab. Du weißt, dass es hier (in Ecuador M.F.) viel Mestizaje gab. Deshalb sind diese Praktiken bei Afrikanern stärker ausgeprägt.“³²²

Während Nelson diese religiöse Macht im außerpfingstlerischen Bereich allerdings als Gefahr und Bedrohung erachtet, sieht er deren ‘Wirken’ im pfingstlerischen Kontext als Segen an. Nelson operiert mit seiner Sichtweise innerhalb des dominanten rassistischen Repertoires der Mehrheitsgesellschaft,³²³ demzufolge schwarze Menschen vor allem nicht-schwarzen Personen durch ‘schwarze Magie’ Schaden zufügen können. Durch seine pfingstlerische Perspektive bekommt dieser Stereotyp jedoch eine positive Wendung und wird so zu einer Quelle religiöser Autorität, der sich auch der Mestize Nelson bereitwillig unterordnet.

Diese ethnographische Episode führt meines Erachtens eindrucksvoll vor Augen, wie weit verbreitete stereotypen Annahmen bezüglich der religiös-spirituellen Macht schwarzer Menschen im pentekostalen Setting eine Umkodierung erfahren, und so zu einer Quelle religiöser Autorität werden, die auch von nicht schwarzen Akteurinnen und Akteuren anerkannt wird. Wie das Beispiel der ‘Dämonenaustreibung’ gezeigt hat, erhalten die *rassifizierten* Annahmen über die ‘spirituelle Macht’ schwarzer Menschen gerade durch ihren performativen Vollzug eine besondere Plausibilität. Dass ausgerechnet eine schwarze Frau von einem Dämon besessen war und dabei ausgerechnet von einem schwarzen Mann befreit wurde, ist für Nelson kein Zufall, sondern bestätigt seine *rassifizierten* Vorstellungen hinsichtlich der religiösen *agency* schwarzer Menschen und reproduzierte diese durch den performativen Vollzug der ‘Dämonenaustreibung’ gleichzeitig.

Wie im nächsten Abschnitt anhand der pentekostalen Aneignung der (latein-)amerikanischen Populärkultur gezeigt wird, gibt es für schwarze Pfingstler/-innen noch weitere Möglichkeiten, mit ‘Schwarzsein’ konnotierte Vorstellungen als Ressource zur Akkumulation religiösen Kapitals einzusetzen.

³²² Span. Orig.: „La raza de ellos (los africanos M.F.) es mas pura, porque no hubo mezcla. Tu sabes que aca hubo mucho mestizaje, por eso esas practicas son mas fuertes en los africanos .“

³²³ Eine Sichtweise, die laut Peter Wade (2010) in ganz Lateinamerika verbreitet ist.

5.2.5 Was ist 'schwarz' an der pentekostalen Populärkultur?

Im folgenden Abschnitt soll auf einige Aspekte der religiösen Praxis der Jugendkongregation der *Iglesia La Linda* eingegangen werden. Dabei soll aufgezeigt werden, dass der pentekostalen Populärkultur³²⁴ in der religiösen Praxis der jugendlichen Pfingstler/-innen eine zentrale Bedeutung zukommt. Von der pentekostalen Aneignung der Populärkultur profitieren dabei vor allem die *afrodescendientes*, da wichtige Elemente derselben als 'schwarz' kodiert gelten.

Die Jugendgruppe³²⁵ der *La-Linda*-Kongregation, wird von Pastor Omar (32) geleitet. Omar ist der Sohn des 'Hauptpastors' der *La-Linda*-Kongregation und hat sich auf die Evangelisierung von Bandenmitgliedern (*pandilleros*)³²⁶ aus den Marginalsiedlungen Guayaquils 'spezialisiert'. Wie in den folgenden Ausführungen gezeigt wird, ist Omar sehr geschickt darin, das religiöse Angebot seiner Kongregation auf die Bedürfnisse der marginalisierten Jugendlichen, die teilweise Gangmitglieder waren (und z.T. noch sind), abzustimmen.³²⁷

Um einen Eindruck von der ästhetischen Attraktivität der populärkulturellen Rituale der Jugendkongregation zu vermitteln, sollen im Folgenden einige wesentliche Elemente der freitags stattfindenden Jugendgottesdienste näher beschrieben werden.

Liturgisch laufen die freitäglichen Jugendgottesdienste nach einem festen Schema ab: Zu Beginn des Gottesdienstes findet stets ein Gebet statt, das vom Mestizen Ernesto (23), dem von Pastor Omar die besondere göttliche „Geistgabe des Gebets“ („*el don de oración*“) zugeschrieben wird, gesprochen wird. Inhaltlich kreisen die Gebete meist um die Liebe Gottes, die es in den Momenten des Gebets zu spüren gelte, sowie um die Versuchungen des Satans, denen es im Alltag zu widerstehen gelte. Ernesto performiert diese Gebete stets

³²⁴ Als pentekostale Populärkultur verstehe ich die genuin pfingstlerische Aneignung der latein- und nordamerikanischen Populärkultur wie etwa Hip-Hop, Reggaeton, Merengue, Salsa etc. Dabei wird die Form des jeweiligen Genres beibehalten, der Inhalt jedoch durch biblische Botschaften substituiert.

³²⁵ Von den etwa 100 Jugendlichen der Jugendkongregation sind laut Jugendpastor Omar etwa 60 Prozent männlich. Der Anteil der *afrodescendientes* beträgt etwa 30 Prozent. Genaue Zahlen lassen sich nicht nennen, da sich die Mitgliederzahl wegen Austritten und Neueintritten ständig ändert.

³²⁶ Als *pandilleros* werden die Mitglieder der bewaffneten Jugendbanden bezeichnet, die z.T. transnational operieren und unter anderem Ableger in Spanien haben. Die zwei größten und bekanntesten Jugendbanden Guayaquils sind die '*Netas*' und die '*Latin Kings*'.

³²⁷ Das Gemeindeleben der Jugendlichen ist rigide strukturiert. Fast täglich stehen Aktivitäten auf dem Plan: Jeden Montag treffen sich die Jugendlichen für zwei Stunden zum Gebet und jeden Mittwoch zum gemeinsamen Bibelstudium. An den Donnerstagen finden die Proben für die Breakdance, Rap- und Gesangsgruppen statt. An den Freitagabenden finden stets die über zwei Stunden dauernden Jugendgottesdienste statt. An den Samstagen finden die *discipulado*-Treffen in den Marginalsiedlungen statt und sonntags der allgemeine Gottesdienst für alle Gemeindemitglieder. Laut Pastor Omar ist diese straffe, zeitliche Strukturierung primär Ausdruck des spirituellen *Commitments* („*compromiso espiritual*“) der Gemeindemitglieder. Omar wies mich aber auch daraufhin, dass die 'Verlockungen' der Bandenkultur auch für die konvertierten Jugendlichen nach wie vor sehr stark seien und diese deshalb zeitlich voll 'eingespannt' werden müssten, um nicht 'rückfällig' zu werden.

äußerst emotional und bisweilen ekstatisch. Oftmals gerät er während der Gebete derart in Ekstase, dass er zu weinen beginnt und seine religiöse Rede dabei akustisch zunehmend unverständlich wird. Die akustische Verständlichkeit tritt dabei aus Sicht der meisten *hermanos/-as* ohnehin in den Hintergrund, da jede(r) für sich ein persönliches, bisweilen lautstarkes Zwiegespräch mit Gott führt. Bei den individuellen Gebeten, die sich mitunter bis zur Glossolie steigern können, umarmen sich die betenden Jugendlichen und brechen oftmals in Tränen aus. Diese Szenarien, die von den meisten meiner nicht-pfingstlerischen Bekannten als befremdlich wahrgenommen werden, gelten aus pfingstlerischer Perspektive als vom Heiligen Geist inspiriert. Auf die Gebetsphase, die bis zu dreißig Minuten dauern kann, folgt stets die Phase der *alabanza* (Loblieder). Musikalisch sind diese dem Pop- und Rockgenre zuzuordnen (*rock cristiano*). Während dieser Phase stehen die Gläubigen von ihren Stühlen auf und bewegen sich dabei rhythmisch klatschend zur Musik. Nach etwa zwanzig Minuten wird ein 'Szenenwechsel' vollzogen: Nun gehen Breakdancer und *Reggaetoneiros* auf die Bühne und der DJ legt allseits bekannte Lieder des *Reggaeton Cristiano* auf. Gleichzeitig strömt die Mehrheit der Gläubigen nach vorn und versammelt sich vor der Bühne. Nach einigen vom Band abgespielten Liedern übergibt der DJ zumeist an zwei *Reggaetoneiros*, die abwechselnd rappen und dabei von Background-Sängerinnen gesänglich begleitet werden. Parallel dazu beginnen die restlichen Jugendlichen ausgelassen zu hüpfen und zu tanzen. In diesen Momenten wirkt das Szenario wie eine 'typische' *Reggaeton-Party*. Einzig durch die sakralen Textinhalte³²⁸ und den Ort hebt sich die Szenerie in diesen Phasen des Gottesdienstes von ihren säkularen Pendants ab. Auf die *Reggaeton-Phase*, die in der Regel etwa 30 Minuten dauert, folgt die Predigt des Pastors. Inhaltlich ist dabei die „Konsekration des Körpers“ („*consagración del cuerpo*“) ein immer wiederkehrendes, zentrales Motiv. Unter Rekurs auf einschlägige Bibelpassagen verweist Omar dabei auf die Pflicht der Pfingstler/-innen, den eigenen Körper von kontaminierenden, sündhaften Einflüssen, wie vor- und außerehelichen Sex, den Besuch von Prostituierten, Gewalt, Drogen, Alkohol, Nikotin und übermäßigen Nahrungskonsum frei zu halten. Ein weiteres regelmäßig wiederkehrendes Motiv ist das „Wohlstandsevangelium“ („*evangelio de la prosperidad*“), demzufolge Gott die gläubigen Pfingstler/-innen auch materiell reich beschenken werde und den 'wirklich' Gläubigen zu einem Leben in Wohlstand verhelfe. Ein wichtiges Thema sind auch die Evangelisierungskampagnen, die Omar mit seiner Gruppe regelmäßig in den Marginalsiedlungen³²⁹ des südlichen Guayaquils durchführt. Im Vorfeld dieser *campañas*

³²⁸ Zentrale inhaltliche Motive der Lieder sind dabei die Macht, der Ruhm und die Größe Gottes.

³²⁹ Durch Massenbekehrungen („*campañas*“) in den Slums versucht Omar mit seinen Helferinnen und Helfern, auf sich und seine Kongregation aufmerksam zu machen. Rhetorisch bedient sich Omar dabei des martialisch

bedient sich Omar mit Vorliebe einer martialisch-revolutionären Rhetorik. Unter Anspielung auf die zum Pfingstglauben konvertierten ehemaligen Bandenmitglieder weist Omar dann daraufhin, dass der Heilige Geist nicht nur das Leben der ehemaligen Bandenmitglieder geändert habe, sondern auch die Stadt Guayaquil und die ganze ecuadorianische Gesellschaft transformieren wolle. Es sei deshalb die religiöse Verpflichtung aller „*cristianos*“ am „spirituellen Krieg“ („*guerra espiritual*“) gegen den Satan teilzunehmen und in Guayaquil eine „religiöse Revolution“ auszulösen: „Lasst uns in Guayaquil eine Revolution machen!“³³⁰ Bisweilen wartet Omar in den Predigten auch mit liturgischen Variationen auf, dann werden flankierend zur Predigt christliche Botschaften in der graphischen Form von global

anmutenden Genres der ‚*spiritual warfare*‘ und dem damit verbundenen ‚*spiritual mapping*‘. In seinem Büro hängt über dem Schreibtisch eine Stadtkarte Guayaquils, auf der die meisten Stadtviertel mit grünen bzw. blauen Stecknadeln markiert sind. Grün bedeutet, dass dort bereits erfolgreich missioniert wurde und sogenannte *celulas* gegründet wurden. Die mit blau markierten Gebieten harren derweil noch einer missionarischen Durchdringung und sind deshalb Gegenstand intensiver missionarischer Bemühungen. Diese *campañas*, bei denen oft bis zu hundert Jugendliche teilnehmen, wirken wie eine hybride Mischung aus Straßenpredigt und Breakdance-Performance. Unterstützt von einer hochpotenten Soundanlage wechseln dabei lautstarke, z.T. im ‚Schreimodus‘ gehaltene Predigten und musikalisch untermalte Tanzsequenzen einander ab. In den Predigten der ‚*campañas*‘ redet sich Omar ebenso wie in den Gottesdiensten derart in Rage, dass der Inhalt vor lauter Gebrüll irgendwann akustisch nicht mehr zu verstehen war. Mehrere jugendliche Gemeindemitglieder versicherten mir, dass diese Unverständlichkeit seiner missionarischen Intention jedoch keinen Abbruch tue, da die Lautstärke und die Leidenschaft der Predigt ein Zeichen göttlicher Inspiration („*en estos momentos se nota la presencia del Señor*“) seien und die Predigt dadurch besonders stark zur Geltung komme. In den akustisch verständlichen Teilen der Predigten stellt Omar dabei Bezüge zu sozialen Problemen her, von denen vor allem viele junge Slumbewohner/-innen besonders stark betroffen sind. Immer wiederkehrende Themen sind die endemische Straßenkriminalität, familiäre Desintegration, häusliche Gewalt, Alkohol- und Drogenkonsum, Armut und Prostitution. Laut Omar komme in diesen Phänomenen das Wirken des Satans und seiner verbündeten Dämonen zum Ausdruck. Als einzigen Ausweg aus dieser satanischen Sphäre propagiert er die Konversion zum Pfingstglauben. Unterbrochen werden die Predigten von den Breakdance-Einlagen verschiedener (männlicher) Jugendlicher, die mit christlichem *Reggaeton* musikalisch untermalt werden. Sowohl die Tanzauftritte der jugendlichen *Reggaetoneros*, als auch die Musik selbst wirken dabei auf den ersten Blick wenig sakral. Die Kleidung der jugendlichen Tänzer weist die charakteristischen Attribute der *Reggaetoneros* auf: Markenturnschuhe, weite Hosen, sowie T-Shirts mit auffälligen Markenbrandings. Auch die Bewegungen und die Körperhaltung beim Tanzen entsprechen den säkularen *Reggaetoneros*, so wie sie aus den global zirkulierenden Videos bekannt sind. Lediglich der Inhalt der *Reggaeton*-Lieder verweist auf den religiösen Charakter: Anstatt ‚klassisch profane‘ *Reggaeton*-Themen wie Liebe, Sexualität, Geld und Gewalt zu besingen, dreht sich beim *Reggaeton Cristiano* konsequenterweise alles um Gott und um biblische Themen. Blendet man zunächst die religiöse Dimension dieser *campaña* aus, so wirken diese wie ein spontan organisiertes Straßenkonzert, wie sie vor allem für die Marginalsiedlungen Guayaquils charakteristisch sind. Die jugendlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer unterscheiden sich dabei äußerlich kaum vom ‚*Reggaeton*‘-Mainstream der lateinamerikanischen Populärkultur.

Auf die Passanten wirken die *campañas* nach meinem Eindruck durchaus interessant, da viele sich Zeit nehmen um das Szenario zu beobachten. Das Publikum wirkte bei meinen beiden Teilnahmen bezüglich Alter, Geschlecht und ethnischer Zugehörigkeit überaus heterogen. Auch wenn die Zahl der Jugendlichen zu überwiegen schien, gab es auch viele Zuschauer mittleren und gehobenen Alters. Einige der Passanten schienen selbst Pfingstler zu sein oder zumindest dem Pfingstglauben aufgeschlossen gegenüber zu stehen, da sie in den affirmativen *Amen*-Chor von Omars Mitstreitern einstimmten. Auch wenn ich selbst nicht Zeuge eines Bekehrungserlebnisses werden konnte, scheinen Omar und seine Unterstützer durch die *Bricolage* von pfingstlerischer Theologie und lateinamerikanischer Populärkultur den Nerv vieler ecuadorianischer Jugendlicher zu treffen. Omar rühmte sich mir gegenüber damit, in Guayaquil schon 1000 Jugendliche bekehrt zu haben. In der Tat stammen die meisten jugendlichen Pfingstler/-innen der Kongregation aus prekären familiären Verhältnissen. Einige schilderten mir gegenüber genau jene Problematiken, die Omar in seinen Straßenpredigten thematisiert, als prägende Erfahrungen ihrer eigenen Sozialisation. Viele haben Erfahrungen mit Drogen, Gewalt, sexuellem Missbrauch und waren bzw. sind Mitglieder in Gangs (*pandillas*).

³³⁰ Span. Orig.: „*¡Vamos a traer una revolución a Guayaquil!*“

zirkulierenden Konsumgüterlogos (Adidas, Nike, Coca Cola etc.) mit einem *Beamer* an die Wand hinter dem *pulpito* projiziert.

In formaler Hinsicht ist der Beginn der Predigten stets von einem getragenen, akustisch gut verständlichen Duktus geprägt. Im Verlauf der Predigt steigen Lautstärke und Tempo der Rede jedoch sukzessive an, bis Omar sich förmlich in Rage redet, und in einen ekstatisch anmutenden Zustand gerät. Während dieser Phase ist der Inhalt seiner Rede meist kaum bzw. gar nicht mehr verständlich.³³¹ Verschiedene Mitglieder der Jugendgruppe erklärten mir, dass es in dieser Phase der Predigt ohnehin nicht primär auf ein Verstehen der religiösen Botschaft ankomme, da die ekstatische Rede des Pastors ein Zeichen für die Präsenz des Heiligen Geistes sei, der sich in diesen Momenten manifestiere. Auch die restlichen Gläubigen treten in dieser Phase nochmals in ein persönliches Zwiegespräch mit Gott, das sich bei einigen bis zur Glossolie steigern kann. Auf das Abklingen dieser 'ekstatischen Phase' folgen in der Regel organisatorische Ankündigungen und die Verabschiedung.

Die obige ethnographische Skizze führt meines Erachtens eindrücklich vor Augen, wie sehr die Liturgie dieser Gottesdienste mit Aspekten der globalisierten Jugend-Populärkultur durchsetzt ist. Elemente des Pfingstglaubens werden dabei mit audiovisuellen Aspekten der Hip-Hop-*Reggeton*- und der Konsumgüterkultur verknüpft. Neben der Musik und den spezifischen Körperpraxen spielen dabei globale Marken und Konsumgüter eine zentrale Rolle. Marken wie Adidas, Nike, Tommy Hilfiger werden nicht nur als Kleidungsstücke am Körper getragen,³³² sondern spielen auch als visuelle Vehikel, in denen christliche Botschaften transportiert werden, eine wichtige Rolle. Weitere ästhetische Anreize schafft die Revolutions-Rhetorik des Pastors. Diese vermittelt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern zusätzlich das Gefühl, Teil einer religiösen und kulturellen Avantgarde zu sein.

Ebenso wie in der Erwachsenenkongregation tritt die ethnische Zugehörigkeit gegenüber der pfingstlerischen Identität auch in der Jugendkongregation in den Hintergrund und spielt im 'offiziellen' Diskurs keinerlei Rolle. Obwohl viele der jugendlichen Mitglieder aus Omars Kongregation *afrodescendientes* sind, werden die Themen Rassismus und die rassistische Diskriminierung auch in seinen Predigten nie angesprochen. Es fällt auf, dass die *afrodescendientes* ebenso wie in der Erwachsenenkongregation zahlenmäßig zwar in der Minderheit sind, jedoch im *ministerio de alabanzas*, das für die Rap- und *Reggaeton*-Performances zuständig ist, die Mehrheit bilden. Dort sind von den zehn Mitgliedern sechs

³³²Die meisten Jugendlichen tragen in den Gottesdiensten Markenkleidung und ähneln hinsichtlich ihres Kleidungsstils den mundanen Reggaetonsängern aus dem Fernsehen.

afrodescendientes (davon 4 Männer) und vier *mestizos/-as*. Die pentekostale Populärkultur übt besonders auf die afrodeszendenten Jugendlichen eine große Anziehungskraft aus, da zentrale Aspekte dieser kulturellen Praktiken, wie etwa Rap und Breakdance, in den Augen vieler Jugendlicher als 'schwarz' kodiert gelten. Aus diesem Grund sehen sich einige afroecuadorianische Jugendliche als geradezu prädestiniert für diese Praktiken. Die Geschlechterrollen sind dabei ebenso wie in der mundanen Populärkultur klar verteilt: Während Breakdance und Rap Männerdomänen sind, fungieren die Frauen als *Background-Sängerinnen*. In diesem Zusammenhang erscheint interessant, dass es bezüglich der Vorkonversionskultur des *Reggaeton* und Hip-Hop zumindest in formaler Hinsicht keinen radikalen Bruch gibt. Breakdance, Rap etc. werden nicht als Genres an sich verworfen, sondern lediglich einer religiösen Neu-Codierung unterzogen. Das von den Breakdancern und Rappern³³³ 'auf der Straße' erworbene kulturelle und körperliche Kapital wird also durch die Konversion nicht entwertet. Die konvertierten Akteurinnen und Akteure können in der Jugendkongregation von diesen *skills* weiterhin profitieren und sich dadurch Respekt und Anerkennung verschaffen. Die *afrodescendientes* profitieren dabei besonders, denn gemäß den gängigen Stereotypen gelten sie als Tänzer und Musiker *par excellence*. So ist etwa der schwarze Rapper Jorgito (21) der Ansicht, dass Schwarze ein besonderes Talent für Breakdance hätten, weil sie „den Rhythmus im Blut“³³⁴ hätten. Die im Chor der Jugendkongregation singende Matilda (19) argumentiert ähnlich. Sie wies mich daraufhin, dass schwarze Frauen im Gesang ebenfalls Vorteile hätten: „Es ist bekannt, dass die schwarzen Frauen eine kräftigere Stimme haben. Sie haben beim Singen mehr Energie als die Mestizinnen.“³³⁵

Selbst Jugendpastor Omar bemüht eine *rassifizierende* Argumentation, als er auf die afroecuadorianische Präponderanz im *ministerio de alabanza* angesprochen wird:

M.F.: „Warum gibt es im Chor so viele Afroecuadorianer?“

Omar: „Schau, sie haben dieses musikalische Talent. Schau dir die Gospelmusik in den USA an, die Mehrheit der Sänger sind Schwarze. Sie haben einfach diese Gesangsbegabung, sie haben viel Energie.“³³⁶

³³³ Die Kongregation hat vier Breakdancer, von denen sich je zwei als *negro* und zwei als *mestizo* identifizieren. Als Rapper fungieren zwei junge Männer von denen sich einer als *moreno* und einer sich als *afrodescendiente* bezeichnet.

³³⁴ *Span. Orig.:* „Eso es innato. Nosotros llevamos el ritmo en la sangre.“

³³⁵ *Span. Orig.:* „Es conocido que las mujeres negras tienen una voz mucho mas fuerte. A la hora de cantar tienen mas energía que las cholitas.“

³³⁶ *Span. Orig.:* *M.F.:* „Porque hay tanta gente afro en el ministerio de alabanza?“

Omar: „Mira ellos tienen este talento musical. Si tu ves la música góspel de Estados Unidos, la mayoría de los cantantes son morenos. O sea ellos tienen esa habilidad de cantar, tienen mucha energía.“

Leo (23), einer der Rapper der Kongregation ist der Ansicht, dass Schwarze auch für den Rap eine besondere Begabung hätten: „(...) diese ganze Rap-Sache ist ein Ding der Schwarzen. Die Schwarzen in den USA haben ihn erfunden, und jetzt rappen wir auch.“³³⁷

In einem Gespräch wies mich Leo daraufhin, dass die afroecuadorianische Erzähltradition der *décima*³³⁸ als eine Vorform des Rap angesehen werden könne, da es dort ebenfalls um Reimen und um Improvisation gehe.³³⁹ Generell ist Leo der Ansicht, dass alle Schwarzen diese Lust am spontanen Improvisieren „im Blut“ hätten: „Wir haben einfach die Spontanität und die Lebensfreude im Blut.“³⁴⁰ Dieser Hinweis auf die vermeintliche Spontanität schwarzer Menschen erscheint interessant, da er einmal mehr auf die Kompatibilität zwischen Kernelementen des Pentekostalismus und ‚schwarzen‘ Attributen verweist. Denn wie der US-amerikanische Ethnologe Joel Robbins in einem rezenten Aufsatz gezeigt hat, gilt die Spontanität als zentraler Bestandteil pfingstlerischer Spiritualität, da sich darin die Präsenz des Heiligen Geistes manifestiere (Robbins 2009: 58).

Die vermeintliche Disposition zum Tanzen und Singen bzw. Rappen machen sich die *afrodescendientes* der Jugend-Kongregation zunutze, indem sie diese ‚schwarzen‘ Kompetenzen religiös deuten: So ist der schwarze Breakdancer Julian davon überzeugt, während des Tanzens die Präsenz Gottes körperlich zu erfahren: „Wenn ich auf der Bühne tanze, dann spüre ich die Präsenz Gottes.“³⁴¹ Matilda, die im Chor singt, insistierte mir gegenüber, dass sich Gott während des Singens ihrer Stimme bemächtige: „Wenn ich im Chor singe, bemächtigt sich der Herr meiner Stimme.“³⁴²

‚Schwarzsein‘ bzw. schwarze Identität ist in den religiösen Diskursen der Jugendkongregation ebenso wenig ein explizites Thema wie in der Erwachsenenkongregation. Genau wie dort ist der dunkle Phänotyp jedoch auch kein Hindernis für die soziale Mobilität, so wie es im außerpfungstlerischen Bereich (mit Ausnahme des Sportes) der Fall ist. Im Gegenteil, denn die afrodeszendenten Jugendlichen profitieren von der Aneignung der Populärkultur besonders, da sie ihre vermeintlich angeborenen, ‚schwarzen‘ Kompetenzen des ‚rappens‘ und ‚breakdancens‘ als Dienst für Gott in die religiöse Praxis einbringen können. Auch in diesem Kontext gelten die schwarzen Körper als Träger spezifischer ‚rassischer‘ Dispositionen die

³³⁷ Span. Orig.: „(...) toda la cuestión de la música rap es cosa de negros. Los negros de estados Unidos la inventaron y ahora acá también rapeamos.“

³³⁸ Bei den *décimas* handelt es sich um eine orale poetische Tradition aus dem Norden von Esmeraldas. Laut Jean Rahier Muteba handelt es dabei um eine spezifisch afroecuadorianische Aneignung eines spanischen Lyrik-Genres der frühen Neuzeit (vgl. Rahier 1987).

³³⁹ Leo sieht also eine Kontinuität zwischen der ‚global black culture‘ und afroesmeraldenischen Kulturpraktiken. Für ihn bedeutet die Aneignung des globalisierten *cultural flow* der *hip-hop-culture* gleichzeitig eine Revitalisierung ‚eigener‘ afroesmeraldenischer Kulturpraktiken.

³⁴⁰ Span. Orig.: „Nosotros llevamos esa espontaneidad y alegría en la sangre.“

³⁴¹ Span. Orig.: „Cuando bailo en el pulpito puedo sentir la presencia del señor.“

³⁴² Span. Orig.: „Cuando canto en el coro, el Señor se adueña de mi voz.“

sich zum „Ruhm Gottes“ („*para la gloria de Dios*“) in die pfingstlerische Glaubenspraxis einbringen lassen und den afrodeszendenten Akteurinnen und Akteuren einen religiösen Mehrwert versprechen.

Die pfingstlerische Aneignung der jugendlichen Populärkultur ist jedoch innerhalb des Pfingstler-Milieus in Guayaquil keineswegs unumstritten. Einige der mir bekannten Pfingstler/-innen aus anderen Kongregationen kritisieren die vermeintliche Weltlichkeit des *Reggaeton Cristiano*. So monierte etwa meine Bekannte Leonela (40), die mit Pastor Omar pfingstlerisch sozialisiert wurde, bis sie sich entschloss in eine 'traditionellere' Kongregation zu wechseln, dass bei populären Formen christlicher Musik wie etwa dem *Merengue Cristiano* oder dem *Reggaeton Cristiano* die göttliche Inspiration beim Komponieren der Lieder fehle. Genuin weltliche Rhythmen und Melodien würden unrechtmäßigerweise von Pfingstlerinnen und Pfingstlern aneignet, obwohl die weltliche und damit sündhafte Herkunft dieser Musik augenscheinlich sei:

„Mir persönlich gefällt kein christliche Musik mit Latino-Rhythmen, wie etwa Merengue, Salsa oder anderen Tanzrhythmen. Denn Musik, die uns vorübergehend fröhlich stimmen soll, gibt es auf dem Markt in Hülle und Fülle. Christliche Musik soll aber etwas Sublimes sein, etwas Göttliches, etwas Inspirierendes. Diese Dinge muss man beim Anhören deutlich heraushören. Der Komponist muss in einer engen Beziehung zu Gott stehen, um den Gläubigen eine göttliche Botschaft übermitteln zu können. Als evangelikale Christin möchte ich einen Text und einen Rhythmus, die meine Seele und meinen Geist tief beeindrucken. Christliche Musik, die mich zum Tanzen und Springen bringt, aber mich danach ohne Frieden in meiner Seele zurücklässt.... gefällt mir nicht.“³⁴³

Jugendpastor Omar kennt diese Kritik vonseiten konservativerer Pfingstler/-innen. Er ist jedoch der Meinung, dass er als Pastor pragmatisch sein müsse, wenn es darum gehe junge Menschen dem Bandenwesen zu entreißen. Er sieht daher in der Aneignung der populärkulturellen Elemente ein legitimes Mittel, um gefährdete Jugendliche von den Vorzügen des Pfingstglaubens zu begeistern.

Es gibt aber auch einige Personen, welche die Tätigkeit Omars goutieren, obwohl sie selbst keine Pfingstler/-innen sind. Sie deuten den Umstand, dass viele Mitglieder der Jugendkongregation ehemalige Bandenmitglieder sind, als Zeichen des Ruhms und der Stärke

³⁴³ Span. Orig.: „A mi personalmente no me gusta la música cristiana con ritmos latinos ya sean merengue, salsa o todo ritmoailable. Porque música para alegrarnos temporalmente hay demasiada en el mercado y la música cristiana debe ser algo sublime, divino con inspiración y eso se percibe claramente al oír una canción, el compositor debe tener un grado de comunión con Dios muy estrecho para poder transmitir al creyente un mensaje de parte de Dios ,yo como cristiana evangélica espero una letra y ritmo musical que impacte mi alma y espíritu. Una canción cristiana que me incita a bailar y gritar pero que cuando termina ese momento me deja vacía, sin paz en mi alma...no me agrada.“

Gottes. Denn zum Pfingstglauben konvertierte Bandenmitglieder gelten auch in den Augen einiger Nicht-Pfingstler/-innen als besonders augenfälliger Beweis der Macht Gottes. In dieser Hinsicht kann also Omars Spezialisierung auf die Konversion von Bandenmitgliedern durchaus als geschicktes religiöses Marketing gedeutet werden. Dies bringt ein Kommentar meiner mestizischen Bekannten Ofelia auf den Punkt, die zwar selbst keine Pfingstlerin ist, jedoch vor der Tätigkeit Omars durchaus Respekt hat:

„Es ist schon beeindruckend, wenn du diese schwarzen Jugendlichen siehst, die früher Räuber und Bandenmitglieder waren und jetzt ihre ganze Energie in den Glauben investieren. Das beeindruckt mich schon.“³⁴⁴

5.2.6 Schwarze Pfingstler/-innen in Guayaquil: Synthetisierende Reflexionen

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass bei den schwarzen Akteurinnen und Akteuren der *La-Linda*-Kongregation je nach Geschlecht unterschiedliche Aspekte des *Empowerment* im Vordergrund stehen. Da bei den Frauen die Möglichkeit eines Aufstiegs innerhalb der Gemeindegliederung nicht in gleichem Umfang gegeben ist, wie dies für die Männer der Fall ist, steht bei diesen tendenziell die Emanzipation vom Machismo der außerreligiösen Lebenswelt im Vordergrund. Die Subjektposition der *‘mujer cristiana’* ermöglicht dabei eine Infragestellung machistischer Praktiken sowie die Aneignung männlich kodierter Orte wie *‘die Straße’* (*‘la calle’*). Für männliche Pfingstler wird die aus der Konversion resultierende Aufgabe machistischer Praktiken durch die Akkumulation sozialen und religiösen Kapitals kompensiert. Ihnen ermöglicht das pfingstlerische Setting Aufstiegschancen und Formen der Anerkennung, die im säkularen Kontext der rassistischen Mehrheitsgesellschaft - mit Ausnahme des Sports - kaum denkbar sind.

Ein Grund für die soziale Mobilität innerhalb der Kongregation liegt in der buchstäblichen *‘Verteufelung’* des Rassismus. Die von mir untersuchte Kongregation bietet im Gegensatz zum nicht-religiösen Bereich in der Tat einen weitgehend *‘rassismus-freien’* Raum, was sich etwa in der relativ hohen Anzahl schwarzer Anführer (*líderes*) und der interethnischen Paarbeziehungen widerspiegelt. In dieser Hinsicht scheint die *Mestizaje*-Ideologie ihr sonst leeres Versprechen, eine *‘Rassendemokratie’* zu sein, in der alle *‘razas’* harmonisch koexistieren (vgl. Telles 2004; Höllinger 2007: 55), zumindest innerhalb des pfingstlerischen Feldes einzulösen.

³⁴⁴ Span. Orig.: *„Si es impresionante cuando tu ves esos negritos que antes eran ladrones y pandilleros, y ahora invierten toda su energía en la fe. Eso sí me impresiona.“*

Bezüglich der Verquickung von 'Schwarzsein' und Pfingstglauben, ein Thema das von der kultur- und sozialwissenschaftlichen Lateinamerikaforschung bislang ausgeklammert wurde, ergeben sich einige überraschende Erkenntnisse. Wie die obigen Daten zeigen, hat der Pfingstglauben für die *afrodescendientes* eine besondere Anziehungskraft. Die Konversion bietet für die Afroecuadorianer/-innen nämlich nicht nur einen Ausweg aus dem alltäglichen Rassismus, sondern auch die Möglichkeit, das eigene 'Schwarzsein' gewinnbringend in die pfingstlerische Glaubenspraxis zu investieren. Unterhalb der Ebene der offiziellen pentekostalen Doktrin, die eine transethnische, christliche Identität propagiert, gibt es für die afroecuadorianischen Akteurinnen und Akteure verschiedene Möglichkeiten ihr 'Schwarzsein' zu affirmieren und damit konnotierte Konzepte für ihre Glaubenspraxis nutzbar zu machen. Bei diesen Strategien des religiösen *Empowerment* fällt der Rekurs auf rassistische Stereotype auf. Diese werden durch die Glaubenspraxis nicht dekonstruiert oder außer Kraft gesetzt, sondern positiv umkodiert. Die Akteurinnen und Akteure machen sich die rassistische Reduzierung auf Körperlichkeit und körperbasierte Praktiken für die Glaubenspraxis zunutze, indem sie die vermeintlich 'schwarze' Disposition zu ekstatischer Spiritualität, Tanz und Musik als ein Erfüllt-Sein vom 'Heiligen Geist' deuten.

Bei den jüngeren Gläubigen, die sich die jugendliche Populärkultur religiös aneignen, schlägt das 'Schwarzsein' ebenfalls positiv zu Buche, da wesentliche Elemente dieser Populärkultur (Breakdance und Rap) als 'schwarz' kodiert gelten. Innerhalb der gemischt-ethnischen Jugendkongregation gelten die schwarzen Pfingstler/-innen daher als besonders authentische Adepten dieser Praktiken, was ihnen auch in den Augen der nicht-schwarzen Gemeindemitglieder Ansehen verschafft.

Insgesamt erscheint das 'Schwarzsein' im pfingstlerischen Kontext nicht mehr als Stigma, sondern bisweilen als eine Ressource, die sich für die Akkumulation religiösen Kapitals einsetzen lässt. Die von den rassistischen Diskursen der mestizischen Mehrheitsgesellschaft stigmatisierten Körper werden in den Augen der Akteurinnen und Akteure zu 'auserwählten Körpern', in den denen sich der 'Heilige Geist' mit Vorliebe zu manifestieren scheint.

Es muss jedoch betont werden, dass schwarze Männer in einem weitaus höheren Maß von der *Rassifizierung* des religiösen Kapitals profitieren als Frauen. Auch letzteren wird zwar die Veranlagung zu spezifischen 'Geistgaben' zugesprochen. Da sie jedoch gemäß der biblizistischen Theologie keine Führungspositionen einnehmen dürfen, schlägt sich diese vermeintliche Begabung nicht im Gewinn religiöser Führungspositionen nieder.

Die Rolle des 'Schwarzseins' innerhalb des Pfingstlermilieus ist nach meinem Kenntnisstand in der Afro-Lateinamerikaforschung bisher nicht berücksichtigt worden. Während es in Bezug

auf die afroamerikanischen Religionen eine schier unüberschaubare Zahl von Publikationen gibt, sind afrodeszendente Pfingstler/-innen bislang von der Forschung vernachlässigt worden. Es drängt sich der Verdacht auf, dass die Afro-Lateinamerika-Forscher/-innen die offizielle Doktrin der Pfingsttheologie, der zufolge ethnische Partikularidentitäten durch eine transethnische, universelle Identität ersetzt werden, zu teilen scheinen und deshalb die Pfingstbewegung als Forschungsthema vernachlässigt haben.

6 Conclusio: Einige Bemerkungen zu leibbasierten

Subjektivierungen in rassifizierten Kontexten

Abschließend sollen die zentralen Ergebnisse der Dissertation zusammengefasst und deren theoretischer Beitrag zur aktuellen Subjekt-Debatte herausgestellt werden.

Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, liegt der Ursprung schwarzer (Anti-) Subjektpositionen in Ecuador in den kolonialen Diskursen über menschliche Differenz, die den auf ein Set negativer Stereotype reduzierten afrodeszendenten Menschen die Rolle des „*ultimate other*“ (Rahier 1998; 2003) zuwies. Auch nach dem Ende der Kolonialzeit wurde die schwarze Bevölkerung Ecuadors weiterhin systematisch aus dem „Gesellschaftskörper“ (Bublitz et al. 2000) exkludiert, denn in der *Nation-Building*-Ideologie der *Mestizaje* fungierten die der Kategorie *negro/-a* zugeordneten Menschen ebenfalls als negative Kontrastfolie, vor deren Hintergrund sich *mestizos* und *blancos* als Bürger³⁴⁵ *par excellence* gerieren konnten. Anhand der medialen Repräsentationen des ‚Schwarzseins‘ wurde aufgezeigt, dass die mit der *Mestizaje* einhergehende *Blanqueamiento*-Ideologie auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts kaum an Wirkmacht eingebüßt hat: In einigen Medien lässt sich zwar ein *multicultural turn* konstatieren, bei dem an die Stelle negativer Stereotypisierung eine tendenziell wohlwollende, positiv intendierte Form der *Veränderung* schwarzer Menschen gerückt ist. Doch die besonders wirkmächtigen televisuellen Medien weisen den afrodeszendenten Menschen nach wie vor die Position des *veränderten* Anti-Subjektes zu und tragen dadurch zur Reproduktion des hegemonialen ‚Weißseins‘ bei.

Bei der Analyse der Praktiken ethnischer Klassifikation wurde argumentiert, dass die interethnischen Beziehungen in Guayaquil als eine ‚Pigmentokratie‘ aufgefasst werden können, in der ‚Weißsein‘ nach wie vor für sehr viele Menschen eine erstrebenswerte Subjektposition darstellt, während hingegen ‚Schwarzsein‘ als Stigma erachtet wird. Auf der Mikroebene erweist sich das *Blanqueamiento* als ausgesprochen virulent, denn es prägt nicht nur alltägliche Interaktionen und innerfamiliäre Beziehungen, sondern moduliert auch die Körperwahrnehmung und das Selbstbild der Akteurinnen und Akteure. Die aus dem *Blanqueamiento* resultierende rassistische Struktur der sozialen Beziehungen in Guayaquil schlägt sich auch räumlich auf die Topographie der Stadt nieder. In der phänotypisch segregierten Stadt stehen ‚weiß‘ kodierte Stadtviertel als Synonym für Wohlstand und

³⁴⁵ Hier wird bewusst nur die maskuline Form verwendet, denn gemäß der geschlechtlich kodierten *Mestizaje* galten lediglich mestizische und weiße *Männer* als Idealbürger der lateinamerikanischen Staaten (vgl. Apeelbaum et al. 2003).

Modernität, während Viertel mit einem hohen Anteil an afrodeszendenter Bevölkerung als Hort von Armut, Anomie und Delinquenz gelten.

Unter Rekurs auf die leibphänomenologische Beschreibungssprache von Hermann Schmitz wurde dabei argumentiert, dass *rassifizierte* Subjektpositionen, Raum und Leib zueinander in einem zirkulären Konstitutionsverhältnis stehen; denn für die Perpetuierung der rassistischen Subjektordnung Guayaquils bedarf es im Alltag *rassifizierter Atmosphären, Gefühle* und *Blickregimes*, durch welche die 'Rasse'-Diskurse am eigenen Leib spürbar und somit wirkmächtig werden.

Wie im Hauptteil der Arbeit gezeigt wurde, gibt es vor allem im religiösen Spektrum Guayaquils Gegenorte, die für schwarze Akteurinnen und Akteure alternative Subjektpositionen bereitstellen, mit denen das *Blanqueamiento*-Regime hinterfragt und dem 'Schwarzsein' ein subjektiver Sinn verliehen werden kann.

Bei den Subjektpolitiken des, der katholischen Befreiungstheologie nahestehenden, *Centro Cultural Afroecuatoriano* steht eine Umkodierung und Neuaneignung der Signifikanten *negro/-a* bzw. *afro* im Mittelpunkt: Die afrozentrische Theologie, afroecuadorianische Kulturpraktiken und das Bewusstsein einer transnationalen afrikanischen Diaspora anzugehören, bilden dabei den identitätsstiftenden Anker für die Akteurinnen und Akteure. Im Sinne eines „*strategischen Essentialismus*“ (Spivak 1996), der auf aktuelle Multikulturalismus-Diskurse rekurriert, geht es den Mitgliedern des *Centro Afro* nicht um eine Dekonstruktion und Infragestellung der kolonialen Kategorien 'negro/-a', sondern um eine Umwertung und positiv gewendete Aneignung dieser Kategorien. Es wird also nicht auf eine Aufhebung der *Veränderungs*-Diskurse der mestizischen Mehrheitsgesellschaft abgezielt, sondern darauf, die Bedingungen der *Veränderung* selbst zu bestimmen und der negativen *Fremdveränderung* eine positiv gewendete *Selbstveränderung* entgegenzustellen.

Die vom Pfingstglauben bereitgestellten Subjektpositionen stehen dem ethnischen Partikularismus des *Centro Afro* geradezu diametral entgegen, da pfingstlerische Identitätspolitiken gerade auf eine Überwindung jeglicher Partikularidentitäten zugunsten einer transethnischen, universellen Subjektposition als *cristiano/-a evangélico/-a* abzielen.

Während das *Centro Afro* den afroecuadorianischen Kulturpraktiken eine zentrale identitätsstiftende Funktion zuweist, sehen schwarze Pfingstlerinnen und Pfingstler darin das Relikt einer sündhaften Vorkonversionskultur. Die buchstäbliche 'Verteufelung' des Rassismus durch den Pfingstglauben ermöglicht es den konvertierten *afrodescendientes*, innerhalb der Kongregationen wichtige und einflussreiche Positionen einzunehmen, was außerhalb des pfingstlerischen Milieus bislang kaum möglich ist. Zugespitzt formuliert,

könnten die Pfingstkirchen als symbolische, soziale und physische Räume gedeutet werden, in denen die *Mestizaje* ihr lange Zeit leeres Versprechen, eine 'Rassendemokratie' zu sein, endlich einlöst, und den Akteurinnen und Akteuren unabhängig von Phänotyp oder ethnischer Zugehörigkeit die gleichen Chancen eingeräumt werden.

Bei genauer Inaugenscheinnahme der konkreten Formen des *Empowerment* in beiden religiösen Feldern fallen jedoch, trotz der Differenzen auf der doktrinären Ebene, eine Reihe von frappierenden Parallelen auf. In beiden Fällen ermöglicht das religiöse Engagement den afroecuadorianischen Frauen eine weitreichende Emanzipation vom hegemonialen Machismo und die Aneignung vormals männlich kodierter Räume wie etwa *la calle*. In beiden Settings haben die Frauen gleichwohl nicht Zugang zu den höchsten Positionen der jeweiligen Hierarchie. Beim *Centro Afro* werden diese von männlichen Ordensleuten besetzt, und auch in den Pfingstkirchen sind die wichtigsten Führungspositionen ebenfalls nur Männern vorbehalten. Eine weitere Parallele besteht in der transnationalen Identifikationsweise beider Institutionen. Im Fall des *Centro Cultural Afroecuadoriano* bietet die transnationale Kultur des *Black Atlantic* einen wichtigen identifikatorischen Bezugspunkt. Die 'afroecuadorianische Kultur' wird nicht mehr gemäß der hegemonialen *Mestizaje*-Ideologie als stigmatisiertes Symbol von Provinzialität und Rückständigkeit betrachtet, sondern als lokale Variante einer *global black culture*. Im Fall der Pfingstbewegung fühlen sich die Gläubigen einer globalen Avantgarde von *cristianos/-as evangelicos/-as* zugehörig, bei der sich vor allem die jungen Pfingstgläubigen die *cultural flows* der globalisierten pentekostalen Populärkultur aneignen. Interessant erscheint hierbei der Umstand, dass die schwarzen Akteurinnen und Akteure in den Pfingstkirchen bei der Aneignung pfingstlerischer Subjektpositionen trotz der 'Farbenblindheit' der offiziellen Pfingstlerdoktrin gerade ihr 'Schwarzsein' bzw. damit verknüpfte Vorstellungen als Ressource für ihr *Empowerment* einsetzen.

In beiden Kontexten kommt es somit zu einer für 'Rasse'-Diskurse charakteristischen Verknüpfung von Körper (Biologie) und 'Kultur' durch die schwarzen Subjekte selbst: Wenn Aktivistinnen und Aktivisten des *Centro Afro* unter Rekurs auf den Multikulturalismus die Anerkennung ihrer kulturellen Andersartigkeit einfordern, so wird die Grundlage dieser Differenz im eigenen körperlichen bzw. leiblichen Erleben verortet.

Dieses '*racialized embodiment*' vollzieht sich auch im pfingstlerischen Setting, da die körperbasierten Kernelemente der pfingstlerischen Theologie, wie das Beseeltsein vom 'Heiligen Geist', welches sich in einer enthusiastischen teilweise ekstatischen Glaubenspraxis äußert, mit dem lokalen rassistischen Common-Sense kongruieren, dem zufolge gerade schwarze Menschen eine besonders enthusiastische Spiritualität verkörpern. Vermeintlich

'*rassische*' Dispositionen zu Tanz, Musik etc. können im pentekostalen Kontext demzufolge als ein Beseeltsein vom 'Heiligen Geist' interpretiert werden und dadurch in religiöses Kapital konvertiert werden.

Poststrukturalistische bzw. postkoloniale Perspektiven kritisieren zwar diese Selbstessentialisierung schwarzer Subjekte als „*Ontologisierung von Differenz*“ (Hall 2000) sowie als Fortschreibung kolonialer Konstruktionen. Nach meinem Dafürhalten tragen diese Ansätze indessen dem leiblich-affektiven Betroffensein von 'Rasse'-Diskursen nicht ausreichend Rechnung, denn es ist gerade dieses leibliche Spüren '*rassischer* Dispositionen', welche die Selbstessentialisierung aus emischer Perspektive so authentisch und plausibel und deshalb eben *nicht* als konstruiert und kontingent erscheinen lassen.

Hinsichtlich der kulturwissenschaftlichen Subjekt-Debatte liegt der theoretische Beitrag der vorliegenden Arbeit in der Akzentuierung der leiblichen Dimension von Subjektivierungsprozessen. Der Leib spielt in den einschlägigen Ansätzen bislang kaum eine Rolle. Es zeigte sich jedoch, dass die leiblich-affektive Betroffenheit von hegemonialen Subjektordnungen gerade in rassistischen Settings eine zentrale Rolle spielt: In den öffentlichen Räumen der Stadt entstehen alltäglich *rassifizierte Atmosphären*, durch welche die Subjektpositionen überhaupt erst am Leib spürbar und somit existentiell bedeutsam werden. Schwarze Subjektivität wird oftmals *ex negativo*, als ein leiblich-affektives Betroffensein von rassistischen Blicken und Atmosphären erfahren. Das *Centro Afro* und das Pfingstlermilieu stellen sich aus diesem Blickwinkel als „Heterotopien“ (Foucault: 2006[1967]) dar, in denen *Atmosphären der Weite* mit dem 'Schwarzsein' verflochten werden und so die Konstitution gegenhegemonialer schwarzer Subjektpositionen befördern.

In Bezug auf die Konstitutionsbedingungen schwarzer Subjektivitäten können aus einer leibzentrierten Perspektive somit zwei wichtige Faktoren herausgestellt werden: Zum einen die *Atmosphären der Enge* des Alltagsrassismus, die zur Folge haben, dass sich die *rassifizierten* Subjekte selbst als *anders* wahrnehmen und spüren. Und zum anderen gibt es kulturelle Gegenpraktiken wie das Tanzen und religiöse Rituale, die als temporäre *Atmosphären der Weite* gedeutet werden können und deren *Einleibungsprozesse* den Beteiligten ein positives Gefühl schwarzer Kollektivität vermitteln.³⁴⁶ Beide Phänomene zusammen tragen letztlich zur Bildung *leiblicher Dispositionen* bei, welche aus emischer Sicht als genuin schwarze Subjektivität perzipiert und vor allem gespürt werden.

³⁴⁶ Eine weitere Möglichkeit für befreiende Erfahrungen der Weite bietet der pfingstlerische Kontext. Wie in Kapitel fünf gezeigt wurde, suggeriert das *rassifizierte* Körperwissen der Pfingstbewegung eine besondere Ergriffenheit schwarzer Akteurinnen und Akteure durch den Heiligen Geist. Leibphänomenologisch heißt das, dass schwarze Gläubige in ihrer Glaubenspraxis in besonderer Weise zu ekstatischen Erfahrungen der Weite bzw. Weitung befähigt sind (vgl. Kap. 5.2).

Auch in allgemeiner kulturtheoretischer Hinsicht könnte eine leibbasierte Perspektive eine Bereicherung für die Diskussion um Subjektivierungsprozesse darstellen, denn sie könnte aufzeigen, dass erst das leibliche Spüren die subjektive Evidenz geschlechtlicher, ethnischer, sexueller etc. Subjektpositionen liefert, und diese aus emischer Sicht eben *nicht* als kontingente Konstruktionen erscheinen lässt. Von dieser Warte aus erscheinen dann *doing culture, gender, race* etc. nicht als unvermittelte Performanz eines körperlos-kognitiven Wissens, sondern als leiblich-affektives Betroffensein von subjektivierenden Diskursen und Ideologien. Denn erst durch die Verankerung im Leib wird die Stabilität und Plausibilität von Subjektpositionen auf Dauer gestellt.

Eine leibbasierte Subjekttheorie könnte somit sowohl Erklärungen für die symbolische Herrschaft rassistischer, geschlechtlicher, sexueller etc. Normen als auch für den Widerstand dagegen liefern: Körperpraxen, die beispielsweise auf eine Anverwandlung an eine Norm (z.B. das Weißsein) abzielen, und somit die hegemoniale Ordnung tendenziell stabilisieren, können als Versuch gedeutet werden, das leibliche Leiden an den herrschenden Normen zu mildern, indem versucht wird, das normative Körperwissen und das leibliche Betroffensein in Einklang zu bringen. Gleichzeitig ergibt sich aus dem potentiellen Scheitern dieser Versuche ein Widerstandspotential, indem sich die exkludierten Subjekte zur Linderung des „ Leidens an der Gesellschaft“ (Dreitzel 1968) gegenhegemonialen *Atmosphären der Weite* (wie etwa der *black culture, pentecostal culture*) zuwenden und ausgehend davon alternative Subjektpositionen konstruieren. Die Eigensinnigkeit des Leibs kann somit immer auch eine Quelle von *Agency* sein.

7 Literatur

- Acosta, Alberto (2004): *Breve Historia Económica Del Ecuador*. Quito: Corp. Ed. Nacional.
- Alcarón, Antonio (1994): Racial prejudice: A Latin American case. In: *Research in Race and Ethnic Relations* 7: S. 299-319.
- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg/Berlin: VSA.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Mark (2007): When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. In: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (2). S. 384-413.
- Andrade Roberto (1984): *Historia del Ecuador*. Quito: Corp. Ed. Nacional. Bd. III.
- Andrade, Xavier (2005a): Juventud en Guayaquil: De las ciudadelas fortaleza a la limpieza del espacio público. In: *Nueva Sociedad* (200). S. 85-95.
- Andrade, Xavier (2005b): Guayaquil: Renovación urbana y aniquilación del espacio público. In: Carrión Fernando und Lisa Hanley (Hg.) *Regeneración y revitalización urbana en las Américas: hacia un Estado estable*. Quito: FLACSO.
- Andrews, George Reid (2004): *Afro-Latin America: 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- Antón Sánchez, Jhon (2007): Museos, memoria e identidad afroecuatoriana. In: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (29). S. 123-131.

- Antón Sánchez, Jhon (2009): *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979 – 2009*.
Online-Dissertation. (<http://flacsoandes.org/dspace/handle/10469/3038>). Zugriff
am 18.1.2013.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*.
Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Appelbaum, Nancy P., Anne S. Macpherson und Karen A. Rosenblatt (2003): Racial
Nations. In: dies. (Hg.) *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: The
University of North Carolina Press. S. 1-32.
- Ayala Mora, Enrique (1983ff.) (Hg.): *Nueva Historia Del Ecuador*. Quito: Corporación
Editora Nacional.
- Bachmann-Medick; Doris (2009): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den
Kulturwissenschaften*. 3. neu bearb. Aufl. Reinbek: Rowohlt.
- Baumann, Martin (2000): Diaspora: Genealogies of semantics and transcultural comparison.
In: *Numen* 47. S. 313-338.
- Beatty-Medina, Charles (2010): Alonso de Illescas: African, Ladino, and Maroon Leader in
16th century colonial Ecuador. In: Beatriz G. Mamigonian und Karen Racine (Hg.):
The Human Tradition in the Black Atlantic, 1500-2000. Lanham: Rowman
& Littlefield. S. 9-23.
- Beer, Bettina (2002): *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen und Rassismustheorien:
Eine kulturvergleichende Untersuchung*. Berlin: Reimer.
- Benavides Vega, Carlos (1983): Sinopsis histórica del siglo XVII. In: Enrique Ayala Mora
(Hg.): *Nueva Historia Del Ecuador*. Volumen 4. Quito: Corporación Editora
Nacional. S. 105-139.

- Benítez, Sylvia und Gaby Costa (1983): La familia, la ciudad y la vida cotidiana en el periodo colonial. In: Enrique Ayala Mora (Hg.): *Nueva Historia Del Ecuador*. Volumen 4. Quito: Corporación Editora Nacional. S. 187-231.
- Bergunder, Michael (2005): Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration. Einige vorläufige Überlegungen. In: *Zeitschrift für Religions- und Missionswissenschaft*. 31 (1-2). S. 79-91.
- Biolsi, Thomas (2004): Race Technologies. In: Nugent David und Joan Vincent (Hg.): *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden: Blackwell. S. 400-418.
- Bogner, Alexander und Wolfgang Menz (2005b): Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion. In: Alexander Bogner et al. (Hg.): *Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendung*. Wiesbaden: VS Verlag. S. 33-70.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1985): *Sozialer Raum und Klassen. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992): Die Auflösung des Religiösen. In: ders.: *Rede und Antwort*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 231-237.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (1997a): Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke. In: Irene Dölling und Beate Kraus (Hg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 218-230.
- Bourdieu, Pierre (1997b): Die männliche Herrschaft. In: Irene Dölling und Beate Kraus (Hg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 153-217.
- Bourdieu, Pierre (2000)[1971]: Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: ders.: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK. S. 39-110.
- Bourdieu Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre und Loic Waquant (2006): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2006) [1989]: Sozialer Raum, symbolischer Raum. In: Stephan Günzel und Jörg Dünne (Hg.): *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S.354-370.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brenner, Helmut (2007): *Marimbas in Lateinamerika: Historische Fakten und Status quo der Marimbatraditionen in Mexiko, Guatemala, Belize, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Kolumbien, Ecuador und Brasilien*. Hildesheim: Olms.
- Brusco, Elizabeth (2010): *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Columbia*. Austin: University of Texas Press.

- Bürk, Thomas (2006) [2004]: *Raumtheoretische Positionen in angloamerikanischen und deutschsprachigen sozial- und kulturwissenschaftlichen Publikationen seit 1997: Ein Literaturbericht*. Berlin. Elektronisches Dokument. Online verfügbar: [http://raumsoz.ifs.tu-darmstadt.de/forschung/ Stephan Günzel und Jörg Dünne \(Hg.\) fo05-literatur/lit-raumtheorie.pdf](http://raumsoz.ifs.tu-darmstadt.de/forschung/Stephan_Günzel_und_Jörg_Dünne_(Hg.)_fo05-literatur/lit-raumtheorie.pdf) (Zugriff am 10.4.2012)
- Büschges, Christian (2004): Die Erfindung des Indianers: Kolonialherrschaft und ethnische Identität im spanischen Amerika. In: Thomas Beck und Marília dos Santos Lopes Hanenberg (Hg.): *Barrieren und Zugänge: Die Geschichte der europäischen Expansion. Festschrift zum 65. Geburtstag von Eberhard Schmitt*. Wiesbaden: Harrassowitz. S. 82-97.
- Bublitz, Hanelore und Christine Hanke und Andrea Seier (Hg.)(2000): *Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bublitz, Hanelore (2003): *Diskurs*. Bielefeld: Transcript.
- Caillavet, Chantal (2000): *Etnias del Norte: Etnohistoria e Historia de Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Chalá Cruz, José Franklin (2006): *Chota Profundo: Antropología de Los Afrochoteños*. Centro de Investigaciones Familia Negra, CIFANE.
- Chaves, Maria E. (1998) *Maria Chiquinquirá Díaz: Una esclava del siglo XVIII : acerca de las identidades de amo y esclavo en el puerto colonial de Guayaquil*. Guayaquil: Archivo Historico del Guayas.
- Chestnut, R. Andrew (1997): *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Chesnut, R. Andrew (2007): *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press.

- Costa, Sergio (2011): Perspectivas y políticas sobre racismo y afrodescendencia en América Latina y el Caribe. In: M. Hopenhayn und A. Sojo (Hg.): *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global*. Santiago de Chile: CEPAL. S. 173-188.
- Crossley, Nick (2001): *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London: Sage.
- Csordas, Thomas (1990): Embodiment as a Paradigm for Anthropology. In: *Ethnos* 18: S. 5-47.
- Csordas, Thomas (1994): *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas (2011): CULTURAL PHENOMENOLOGY: Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness. In: Mascia-Lees, Frances (Hg.): *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden et al.: Blackwell.
- Daniel, G. Reginald (2006): *Race and Multiraciality in Brazil and the United States: Converging Paths?* University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Davis, David Brion (1976): *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. Oxford: Oxford University Press.
- De la Fuente, Alejandro (2000): Race, ideology and culture in Cuba: recent scholarship. In: *Latin American Research Review* 35 (3). S. 199-210.
- De la Torre, Carlos (2002): *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- De la Torre, Carlos und Jhon Antón Sánchez (2012): The Afro-Ecuadorian Social Movement: Between Empowerment and Co-optation. In: Jean Rahier (Hg.): *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. New York: Palgrave-McMillan. S.135-150.

- De la Torre, Carlos und Patric Hollenstein (2010): *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana. Período considerado: 1996-2009*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Panama*.
- De Robles, Pati (2007): Esmeraldas of Ecuador. In: Lois Merriweather Moore (Hg.): *The dispersion of Africans and African culture throughout the world: Essays on the African diaspora*. Lewiston: The Edwin Mellen Press. S. 77-93.
- Delgado, Richard und Jean Stefancic (2001): *Critical Race Theory: An Introduction*. New York: New York University Press.
- Downs, Roger und David Stea (1982): *Kognitive Karten. Die Welt in unseren Köpfen*. UTB: Stuttgart.
- Dreitzel, Hans-Peter (1968): *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*. Stuttgart: Enke.
- Douglas, Mary (1974): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Dreitzel, Hans Peter (1968): *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*. Stuttgart: Enke.
- Du Bois, Wiliam E.B. (2003) [1903]: *Die Seelen der Schwarzen*. Freiburg: Orange-Press.
- Du Bois, William E.B. (2007) [1947]: *The World and Africa*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Dünne, Jörg (2004): *Forschungsüberblick „Raumtheorie“*. Elektronisches Dokument. Online verfügbar: <http://www.raumtheorie.lmu.de/Forschungsbericht4.pdf> (Zugriff am 10.4.2012).
- Fanon, Frantz (1972) [1952]: *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

- Fassin, Didier (2011): Racialization: How to do races with bodies. In: Mascia-Lees, Frances (Hg.): *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden et al.: Blackwell. S. 435-451.
- Fendt, Michael (2009): *Afroecuadorianer in Guayaquil: Identitäts- und Sinnkonstruktionen im Spannungsfeld von blanqueamiento und negritud*. Unveröffentlichte Magisterarbeit am Institut für Ethnologie der Universität München.
- Foucault, Michel (2006) [1967]: Von anderen Räumen In: Stephan Günzel und Jörg Dünne (Hg.): *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S.317-329.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1996): *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*. Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2005): *Analytik der Macht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- García Ortiz, Humberto (1935) *Breve exposición de los resultados obtenidos en la investigación sociológica de algunas parcialidades indígenas de la Provincia de Imbabura*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Garces, Chris (2004): Exklusión constitutiva: las organizaciones pantalla y lo anti-social en la renovación urbana de Guayaquil. In: *Iconos: Revista de Ciencias Sociales No. 20*. S. 53-63.
- Geertz, Clifford (1973): Religion as a Cultural System. In: (ders.) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. S. 87-125.

- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilroy, Paul (2004): *Der Black Atlantic*. In: Haus der Kulturen der Welt (Hg.). *Der Black Atlantic*. Berlin: Haus der Kulturen der Welt. S. 12-33.
- Gordon, Edmund und Mark Anderson (1999): The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification. In: *Journal of American Folklore* 112 (445). S. 282-296.
- Glasze, Georg (2007): Vorschläge zur Operationalisierung der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe in einer Triangulation von lexikometrischen und interpretativen Methoden. In: *FQS - Forum Qualitative Sozialforschung* 8 (2).
- Glasze, Georg (2009): Der Raumbegriff bei Laclau - auf dem Weg zu einem politischen Konzept von Räumen. In: Georg Glasze and Anika Matissek (Hg.): *Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung. (=Global Studies)*. Bielefeld: transcript. S. 213-218.
- Glasze, Georg und Anika Matissek (2009a): Diskursforschung in der Humangeographie: Konzeptionelle Grundlagen und empirische Operationalisierungen. In: dies. (Hg.): *Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung. (=Global Studies)*. Bielefeld: transcript. S. 11-59.
- Glasze, Georg und Anika Matissek (2009b): Die Hegemonie- und Diskurstheorie von Laclau und Mouffe. In: dies. (Hg.): *Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung. (=Global Studies)*. Bielefeld: transcript. S. 153-179.

- Glick-Schiller, Nina, Dana Dea and Markus Höhne (2005): *African Culture and the Zoo in the 21st century: The 'African Village' in the Augsburg Zoo and its wider implications*. Report to the MPI for Social Anthropology, Halle/Saale, Germany.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2006): *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Greene, Shane (2007): Introduction: On Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. In: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (2). S. 329-355.
- Gugutzer Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: Transcript.
- Gugutzer, Robert (2006). Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung, In: ders. (Hrsg.): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: Transcript. S. 9-53.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: Transcript.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hage, Ghassan (2010): The Affective Politics of Racial Mis-interpellation. In: *Theory, Culture and Society* 27(7-8): S. 112-129.
- Hale, Charles R. (2005): Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. In: *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28 (1). S. 10-28.
- Hall, Stuart (1994): Kulturelle Identität und Diaspora. In: ders.: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument. S.26-43.

- Hall, Stuart (1996): What is 'black' in popular black culture? In: David Morley und Kuan-Hsing Chen (Hg.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge. S.468-479.
- Hall, Stuart (1999): Ethnizität: Identität und Differenz. In: Jan Engelmann (Hg.): *Die kleinen Unterschiede. Der cultural studies reader*. Frankfurt: Campus. S.83-98.
- Hall Stuart (2000): Was ist „schwarz“ an der popularen schwarzen Kultur? In: ders.: *Cultural Studies. Ein politisches Theoreprojekt. Ausgewählte Schriften 3*. Hamburg: Argument. S.98-113.
- Hall, Stuart (2004): Das Spektakel des >Anderen<. In: ders.: *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument. S. 108-168.
- Hering-Torres, Max S. (2011): The Purity of Blood in Early Modern Spain. In: Iris Wigger und Sabine Ritter (Hg.): *Racism and Modernity: Festschrift for Wulf D. Hund*. Wien: Lit-Verlag. S. 6-31.
- Herskovits, Melville (1941): *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper.
- Herskovits, Melville (1945): Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. In: *Afroamerica 1*: S. 5-24.
- Hertz, Robert (2007): *Das Sakrale, die Sünde und der Tod: Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. Konstanz: Uvk.
- Hintzen, Percy C. und Jean Muteba Rahier (2010): Introduction. Theorizing the African Diaspora: Metaphor, Miscognition, and Self-Recognition. In: Rahier et al. (Hg.): *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora*. Urbana-Champaign: The University of Illinois Press:S. xi-xxvi.
- Höllinger, Franz (2007): *Religiöse Kultur in Brasilien: Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen*. Frankfurt et al.: Campus.

- Hooker, Juliet (2005): Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. In: *Journal of Latin American Studies* 37. S. 285-310.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld: Transcript.
- Hund, Wulf D. (2010a): Editorial. In: Wulf D. Hund et al.(Hg.) *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*. Berlin: LIT-Verlag. S. 1-9.
- Hund, Wulf D. (2010b): Negative Societalisation: Racism and the Constitution of Race. In: Wulf D. Hund et al. (Hg.) *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*. Berlin: LIT-Verlag. S. 57-99.
- Jenkins, Paul (2002): *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalra, V., Raminder Kaur und John Hutnyk: (2005) *Diaspora and Hybridity*. London: Sage.
- Katerí Hernández, Tanya (2013): *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law and the New Civil Rights Response*. Cambridge et al.: Cambridge Univ. Press.
- Keller, Reiner (2004): *Diskursforschung. Eine Einführung für Sozialwissenschaftler/innen*. Opladen: Leske+Budrich.
- Keller, Carsten (2008): Symbolische Macht im städtischen Raum: Kämpfe um sozialstaatliche Legitimität und soziale Anerkennung. In: Robert Schmidt und Volker Woltersdorf (2008): *Symbolische Macht. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. S. 269-289.
- Koch, Anne (Hg.) (2004): Themenheft: Ästhetik - Religion – Kunst, *Münchener Theologische Zeitung* 55(4).

- Koch, Anne (2007): *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. Habilitationsschrift. Ludwig-Maximilians-Universität München.
- König, Hans Joachim (2006): *Kleine Geschichte Lateinamerikas*. Ditzingen: Reclam.
- Krais, Beate/Gebauer, Gunter (2008): *Habitus*. Bielefeld: Transcript.
- Krais, Beate. 2011. Die männliche Herrschaft: ein somatisiertes Herrschaftsverhältnis. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 36 (4). S. 33-50.
- Kruse, Jan (2011, Oktober): Reader „Einführung in die Qualitative Interview- forschung“, Freiburg (Bezug über: www.qualitative-workshops.de).
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen Verlag.
- Lammrecht, Oda und Christian Baars (2009): *Mission Gottesreich. Fundamentalistische Christen in Deutschland*. Berlin: Christoph Links-Verlag.
- Lane, Chris (2003): Haunting the Present: Five Colonial Legacies for the New Millenium. In: Norman Whitten Jr. (Hg.): *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. Iowa City: University Of Iowa Press. S. 75-102.
- Lee, Tong Soon (1999): Technology and the production of Islamic space: The call to prayer in Singapore. In: *Ethnomusicology* 43(1): S. 86-100.
- Lindemann, Gesa (2011). *Das paradoxe Geschlecht*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Lock, Margaret/Farquar, Judith (Hg.) (2007) *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*. Duke University Press.
- Malinowski, Bronislaw (2002) [1940]: Introducción. In: Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Cátedra. S. 3-10.

- Manning, Patrick (2009): *The African Diaspora: A History Through Culture*. New York: Columbia University Press.
- Martin, David (1993): *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martin, David (2001): *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Macey, David (2010): 'I Am My Own Foundation'. Frantz Fanon as a Source of Continued Political Embarrassment. In: *Theory, Culture, Society* 27 (7-8). S. 33-51.
- Mascia-Lees, Frances (2011a): Introduction. In: dies. (Hg.): *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden et al.: Blackwell. S.1-3.
- Mascia-Lees, Frances (2011b): Aesthetic Embodiment and Commodity Capitalism. Dies. (Hg.): *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden et al.: Blackwell. S. 3-24.
- Matory, J. Lorant (1999): The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation. In: *Comparative Studies in Society and History* 41(1). S. 72-103.
- Matory, J. Lorant (2006): The 'New World' Surrounds an Ocean: On the Live Dialogue between African and African-American Cultures. In: Kevin Yelvington (Hg.): *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe: School of American Research. S. 151-192.
- Matory, J. Lorand (2012): The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History. In: Rebecca Hardin und Kamari Maxine Clarke (Hg.): *Transforming Ethnographic Knowledge*. Madison, WI: University of Wisconsin Press. S. 96-112.
- Mauss, Marcel (1975): Die Techniken des Körpers. In: ders.: *Soziologie und Anthropologie*. Band 2. München: Hanser. S.199-220.

- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Meyer Birgit (2010): Aesthetics of Persuasion. Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms. In: *South Atlantic Quarterly, Special Issue on Global Christianity, Global Critique*. 109 (4). S.741-763.
- Meyer, Birgit (2012): *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Miles, Robert (1991): *Rassismus: Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg: Argument.
- Miño Grijalva, Manuel (1984): La economía de la Real Audiencia de Quito, Siglo XVII. In: Enrique Ayala Mora (Hg.): *Nueva Historia Del Ecuador*. Volumen 4. Quito: Corporación Editora Nacional. S. 47-105.
- Miranda, Franklin (2005): *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Mintz, Sidney W. und Richard Price (1992): *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Approach*. Boston: Beacon Press.
- Moore, Lois Merriweather (Hg.) (2007): *The dispersion of Africans and African culture throughout the world: Essays on the African diaspora*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Mullings, Leith (2005) Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology. In: *Annual Review of Anthropology* 34. S. 667-693.
- Nonhoff, Martin (2007) Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie-Einleitung. In: ders. (Hg.): *Diskurs - radikale Demokratie - Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: Transcript. S. 7-23.

- Ortiz, Fernando (2002) [1940]: *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Ortner, Sherry B. (2005): Subjectivity and cultural critique. In: *Anthropological Theory* 5. S.31-51.
- Ortner, Sherry B. (2006) *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Pickel; Gert (2011): *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. VS Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pieper, Marianne (2008): Prekarisierung, symbolische Gewalt und produktive Subjektivierung im Feld immaterieller Arbeit. In: Robert Schmidt und Robert Woltersdorf, Volker (2008): *Symbolische Macht. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. S. 219-241.
- Platz, Teresa (2006): *Anthropologie des Körpers: Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur*. Berlin: Weißensee Verlag.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin/ New York: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (2003): *Conditio humana*. Gesammelte Schriften VIII.1. Auflage, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Price, Richard (2006): On the Miracle of Creolization. In: Kevin A. Yelvington (Hg.): *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe: SAR Press. S. 113-145.
- Quiroga, Diego und Norman Whitten (1998): To Rescue National Dignity: Blackness as a Quality of National Creativity in Ecuador. In: Norman Whitten und Arlene Torres (Hg.): *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. S. 75-100.

- Quiroga, Diego (2004): *The Devil and Development in Esmeraldas: Cosmology as a System of Critical Thought*. In: Whitten, Norman Jr. (Hg.) *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. Iowa City: University of Iowa Press. S. 154-184.
- Rahier, Jean M. (1987): *La Décima: Poesía Oral Negra del Ecuador*. Quito: Abya-Yala and Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- Rahier, Jean M. (1998): Blackness, the 'racial'/spatial order, migrations and Miss Ecuador 1995-1996. In: *American Anthropologist* 100 (2). S. 421-430.
- Rahier, Jean M. (1999a): Introduction. In: ders. (Hg.): *Representations of Blackness and the Performances of Identities*. Westport: Bergin&Garvey (Greenwood Press). S. viii-xxvi.
- Rahier, Jean M. (1999b): Presence of Blackness and Representations of Jewishness in the Afro-Esmeraldian Celebrations of the Semana Santa (Ecuador). In: ders. (Hg.): *Representations of Blackness and the Performances of Identities*. Westport: Bergin&Garvey (Greenwood Press). S. 19-49.
- Rahier, Jean M. (1999c): Blackness as a Process of Creolization: the Afro-Esmeraldian *Décimas* (Ecuador). In: Isidore Okpewho, Carole Boyce-Davies und Ali Mazrui (Hg.): *The African Diaspora: African Origins and New World Identities*. Bloomington: Indiana University Press. S. 290-314.
- Rahier, Jean M. (2003): Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness: Some Narratives of Female Sexuality in Quito. In: Norman Whitten Jr. (Hg.) *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. Iowa City: University of Iowa Press. S. 296-324.
- Rahier, Jean M. (2008): El Mundial de Fútbol 2006 y la Selección Ecuatoriana: Discurso de Alteridad en la Internet y en la Prensa. In: *Discurso & Sociedad* 2 (3). S. 609-641.

- Rahier, Jean M. und Percy C. Hintzen und Felipe Smith (Hg.)(2010a): *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora*. Urbana et al.: University of Illinois Press.
- Rahier, Jean M. (2010b): The Ecuadorian Victories in the 2006 FIFA World Cup and the Ideological Biology of (Non-)Citizenship. In: ders. et al. (Hg.): *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora*. Urbana et al.: University of Illinois Press. S. 29-45.
- Rahier, Jean M. (2011): From Invisibilidad to Participation in State Corporatism: Afro-Ecuadorians and the Constitutional Processes of 1998 and 2008. In: *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18:5. S. 502-527.
- Ramos-Zayas, Ana Yolanda (2011): Affect. Learnig affect/Embodying Race. In: Frances Mascia-Lees, Frances (Hg.): *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Wiley-Blackwell. S. 24-46.
- Ramos-Zayas, Ana Yolanda (2012): *Street Therapists: Race, Affect, and Neoliberal Personhood in Latino Newark*. Chicago: Chicago University Press.
- Rappe, Guido (2012): *Leib und Subjekt. Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschenbild*. Bochum: Projektverlag.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Subjekt*. Bielefeld: Transcript.
- Reckwitz, Andreas (2010): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reichardt, Dagmar (2006): Zur Theorie einer transkulturellen Frankophonie. Standortbestimmung und didaktische Relevanz. In: *PhiN – Philologie im Netz* 38/2006. S. 32-51.
- Reischer, Erica/Katherine Koo (2004): The Body Beautiful: Symbolism and Agency in the Social World. In: *Annual Review of Anthropology* 33. S. 297 – 317.

- Rethmann, Albert-Peter und Tobias Keßler (Hg.) (2012): *Pentekostalismus - Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche*. Regensburg: Pustet.
- Robbins, Joel (2004): The Globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. In: *Annual Review of Anthropology* 33. S. 117-143.
- Robbins; Joel (2009): Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms. In: *Social Analysis* 53 (1). S.55-66.
- Rossbach de Olmos, Lioba (2009): ¿Qué pasa con el Pacífico Negro en el Atlántico Negro? El Atlántico Negro de Paul Gilroy frente a los acontecimientos (afro)colombianos. In: *Memorias. Revista Semestral de Historia y Arqueología del Caribe*. Vol. 11(6). S. 200-219.
- Roediger, David (2010): Accounting for the Wages of Whiteness: U.S. Marxism and the Critical History of Race. In: Wulf D. Hund et al. (Hg.) *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*. Berlin: LIT-Verlag. S. 9-37.
- Safa, Helen I. (2005): Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America. In: *Critique of Anthropology* 25(3). S. 307-330.
- Salvador Lara, Jorge (1994): *Breve Historia contemporánea del Ecuador*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- Sanjek, Roger (1996): Race. In: Alan Barnard und Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge. S. 462-465.
- Sansone, Livio (2003): *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan.
- Santiana, Antonio (1955): *Blancos, indios y negros en el Trópico*. Quito: Universidad Central.
- Sarasin, Philipp (2005): *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- Scheper-Hughes, Nancy/ Margaret M. Lock (1987): *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*. In: *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 1(1). S. 6-41.
- Schmidt, Robert und Volker Woltersdorf (2008): *Symbolische Macht. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Schmidt, Robert und Volker Woltersdorf (2010): *BOURDIEU – Der zwanglose Zwang symbolischer Gewalt*. In: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft. S. 313-330.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?* Rostock: Koch.
- Schmitz, Hermann (1964): *System der Philosophie. Band I. Die Gegenwart*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1965): *System der Philosophie. Band II, Teil I. Der Leib*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2007): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Bielefeld et al: Edition Sirius.
- Schlehe, Judith (2003): *Formen qualitativer ethnografischer Interviews*. In: Bettina Beer (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer. S. 71-95.
- Schultheis, Franz (2008): *Symbolische Gewalt. Zur Genese eines Schlüsselkonzepts der bourdieuschen Soziologie*. In: Robert Schmidt/ Volker Woltersdorff (Hg.): *Symbolische Gewalt: Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. München: UVK Verl. S.25-44.
- Scott, James C. (1985): *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. (1990): *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.

- Seed, Patricia (1982): Social dimensions of race: Mexico City, 1753. In: *Hispanic American Historical Review* 62 (4). S. 569-606.
- Sheriff, Robin E. (2001): *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sheriff, Robin E. (2003): Embracing Race: Deconstructing *Mesticagem* in Rio de Janeiro. In: *Journal of Latin American Anthropology* (8) 1. S. 86-115.
- Smedley, Audrey (2011): The Origin and History of the Idea of Race. In: Iris Wigger und Sabine Ritter (Hg.): *Racism and Modernity: Festschrift for Wulf D. Hund*. Wien: Lit-Verlag. S. 149-162.
- Smith, Carol (1997): 'The Symbolics of Blood: *Mestizaje* in the Americas'. In: *Identities* 3 (4): S. 495-522.
- Speiser, Sabine (1989): *Leben ist mehr als Überleben: Afroamerikanische Totenriten in Esmeraldas (Ecuador) und ihr Beitrag zur kulturellen Kontinuität*. Saarbrücken: Breitenbach.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Donna Landry und Gerald MacLean (Hg.). Routledge: London.
- Stein, Robert (1978): Measuring the French Slave Trade, 1713–1792/3. In: *Journal of African History*, XIX, 4. S. 515–521.
- Streicker, Joel (1995): Policing boundaries: race, class, and gender in Cartagena, Columbia. In: *American Ethnologist* 22 (1). S. 54-74.
- Stutzman, Ronald (1981): *El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion*. In: Whitten, Norman Jr. (Hg.) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press. S. 45-94.
- Supik, Linda (2005): *Dezentrierte Positionierung. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik*. Bielefeld: transcript.

- Telles, Edward (2004) *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Twine, France W. (1998): *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Twine, France W. und Jonathan W. Warren (Hg.) (2000): *Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*. New York: New York University Press.
- Twine, France W. (2000): Racial Ideologies and Racial Methodologies. In: France W. Twine und Jonathan W. Warren (Hg.): *Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*. New York: New York University Press. S. 1-35.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft: eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Villa, Paula-Irene (2006): *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. 3. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Villa, Paula-Irene (2010): (De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler. In: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hg.): *Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag. S. 146-156.
- Villa, Paula-Irene (2011): Symbolische Gewalt und ihr potenzielles Scheitern. Eine Annäherung zwischen Butler und Bourdieu. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* (04). S. 51 – 69.
- Wade, Peter (1993): *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wade, Peter (1997): *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto.

- Wade, Peter (1999): Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia'.
In: *Current Anthropology* 40(4): S. 449-471.
- Wade, Peter (2004): Images of Latin American *mestizaje* and the politics of comparison. In:
Bulletin of Latin American Research 23 (3). S. 355-366.
- Wade, Peter (2005): Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience. In: *Journal of Latin American Studies* 37. S. 1-19.
- Wade, Peter (2006): Afro-Latin Studies: Reflections on the field. In: *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1(1). S. 105-124.
- Wade, Peter (2008): Race in Latin America. In: Deborah Poole (Hg.): *Blackwell Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell. S. 177-192.
- Wade, Peter (2009): *Race and Sex in Latin America*. London: Pluto Press.
- Wade, Peter (2010): *Race and Ethnicity in Latin America*. Second, revised and updated edition. London: Pluto Press
- Wacquant, Loic (2008): „Rasse“ als staatsbürgerliches Verbrechen. In: Robert Schmidt und Volker Woltersdorf (2008): *Symbolische Macht. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. S. 289-315.
- Walsh, Catherine (2007): Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. In: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (1). S. 200-212.
- Walsh, Catherine (2012): “Afro In/Exclusion, Resistance, and the “Progressive” State: (De)Colonial Struggles, Questions, and Reflections,” In: Jean Rahier (Hg.): *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. Im Druck.

Warren, Jonathan W. und Twine France W. (2002): Critical Race Studies in Latin America: Recent Advances, Recurrent Weaknesses. In: David P. Goldberg und John Solomos (Hg.): *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Malden: Blackwell. S. 538-560.

Weber, Max (1934): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Welsch, Wolfgang (2009): *Was ist eigentlich Transkulturalität?* Onlinepublikation: <http://www2.uni-jena.de/welsch/>. Zugriff am 21. 2.2013.

Weiß, Anja (2010): Racist Symbolic Capital: A Bourdieuan Approach to the Analysis of Racism. In: Wulf D. Hund et al. (Hg.) *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*. Berlin: LIT-Verlag. S. 37-57.

Whitten E. Norman (1974): *Black Frontiersmen: A South American Case*. Cambridge: Schenkman.

Whitten, Norman und Arlene Torres (1998a): General introduction: to forge the future in the fires of the past: an interpretive essay on racism, domination, resistance, and liberation. In: dies.: (Hg.) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social dynamics and cultural transformations*. Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press. S. 3-33.

Whitten, Norman und Arlene Torres (1998b): Central America and Northern and Western South America. In: dies.: (Hg.) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social dynamics and cultural transformations*. Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press. S. 34-54.

Whitten, Jr., Norman und Diego Quiroga (1998): To Rescue National Dignity: Blackness as a Quality of Nationalist Creativity in Ecuador. In: ders. und Arlene Torres (Hg.): *Blackness in Latin America and the Caribbean*. Bloomington: Indiana University Press. S.75-99.

- Whitten, Norman (2003): Symbolic Inversion, the Topology of “el mestizaje” and the Spaces of “las razas” in Ecuador. In: *Journal of Latin American Anthropology* 8(1). S. 52-85.
- Whitten, Norman (2004): Ecuador in the New Millenium: 25 Years of Democracy. In: *The Journal of Latin American Anthropology* 9 (2). S. 439-460.
- Whitten, Norman E. Jr. (2005) "Emerald Freedom: “With Pride in the Face of the Sun”, "*Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 3: (1). S. 3-28.
- Whitten, Norman (2007): The *Longue Dureé* of Racial Fixity and the Transformative Conjectures of Racial Blending. In: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (2). S. 356-383.
- Whitten, Norman E. Jr. (2008a): Blackness in Latin America. In: John Hartwell Moore (Hg.) *Encyclopedia of Race and Racism.*: Vol. 1. Detroit: Macmillan Reference. S. 217-222.
- Whitten, Norman E. Jr. (2008b): El Mestizaje. In: John Hartwell Moore (Hg.) *Encyclopedia of Race and Racism.*: Vol. 1. Detroit: Macmillan Reference. S. 428-432.
- Whitten, Norman E. und Dorothea Whitten (2011): *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*. Champaign: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman E. und Dorothea Whitten (2011a): Introduction. To remake the World. In: dies.: *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*. Champaign: University of Illinois Press.S. 1-25.
- Whitten, Norman E. und Dorothea Whitten (2011b): Colonial Mentality in Making the World. In: dies.: *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*. Champaign: University of Illinois Press. S.25-45.

Whitten, Norman E. und Dorothea Whitten (2011c): The Topology of *El Mestizaje*. In: dies.: *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*. Champaign: University of Illinois Press. S. 67-93.

Whitten, Norman E und Dorothea Whitten (2011d): Ecuador in the New Millenium. In: dies.: *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*. Champaign: University of Illinois Press. S. 117-143.

Yelvington, Kevin (2001): The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30. S. 227-60.

Yelvington, Kevin (2006a): Introduction. In: ders. (Hg.): *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe: School of American Research. S.3-33.

8 Zeitungen

Hidalgo, Emilio Ángel: *Los Afroguyaquileños*. In: *El Telégrafo* vom 18.12. 2012.

(Onlineversion: <http://www.telegrafo.com.ec/noticias/guayaquil/item/los-afroguyaquilenos.html>). Zugriff am 7.10.2012.

Ortiz, Marjorie/Galecio, Carlos (2008): *Un millón de informales buscan subsistir sin reglas*.

In: *El Universo* vom 25.5.2008.

(Onlineversion:<http://www.eluniverso.com/2008/05/25/0001/9/6B41BDFB7B1349D1860E154A9233E49B.html>). Zugriff am 7.10.2012.

Unbekannte(r) Autor(in): *Mes de la negritud*. In: *El Universo* vom 4.10.2009. (Onlineversion:

<http://www.eluniverso.com/2009/10/04/1/1447/mes-negritud.html>). Zugriff am 7.10.2012.

Unbekannte(r) Autor(in): *Wimbí: Esmeraldas profundo y comunitario*. In: La Revista

(Sonntagsbeilage der Tageszeitung El Universo) vom 7.9.2008.(Onlineversion:

<http://www.eluniverso.com/2008/09/07/0217/812/3658631878524F6989E1947D3AE02D16.html>). Zugriff am 10.11.2008.

Unbekannte(r) Autor(in): *El paradigma negro*. In: *Hoy* vom 3.10.2003. (Onlineversion:

<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/el-paradigma-negro-en-ecuador-157407.html>). Zugriff am 25.5. 2011.

Unbekannte(r) Autor(in): *Futbolista Felipe Caicedo demanda a restaurante de Guayaquil por*

racismo. In: *Hoy* vom 25.6.2009. (Onlineversion: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/futbolista-felipe-caicedo-demanda-a-restaurante-de-guayaquil-por-racismo-355010.html>). Zugriff am 25.5. 2011

Unbekannte(r) Autor(in): *Quito y Buenos Aires, ciudades preferidas para narcos nigerianos*.

In: *El Universo* vom 3.1.2011.(Onlineversion:

<http://www.eluniverso.com/2011/01/03/1/1447/quito-buenos-aires-ciudades-preferidas-narcos-nigerianos.html>). Zugriff am 15.1.2011.

9 Internetquellen

1. Leitlinien für gendersensibles Schreiben der LMU: <http://www.frauenbeauftragte.uni-muenchen.de/>. Zugriff am 15.1.2013
2. Die Webseite der Vereinten Nationen: <http://www.un.org/en/events/iypad2011/>. Zugriff am 15.1.2013
3. Die Webseite des ecuadorianischen Instituts für Statistik: <http://www.inec.gob.ec>. Zugriff am 15.1.2013
4. Die Internet-Kontroverse über 'Miss Ecuador' 2010: <http://www.youtube.com/watch?v=e95aZkKuxuw>. Zugriff am 15.1.2013.
5. CONUAE: *Consejo Nacional de la Unidad Afroecuatoriana*
<http://conuafroecuatoriana.blogspot.de/2011/02/consejo-nacional-de-la-unidad.html>.
Zugriff am 15.1.2013.
6. Die Serie 'Mis Adorables Entenados':
<http://www.youtube.com/watch?v=Fu9D93AebaY>. Zugriff am 15.1.2013.
7. Die Telenovela „El Cholito“:
<http://www.ecuavisa.com/novelas-general/36-novelerias-y-mas/35866-del-baul-de-los-recuerdos-el-cholito.html>. Zugriff am 15.1.2013.
8. Giovanni Dupleint: Rassistischer Moderator und Kandidat für die *Asamblea Nacional*:
https://twitter.com/g_dupleint. Zugriff am 15.1.2013.
9. Die 'Doku-Soap': "En Carne Propia":
<http://www.canal1tv.com/encarnepropia.html>. Zugriff am 15.1.2013.
10. „El negro hierba“ aus der Soap „En Carne Propia“:
<http://www.Youtube.com/watch?v=XS5yBHCKEbl>. Zugriff am 15.1.2013.

11. Das Projekt „*regeneración urbana*“:

<http://www.malecon2000.org/servicios/proyectorregeneracionurbana.asp>

<http://www.douglasdreher.com/noticias/noticia.asp?id=271&sc=8>

<http://www.juntacivica.org.ec/html/actualidad/actualidad018.htm>. Zugriff am 15.1.2013.

12. Webseite der Stadtteilzeitschrift: „*Revista Samborondon*“:

<http://samborondon.com/index-1.html>. Zugriff am 15.1.2013.

13. Die Webseite der Modelagentur: „*Klasse*“:

<http://www.agenciaklasse.com/>. Zugriff am 15.1.2013.

14. Transkription einer Predigt von Papst Johannes Paul II anlässlich der Seligsprechung von Daniel Comboni, dem Gründer des Kombonianerordens:

www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20031005_comboni_ge.html.

Zugriff am 15. 1. 2013.