elektronisches dokument
ULB Sachsen-Anhalt

Religion im Wandel: Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
(Dr. phil.)

vorgelegt der
Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Fachbereich Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften

von Dipl. Soz.-Wiss. Andrea Althoff
geb. am 28.04.1970 in Herford

Gutachter:

Erstgutachter: Prof. Dr. Shingo Shimada
Zweitgutachter: Prof. Dr. Reinhard Kreckel

verteidigt am 06.06.2005

urn:nbn:de:gbv:3-000008705
[http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=nbn%3Ade%3Agbv%3A3-000008705]

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei allen, die mich bei der Erstellung der vorliegenden Untersuchung unterstützt und an ihr mitgewirkt haben, sehr herzlich bedanken. Hierzu zählen Personen die unten namentlich genannt werden, aber auch die Vielen mit denen ich Gespräche und Interviews geführt habe. Die Arbeit hätte ich ohne die Unterstützung all dieser Menschen niemals verwirklichen können.

Für mich war die Tatsache, dass ich während der Feldforschung in Guatemala aber auch während der sich anschließenden Auswertungs- und Schreibphase die Möglichkeit hatte, über Gespräche und Diskussionen sowohl per Internet als auch im persönlichen Austausch von großer Bedeutung, da sie ein unerschöpfliches Reservoir an Motivation bildeten. Ich wußte, diese Arbeit wird erwartet und das hat vieles sehr erleichtert. Ich kann nur hoffen, dass die Ergebnisse, für die ich letztlich die Verantwortung trage, den Erwartungen gerecht werden.

Namentlich erwähnen möchte ich an dieser Stelle den Betreuer und Erstgutachter dieser Arbeit Prof. Dr. Shingo Shimada von der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Herr Prof. Dr. Shimada hat mit großem Engagement diese Studie begleitet. Seine Vorschläge haben mir sehr dabei geholfen, komplexe Sachverhalte gedanklich zu durchdringen und klare Strukturen zu schaffen. Herrn Prof. Dr. Reinhard Kreckel möchte ich für seine Bereitschaft die Zweitbegutachtung der Arbeit zu übernehmen, ebenfalls meinen Dank aussprechen. Dennis Smith und Angel Román von CEDEPCA (*Centro de Evangélico de Estudios Pastorales*) begleiteten die Feldforschungsphase in Guatemala, haben mich dort durch Gespräche, Kontakte und Interviews unterstützt und haben auch nach meiner Rückkehr nach Deutschland viele offen gebliebene Fragen via Internet beantwortet. Auch Ricardo Falla, Priester und Anthropologe, half mit der kritischen Durchsicht einiger Manuskripte. Leider haben wir uns bislang nie persönlich, sondern nur über das Internet kennengelernt. In Guatemala war auch der Austausch mit Walburga Rupflin Alvarado und ihre Tochter Dolores Alvarado von großem Wert. Dolores Alvarado erstellte eine leider nie veröffentlichte, aber exzellente empirische Studie über die *Iglesia Cristiana Familiar Casa de Dios*, von der einige Ergebnisse in diese Arbeit einflossen. Beide haben mir immer wieder verdeutlicht, wie wichtig eine gesunde Neugierde für das Studium religiöser und gesellschaftlicher Phänomene ist und das beides zu betreiben Spaß macht.

Adolfo Barrientos, Pastor in der *Iglesia del Evangelio Completo*, verdanke ich durch zahlreiche Diskussionen und Interviews eine Erweiterung meiner Kenntnisse über das pfingstliche Denken, den Aufbau und die Doktrin guatemaltekischer Pfingstkirchen.

Mein Dank gilt auch zahlreichen Mitgliedern der katholischen Kirche. Namentlich erwähnen möchte ich besonders Dominga Mazarriegos und ihre Familie, Bischof Álvaro Ramazzini Imeri, der die Diözese San Marcos leitet, und die spanischen Priester Martín Berasteguí und Valerio Baines.

Heinrich Schäfer war während der ganzen Zeit ein wichtiger Ansprechpartner und hat aufgrund seiner eigenen Arbeiten über den Protestantismus in Guatemala wertvolles Wissen bereitgestellt. Auch Gerhard Bleick, Kenner der neopfingstlichen Bewegung in Deutschland, half mit detailliertem Wissen weiter. Andrew und Karen Vaters vom *Summer Institute of Linguistics* in Comitancillo (Txolja) erzählten mir nach meiner Abreise, was im Ort so alles passierte. Danke auch für die gemeinsame Zeit, die ich mit Euch gemeinsam im Ort verbringen durfte.

Ina Hilse von der leider nicht mehr existierenden Infostelle Guatemala e.V. in Bonn hat mir mit kritischen Kommentaren und Einwänden ebenfalls hilfreich zur Seite gestanden. Albrecht Schwarzkopf von der Christlichen Initiative Romero „bin gespannt auf Dein Oeuvre“, war aufgrund seiner jahrelangen Arbeit für die Menschenrechte in Guatemala und seines unerschöpfliches Reservoirs an Wissen ein wichtiger Ansprechpartner.

Für Korrekturen, ununterbrochenen Zuspruch und zahlreiche wertvolle Kommentare möchte ich an dieser Stelle ganz besonders Ise Wallenstein danken. Sie hat immer wieder versucht, die Lesbarkeit der Texte vor Überfrachtung mit „Soziologendeutsch“ zu retten. Christiane Schwarz hat die schwierigen Übersetzungen aus dem guatemaltekischen Spanisch mit reichlich religiösem Vokabular korrigiert, Sabine Neumann und Mirko Steinhusen halfen bei technischen Problemen, aber auch in schwierigen Phasen boten sie mir eine wichtige moralische Unterstützung.

Dem Team vom Iberoamerikanischen Institut, besonders Herrn Wolfgang Ambrosi und Frau Cornelia Klatt möchte ich ebenfalls meinen besonderen Dank aussprechen. Sie haben jeden Besuch im Iberoamerikanischen Institut wegen ihrer freundlichen und kompetenten Art zu einem angenehmen Tagespunkt gemacht.

Dem Evangelisches Studienwerk Villigst möchte ich nicht zuletzt für die finanzielle Unterstützung zur Erstellung dieser Arbeit durch ein Promotionsstipendium danken.

Berlin, im Dezember 2004 Andrea Althoff

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung 1

Erster Teil

Methodische und theoretische Grundlagen

A. Methode und Methodologie 13

1. Vorbemerkung 13
2. Die Konzeption der Arbeit: Religiöser Pluralismus im Vergleich und die Chancen für das Erkenntnisinteresse 13
3. Methodische Begründung: Zu den ausgewählten religiösen Gruppen, Bewegungen und Institutionen 16
   3.1 Pastoral Indígena 16
   3.2 Katecheten 18
   3.3 Indigene Pfingstler, Neopfingstler und katholische Charismatiker..... 19
   3.4 Revitalisierungsbewegung, Mayabewegung oder pan-ethnische Bewegung 21
4. Überlegungen zur theoretisch-methodologischen Perspektive: Die Verzahnung ..... der Subjekt- und Organisationsperspektive 23
5. Datensammlung in Guatemala 24
   5.1 Die Dorfstudien: Das Zusammenleben von indigenen Katholiken, Protestanten und der Ausführenden der Mayaspiritualität 24
   5.2 Begründung für die Auswahl der Provinz und der einzelnen ..... Dorfgemeinschaften 26
      5.2.1 Beschreibung der Provinz 27
      5.2.2 Comitancillo, Concepción Tutuapa und San Miguel Ixtahuacán 30
   5.3 Die teilnehmende Beobachtung 33
   5.4 Interviewmethoden 36
      5.4.1 Das ethnographische Interview 36
      5.4.2 Leitfadengestützte Interviews 36
      5.4.3 Biographisch-narrative Interviews 37
         5.4.3.1 Konversionserzählungen: Pfingstler, Neopfingstler und ..... katholische Charismatiker 38
         5.4.3.2 Biographisch-narrative Interviews mit Aktivisten aus der ..... Revitalisierungsbewegung 39
   6. Theoretische und methodologisch-methodische Orientierungen: Die Nutzung ... von WinMax, Grounded Theory und die biographisch-narrative Auswertung 40

B. Theoretische Grundlagen 44

1. Forschungsbeitrag und soziologischer Kontext dieser Arbeit 44
2. Konstruktivistische Grundannahmen: Kollektive, die sich innerhalb einer national-. staatlich verfassten Gesellschaft religiös und/oder ethnisch definieren 46
   2.1 Die Konstruktion sozialer Gruppen: Der Ethnic-Boundary-Ansatz 50
   2.2 Zusammenfassung 52

3. Ethnische Diskurse 52
3.1 Ethnizität und historische Differenz: Ladinos und Indigene oder die ..... Bevölkerungsstruktur im guatemaltekischen Nationalstaat 52
3.2 Ethnizität oder der Diskurs über kollektive versus individuelle Rechte der ..... indigenen Bevölkerung 58
3.3 Ethnizität, Tradition und Moderne: Der Diskurs über die indigene Kultur 62
3.4 Zusammenfassung: Ethnizität, Versuch einer Definition 66
4. Religiöse Diskurse 67
4.1 Religion und Universalismus: Die katholische Kirche und die protestantische.. Pfingstbewegung 67
4.2 Religion und Partikularismen: Traditionelle und neue Formen der ..... Mayaspiritualität 71
5. Überlagerung der Diskurse: Einfluss von Ethnizität auf die religiöse Ordnung 74

Zweiter Teil

Die religiöse Ordnung in Guatemala: Katholizismus

A. Katholizismus 77

1. Katholizismus in Guatemala 77
1.1 Struktur und Organisation der katholischen Kirche 81
1.1.1 Volkskatholizismus, Cofradías und Schamanismus 82
1.1.2 Katecheten – Katholische Aktion 90
1.2 Die katholische Kirche und die Pastoral Indígena 99
1.2.1 Befreiungstheologische Ursprünge der Pastoral Indígena: ..... Klassendiskurs und Ethnizität 101
1.2.2 Kirchliche Strukturen, die Befreiungstheologie und die ..... Pastoral Indígena 102
1.2.3 Indigene Priester in der katholischen Kirche 107
1.2.4 Die Arbeit der Pastoral Indígena in San Marcos 110
1.2.5 Das Popol Vuh: Mythen und Revitalisierung der indigenen Kultur ..... in der katholischen Kirche 114
1.2.6 Das Verhältnis Mayabewegung und Pastoral Indígena 117
1.2.7 Zusammenfassung 119
1.3 Die charismatische Erneuerung in Guatemala 121
1.3.1 Historische Wurzeln der charismatischen Erneuerung in Guatemala 121
1.3.2 Theologisches Profil: Glaubensinhalte, Ziele und Doktrin 124

B. Ergebnisse aus der Empirie: Die charismatische Erneuerung 128

1. Das Verhältnis der Amtskirche zur charismatischen Erneuerung 128
2. Die charismatische Erneuerung und ihr Bezug zu traditionellen religiösen ..... Identitäten 133

3. Die charismatische Erneuerung in Concepción Tutuapa 140
3.1 Religiöse Charakteristiken des Ortes 140
3.2 Die katholische Kirche in Concepción Tutuapa: Katecheten, Mayapriester ..... und die charismatische Erneuerung 141
3.2.1 Die Situation der Pfarrei heute 143
3.2.2 Von der Ablehnung zur Akzeptanz: Das Verhältnis zwischen der ..... Pfarrei, den Charismatikern und der Diözese 144
4. Zusammenfassung: Indigene Identitäten und religiöse Organisation 149

Dritter Teil

Die religiöse Ordnung in Guatemala: Die Mayabewegung

A. Die Mayabewegung 154

1. Entstehungsgeschichte der Mayabewegung: Zugang zum Thema 154
2. Revitalisierung, Maya-Nationalismus, pan-ethnische Bewegung und die ..... Mayaspiritualität: Ein Überblick 155
3. Mobilisierung der indigenen Bevölkerung (50er bis 70er Jahre) 159
3.1 Linguistische und sprachwissenschaftliche Initiativen 160
3.2 Kulturelle Initiativen 162
3.3 Politische Initiativen 164
3.4 Bauerninitiativen: Ligas Campesinas, Comité de Unidad Campesina 166
3.5 Zusammenfassung: 50er Jahre bis 1978 168
4. Der indigene Akteur und das revolutionäre Projekt: 1978 bis 1986 170
5. Demokratisierung und Entwicklungen nach 1986 176
6. Die Kampagne „500 Jahre Widerstand der Indígenas und des Volkes“ 177
6.1 Der offizielle Diskurs der Kampagne 179
6.2 Beteiligung von Mayapriestern und die Durchführung von Zeremonien ..... während der Kampagne 180
7. Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú Túm 181
8. Institutionalisierung der Mayabewegung 184
9. Friedensverhandlungen 1992 – 1996 187
9.1 Der Friedensprozess und sein Verlauf 187
9.2 Religiöse Aspekte im Abkommen über die Rechte der indigenen Völker 189
10. Zusammenfassung 194

B. Mayabewegung und Mayaspiritualität: Ergebnisse aus der Empirie 196

1. Einleitung 196
2. Die Makro- und Mesoebene: Der Staat, die Zivilgesellschaft und die ..... Mayabewegung 196
2.1 Politische Partizipation der Mayas 197
2.1.1 Traditionelle Parteien, die guatemaltekische Linke und die ..... Mayabewegung 198
2.1.2 Die Nationalversammlung des Mayavolkes 201

2.1.3 Mayakultur und Mayaspiritualität in der Politik 201
2.1.4 Neue religiös-politische Organisationsformen oder die Umdeutung alter traditionell indigener Organisationsformen 204
2.1.5 Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung: neue Mayapriester... und Mayapriesterverbände 208
2.1.6 Ethnizität und Mayaspiritualität im Kontext der ..... Vergangenheitsbewältigung 210
3. Ideologische Positionen der Mayabewegung: Einheit und Differenz 213
3.1 Einheit: die Schaffung einer pan-amerikanischen Identität 213
3.2 Differenz: Herausbildung von Identitäten durch Abgrenzung..... 215
Exkurs: Das Popol Vuh: Mythen und Revitalisierung der indigenen Kultur 222
4. Mayabewegung, New Age, Esoterik und neue religiöse Bewegungen 226
5. Die Akteursebene 229
5.1 Biographien von Mitgliedern der Mayabewegung: Audelino Sac 229
5.2 *Mestizaje* oder Synkretismen 233
6. Mayaspiritualität in Comitancillo 235
6.1 *Los Antepasados* oder der Glaube an die Vorfahren 241
6.2 Revitalisierungsbemühungen im *Municipio* 243
6.3 Die Dorfbevölkerung und ihre Haltung gegenüber den ..... Revitalisierungsbemühungen 246
6.4 Das Colegio Juan Diego 248
7. Zusammenfassung 249

Vierter Teil

Die religiöse Ordnung in Guatemala: Protestantismus

A. Protestantismus 253

1. Protestantismus in Guatemala 253
2. Die Verteilung des Protestantismus in den unterschiedlichen Ethnien (Ladinos ..... und Indigene) 259
3. Die Pfingstbewegung und die neopfingstliche Bewegung in Guatemala 261
3.1 Historische Wurzeln der Pfingstbewegung 263
3.2 Die guatemaltekische Pfingstbewegung: fundamentalistische Sekten? 263
3.3 Historischen Wurzeln der neopfingstlichen Bewegung 266
3.4 Die neopfingstliche Bewegung und der protestantische Fundamentalismus 266
4. *Exkurs: Historische und evangelikale Kirchen* 270
4.1 Der historische Protestantismus in Guatemala 270
4.1.1 Doktrin und Strukturen historischer Kirchen 271
4.1.2 Indigene Gremien, politisches und religiöses Selbstverständnis ..... historischer Kirchen und Sozialarbeit 273
4.2 Evangelikale Kirchen in Guatemala 274
4.2.1 Doktrin und Struktur evangelikaler Kirchen 275
4.2.2 Indigene Gremien und Mitglieder 276

B. Protestantismus: Ergebnisse aus der Empirie 277

1. Einleitung 277
2. Diskriminierung in den protestantischen Kirchen 279
3. Diskurs und Identität: Negation der Mayakultur und Mayaspiritualität in den ..... neopfingstlichen Kirchen und den Pfingstkirchen 282
   3.1 Negation der Mayakultur und Mayaspiritualität in den Pfingstkirchen 282
   3.2 Negation der Mayakultur und Mayaspiritualität in den neopfingstlichen ..... Kirchen 285
4. Partikularismen in den neopfingstlichen Kirchen und den Pfingstkirchen 288
   Neopfingstliche Kirchen
   4.1 Partikulare Organisationsformen in den neopfingstlichen Kirchen 289
   4.2 Diskurs und religiöse Praxis neopfingstlicher Kirchen: Empowerment der ..... nicht-indigenen Eliten 291
   4.3 Partikulare religiöse Praktiken neopfingstlicher Kirchen 293
   Pfingstkirchen .....
   4.4 Partikulare Organisationsformen in den indigenen Pfingstkirchen 294
   4.5 Habitus und partikulare religiöse Organisationsformen 296
   4.6 Partikulare religiöse Praktiken als Beispiel für kulturelle Kontinuität 299
   4.7 Ethnische Gleichheit in und Ungleichheit außerhalb der Pfingstgemeinden 300
   4.8 Empowerment: Ausbildung eines indigenen Selbstbewusstseins durch die ..... Pfingstbewegung 301
5. Entwicklung des Protestantismus und religiösen Pluralismus auf dörflicher Ebene: Das Beispiel Comitancillo 307
   5.1 Ausländische Missionare 309
   5.2 Entwicklung des religiösen Pluralismus anhand eines biographischen ..... Beispiels: Cidiaco Temaj (Iglesia del Nazareno) 310
6. Zusammenfassung und Trends: Die „Neopentekostalisierung“ klassischer ..... Pfingstkirchen 312

Fünfter Teil

Religion im Wandel: Fazit und vergleichende Bezugnahme

1. Einfluss von Ethnizität auf die religiöse Ordnung: Eine vergleichende Bezugnahme.... 316
2. Die katholische Kirche: Universalismus, Nationalismus und Partikularismus 316
   2.1 Die katholische Kirche und die charismatische Erneuerung: ..... Das Konzept der „indigenen Identität“ 317
      2.1.1 Religiöses Expertentum in den indigenen, charismatischen Gemeinden 319
      2.1.2 Positionierung im sozialen Raum durch den Diskurs 320
   2.2 Die Pastoral Indígena: Strategie der Kirche im Umgang mit indigenen ..... Forderungen 321
3. Die Mayabewegung: Das Konzept der „ethnischen Identität“ 323
   3.1 Der Diskurs: Positionierung im sozialen Raum durch religiös-ethnische ..... Um- und Neudeutungen 325

3.2 Um- und Neudeutungen eines traditionellen indigenen Expertentums 326
3.3 Das religiöse und politische Expertentum in der Mayabewegung 330
3.4 Um- und Neudeutungen religiöser Praktiken: Mayazeremonien, Mayakalender .... Popol Vuh 331
4. Die Pfingstbewegung: Das Konzept der „indigenen Identität“ 333
4.1 Der Diskurs: Universalismus und ethnische Ungleichheit 334
4.2 Religiöses Expertentum in den indigenen Pfingstgemeinden 335
4.3 Der Diskurs und die Positionierung im sozialen und religiösen Raum 337
5. Die neopfingstliche Bewegung: das Konzept der „nationalen Identität“ 338
5.1 Der Diskurs: Positionierung im sozialen Raum durch religiös-ethnische ..... Um- und Neudeutungen 340
5.2 Positionierung im sozialen Raum über den Habitus und die Organisationskultur.... 341
6. Schlussbetrachtung 344

Literaturverzeichnis 349
Glossar 380
Abkürzungen 385
Verzeichnis Interviews, Gespräche, Gottesdienste u.a..... 390

Einleitung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Ethnizität und Religion am Beispiel Guatemalas. Es werden religiöse und ethnische Faktoren hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Konstitution von sozialen Bewegungen und Gruppen untersucht. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie über unterschiedliche, teilweise sehr komplexe Diskurse ethnische und soziale Zugehörigkeiten definiert und im sozialen Miteinander ausgehandelt werden. Ethnizität und Religion werden also nicht abstrakt untersucht sondern in ihrer Beziehung zueinander und mit Blick auf ihre Verankerung im sozialen Raum. Die Konjunktur der beiden Termini macht eine Verortung im konkreten gesellschaftlichen Kontext umso sinnvoller, weil häufig keine tatsächliche Klärung dessen stattfindet, was sie benennen sollen. Mit der Verwendung der Begriffe ist zudem ein Unbehagen verbunden, das von den Ereignissen herrührt, die sie im allgemeinen beschreiben. In den 90er Jahren wurde „Ethnizität“ durch den Konflikt auf dem Balkan zu einem Schlagwort in den Medien; „Religion“ wird in der Medienberichterstattung spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 meist undifferenziert mit dem Fundamentalismusbegriff verbunden.

Unweigerlich verstärkt wird dieses „Unbehagen“, wenn man die zentrale Rolle und den Einfluss von ethnischen und religiösen Faktoren auf die Identität und mithin das Handeln von Individuen bedenkt. Sie nehmen Einfluss auf Diskurse von Protestbewegungen, in der Organisation von Gruppenzugehörigkeiten sowie allgemein in der Positionierung von Individuen im sozialen Raum. Ethnische und religiöse Inhalte behandeln zentrale Fragen des Seins, der Lebensführung, Lebensorientierung, Krisenbewältigung und des Zugehörigkeitsgefühls. Inwieweit sind in Guatemala ethnische und religiöse Faktoren von Bedeutung und warum bietet sich Guatemala für eine Untersuchung von sozialen Prozessen, die mit den genannten Begriffen um- bzw. beschrieben werden, an?

Religion im Wandel

Guatemala weist im lateinamerikanischen Vergleich seit den letzten zwei Dekaden die höchsten Konversionsraten auf. Das Land ist zwar immer noch überwiegend katholisch, dennoch wählten immer größere Bevölkerungsteile bewusst eine neue religiöse Identität[1]. Dies führte dazu, dass neue religiöse Bewegungen[2] in Guatemala zu den erfolgreichsten, sozialen Bewegungen überhaupt zählen. Dabei fällt auf, dass zwar ein Großteil dieser Konversionen vom Katholizismus zu protestantischen Pfingstkirchen erfolgten, dass aber auch der Katholizismus einem starken Wandel unterliegt. Dieser zeigt sich unter anderem in einer Verdrängung des traditionellen Katholizismus durch die Katholische Charismatische Erneuerung (KCE), eine katholische Basisbewegung, die in ihrer Doktrin den Pfingstkirchen

[1] Erwähnen muss man im Zuge der religiösen Pluralisierung auch neue religiöse Bewegungen, die sich dem Spektrum der *New Age* Bewegung zuordnen lassen, die in Guatemala aber einem starken Einfluss nativistischer Gruppen unterliegen. Sie werden in dieser Arbeit nicht gesondert untersucht, weil dies den vorhandenen Rahmen sprengen würde. Ich halte aber die Wechselwirkungen, die sich in einer globalisierten Welt zwischen Akteuren europäischer sowie US-amerikanischer esoterischer Kreise und nativistischen Bewegungen entwickelten, für ein äußerst interessantes Phänomen, da sich hieraus eine Gesellschaftskritik ableitet, die globale Auswirkungen hat und eine Trennung in „westliche“ und „ethnische“ Akteure obsolet werden lässt. Revitalisierungsbewegungen oder nativistische Gruppen üben mit ihren Diskursen also identitätsstiftende Funktionen aus, die nicht nur in ihren Ursprungsländern Wirkung zeigen. Auf der anderen Seite beeinflussen esoterische Bewegungen in den USA und in Europa die Revitalisierungsbewegungen in Lateinamerika.

[2] Ich verwende den Begriff neue religiöse Bewegungen nur teilweise in Anlehnung an die Kategorisierung des britischen Soziologen Bryan R. Wilson. Hierzu zählt, wie der Begriff bereits andeutet, dass es sich um neue Bewegungen handelt, die erst wenige Dekaden alt sind. Darüber hinaus stimme ich Wilson zu, dass diese Bewegungen „a level of engagement markedly different from that of traditional Church Christianity“ und in der Regel „a charismatic leadership“ auszeichnet. Vgl. Wilson, Bryan R. (1981):V.

sehr ähnlich ist. Der Wandel innerhalb der katholischen Kirche vollzog sich bislang unbemerkt von der Öffentlichkeit, während über die protestantischen Pfingstkirchen, die vielfach als „Sekten“[3] bezeichnet werden, eine umfassende Literatur vorliegt[4].

Die genannte Dynamik, Wachstum der protestantischen Pfingstkirchen und das Erscheinen der Katholischen Charismatischen Erneuerung wird in dieser Studie als Teil eines religiösen Pluralisierungsprozesses verstanden, der sich als zunehmende Ausdifferenzierung der religiösen Ordnung artikuliert. Religion ist aus dieser Perspektive zunächst einmal Ausdruck christlicher Organisations- und Glaubensvorstellungen. Neben den konventionellen Formen christlicher Organisation greifen jedoch zunehmend auch ethnische Akteure auf Religion im Rahmen ethnischer Forderungen zurück, wobei sich diese Art von „Religiosität“ nicht ohne weiteres in das konventionelle Spektrum eines religionssoziologischen Instrumentariums einordnen lässt[5]. Mittlerweile existiert eine Vielzahl von Verbänden und Organisationen, die versuchen unterschiedliche Formen der indigenen Mayaspiritualität zu institutionalisieren[6]. Sie rekurrieren sehr stark auf traditionelle, religiöse Autoritäten (Mayapriester) und Glaubenspraktiken (Zeremonien, Konsultationen bei Mayapriestern). Dabei ist zu beachten, dass die traditionelle Mayaspiritualität durch die große Zahl unterschiedlicher Ethnien[7] und die historische Isolation der indigenen Bevölkerung äußerst vielfältig in ihren Ausprägungen ist, die kollektiven Akteure also eindeutig eine neue gesellschaftliche Erscheinung darstellen, da es zuvor keine institutionalisierten Formen indigener Spiritualität gab. Darüber hinaus

---

[3] Die Bezeichnung „Sekte“ wird wegen ihres pejorativen Charakters in der vorliegenden Arbeit nicht verwendet.

[4] Studien und Publikationen, die sich ausschließlich mit dem Phänomen des Protestantismus in Guatemala beschäftigen, liegen u.a. von folgenden Autoren vor: Adams, Abigail E. (2001); Alonso, Pedro Luis (1998); Sheldon, Annis (1987); Bogenschild, Thomas E. (1992); Cantón Delgado, Manuela (1998); Cardenal, Rodolfo (1990); Carlsen, Robert S.; Prechtel, Martin; Carrasco, David (1997); CERI-GUA (1987); Chiappari, Christopher L. (1998, 1999); Cleary, Edward L. (1992); Corral Prieto, Luis (1980); Damboriena, Prudencio (1962); Dary, Claudia (1989); Earle, Duncan (1992); Ebel, Roland; Scotchmer, David (1993); Evans, Timothy Edward (1990); Gálvez Alvarado, Rigoberto Manuel (1994); García-Ruiz, Jesús (1992, 1997); Garrard-Burnett, Virginia (1989, 1993, 1998); Garrard-Burnett, Virginia; Stoll, David (1993); Goldin, Lilian R. (1992, 1996); Goldin, Lilian R.; Metz, Brent (1992); Gooren, Henri (1998); Green, Linda (1993); Hoksbergen, Roland; Espinoza Madrid, Noemi (1997); Jeffrey, Paul (1998); Lengyel, Thomas E. (1979); Melander, Veronika (1998); Méndez-Dominguez, Alfredo (1974); Pédron-Colombani, Sylvie (1998); Rose, Susan D.; Brouwer, Steve (1988); Rose, Susan; Schulte, Quentin (1997); Ruiz, María Teresa (1994); Samandú, Luis (1990); Samson, Mathew (1999); Sanchíz Ochoa, Pilar (1993, 1995); Schäfer, Heinrich (1988, 2003); SEDAC (1995); Sherman, Amy L. (1997); Siebers, Hans (1996); Steigenga, Timothy J. (1994, 1999); Stoll, David (1990, 1991); Sullivan-González, Douglas (1997); Wilson, Everett (1997); Zapata Arceyuz, Virgilio (1982).

[5] Ich denke hier in erster Linie an die klassische Typologie religiöser Gemeinschaften, wie sie von Max Weber, Ernst Troeltsch und Reinhold Niebuhr entwickelt wurden. Es handelt sich um die Typen: „Kirche“, „Denomination“, „etablierte Gruppe“, „Gruppe“ und „Kult“. Man muss sich diese Typologie als Skala vorstellen, die neben anderen Variablen, die hier nicht genannt werden können, den jeweiligen Institutionalisierungsgrad anzeigt. Vgl. Weber, Max (1985); Troeltsch, Ernst (1912), Niebuhr, Reinhold (1929). Die Zuordnung der Mayabewegung zu den neuen religiösen Bewegungen ist jedoch ebenfalls problematisch, da es nicht ausschließlich um religiöse Ziele geht sondern auch um politische Forderungen.

[6] Zu den nationalen Verbänden zählen unter anderem die: *Gran Confederación de Consejos de Principales Ajq´ijab´ de la Comunidad Maya de Guatemala y América Central* (Große Konföderation der *Principales Ajq´ijab´* der Mayagemeinschaft Guatemalas und Zentralamerikas), *Comisión de la Unidad Nacional Permanente de la Espiritualidad Maya de los Pueblos Indígenas y las Organizaciones e Instituciones Mayas* (Nationale Einheitskommission der Mayaspiritualität der indigenen Völker und der Mayaorganisationen und Institutionen). In der Hauptstadt sind neben anderen die Organisation *Oxlajuj Ajpop* tätig, sowie der Dachverband COPMAGUA – *Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala* (Mayakoordination des Mayavolkes von Guatemala) und die indigene Organisation CONIC – *Coordinadora Nacional Indígena y Campesina* (Nationale Koordination von Indigenen und Bauern). *U´K U´X Mayab Tinamit* – Corazón del Pueblo (Herz des Volkes) arbeitet ebenfalls zum Thema Mayaspiritualität und indigene Kultur.

[7] Die meisten Untersuchungen sprechen von 22 unterschiedlichen Ethnien inklusive der nicht indigenen Ladinos, wobei für die Zählung indigene Sprachen als Grundlage den Ausschlag geben. Vgl. Fischer, Edward F.; McKenna Brown, Robert (1996):9.

konfrontieren ethnische Akteure sowohl traditionelle religiöse Institutionen wie die katholische Kirche als auch jüngere, protestantische Kirchen mit Forderungen, die den Kern eines christlich universalen Geltungsanspruches und einer christlichen Identität in Frage stellen: Sie setzen der universalen christlichen Identität partikulare Gruppenidentitäten entgegen. Religion wird im Diskurs der ethnischen Bewegung also „ethnisiert" und zu einem Bestandteil von Ethnizität. Bislang wurde trotz einer beginnenden Institutionalisierung der indigenen Mayaspiritualität durch ethnische Akteure dieser Prozess aber nicht als Teil einer religiösen Pluralisierung verstanden[8]. Dies hat meines Erachtens verschiedene Ursachen: Zum einen würde eine Akzeptanz von indigenen Mayapriesterverbänden im gesellschaftlich-religiösen Bereich, speziell auf Seiten der katholischen Kirche, ein Umdenken erfordern und das Eingeständnis, dass die Missionierung der indigenen Bevölkerung in Wirklichkeit nie wirklich stattgefunden hat bzw. nie erfolgreich war. Aus einer Forschungsperspektive kann man die „Nicht zur Kenntnisnahme" mit der Neuartigkeit des Phänomens erklären sowie mit der Vermischung politischer (hier insbesondere ethnischer) und religiöser Elemente, für die, wie oben bereits angedeutet, ein adäquates Forschungsinstrumentarium bislang nicht nur Verfügung stand.

Ethnizität

Nachdem ich die zentralen Veränderungen in der religiösen Ordnung Guatemalas skizziert habe, komme ich zu der Frage, inwieweit Ethnizität sich sozial manifestiert. Allgemein kann man in Guatemala eine zunehmende „Ethnisierung" des gesellschaftlichen Raumes beobachten, die sich sowohl in einer stetig wachsenden Zahl sich ethnisch definierender Organisationen und Einzelakteure als auch in einer veränderten öffentlichen Wahrnehmung und einem neuen Klima hinsichtlich der ethnischen Problematik äußert. Ethnizität in Form von ethnischen Forderungen und als organisierter Ausdruck von Differenz wird mehr und mehr zu einem Bestandteil von Parteiprogrammen, Nichtregierungsorganisationen (NGOs), wissenschaftlichen Foren, aber eben auch von Kirchen und religiösen Bewegungen[9].

Den Ausgangspunkt für dieses veränderte Klima bildete in erster Linie der Friedensprozess, der am Ende eines 36 Jahre währenden Bürgerkriegs stand und in dessen Verlauf die indigene Bevölkerung zum ersten Mal in der Geschichte Guatemalas als kollektiver ethnischer Akteur in die Öffentlichkeit trat. Unterstützt wurde diese Entwicklung indirekt[10] durch den außerordentlich hohen Anteil an indigener Bevölkerung. Dieser beträgt nach offiziellen

[8] Vgl. Warren, Kay B. (1992, 1998a, 1998b).

[9] Studien und Publikationen, die sich mit indigenen Organisationen und dem Thema Ethnizität in Guatemala beschäftigen, liegen u.a. von folgenden Autoren vor: Adams, Richard N. (1989, 1993, 1994); Alejos García, José (1995); Allebrand, Raimund et al. (1997); Angel Reyes, Miguel (1986); Arias, Arturo (1984, 1990); Barry, Tom (1992); Barillas, Edgar, Herrera, Adolfo; López, Marta; Ortiz, Lesbia, Pérez de Lara, Olga (1989); Barré, Marie-Chantal (1990); Bastos, Santiago; Camus, Manuela (1993, 1995); Bernecker, Walther L. (1997); Cojtí Cuxil, Demetrio (1989, 1991, 1992, 1994, 1997); Ekern, Stesser (1998); Esquit, Edgar (1994); Falla, Ricardo (1978); Fischer, Edward F. (1992, 2001); Fischer, Edward F.; McKenna Brown, R. (1996, 1999); Flores Alvarado, Humberto (1993); Gálvez Borrell, Víctor (1994, 1997), Gálvez Borrell, Víctor; Esquit Choy, Alberto (1997); Gutiérrez, Edgar (1995, 1995); Guzman-Böckler, Carlos (1991, 1998); Guzman-Böckler, Carlos; Herbert, Jean-Loup (1970); Hale, Charles R. (1999); Hawkins, John (1984); Heckt, Maike (2000); Löfving, Staffan (1996, 2002); May, Rachel A. (1999); Morales, Mario (1999, 2001); Nelson, Diane M. (1998); Palencia Prado, Tania; Holiday, David (1996); Perera Flores, Ana Isabel (1999); Thompson, Charles D. (2001); Universidad Rafael Landívar; IDIES (1998); Warren, Kay Barabara (1989, 1992, 1998); Watanabe, John (1995, 1999), Weisshar, Emmerich (2000).

[10] Der Ausdruck „indirekt" wurde hier gewählt, da es einer konkreten Führerschaft bedarf. In der Regel sind dies intellektuelle Eliten, welche die Verweigerung von bestimmten Ressourcen gegenüber ethnischen Minderheiten (oder wie hier einer indigenen Mehrheit) benennen und diese gegenüber dem Staat einklagen. Mit der bloßen Existenz ethnischer Gruppen oder einer indigenen Mehrheit ist somit nicht automatisch der Beweis für das Vorherrschen eines ethnischen Widerstands oder einer ethnischen Bewegung erbracht.

Schätzungen 41.7 Prozent, wird aber in anderen Quellen durchgängig mit 50-70 Prozent angegeben[11]. Aufgrund der extremen Marginalisierung und Diskriminierung der indigenen Bevölkerung, die den Ausdruck der ethnisch gespaltenen Gesellschaft rechtfertigt[12], stellen die problematischen, interethnischen Beziehungen ohne Zweifel den größten auf das Sozialgefüge einwirkenden Faktor dar. Es war nicht zuletzt der bereits genannte Bürgerkrieg, zu dessen Opfern in erster Linie die indigene Bevölkerung zählte und den man mit Recht als Genozid bezeichnete[13], der die ungleichen ethnischen und sozialen Strukturen aufdeckte und in den Mittelpunkt rückte[14]. Die hohe Zahl der Opfer und die lange Zeit der militärischen Repression ist in der lateinamerikanischen Geschichte einmalig. Es ist daher nicht überraschend, dass der bewaffnete Konflikt wegen seiner Intensität und der vielen indigenen Opfer von einigen Betroffenen und Beobachtern als ethnischer Konflikt eingeschätzt wurde[15]. Ob diese Interpretation gerechtfertigt ist, soll hier zunächst einmal nicht diskutiert werden. Der Bürgerkrieg und der nachfolgende Friedensprozess haben, soviel lässt sich zunächst einmal festhalten, Ethnizität und mithin die rassistische Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung zu einem Gegenstand der öffentlichen Wahrnehmung in und außerhalb Guatemalas gemacht.

Wesentlich gefördert wurde die Ethnizitätsdebatte im In- und Ausland auch durch die Verleihung des Friedensnobelpreises an die indigene Maya-Quiché Rigoberta Menchú Túm im Jahr 1992. Die Verleihung des Preises steht in einem direkten Zusammenhang zum Bürgerkrieg, da sie bereits Anfang der 80er Jahre ins Exil ging und im Ausland die an der indigenen Bevölkerung begangenen Greueltaten bekannt machte. Rigoberta Menchú wurde besonders im Ausland als Repräsentantin der indigenen Bevölkerung betrachtet, nicht zuletzt, da sie in ihrer Autobiographie, die Anfang der 80er Jahre erschien und in viele Sprachen übersetzt wurde, den Anspruch erhob, Stimme ihres Volkes zu sein[16]. Die Biographie hat in Kombination mit dem Friedensnobelpreis die Situation der indigenen Bevölkerung Guatemalas und damit auch indirekt das Thema der Repression, des Rassismus, der Diskriminierung, der Besonderheit der Mayakultur und der 500jährigen Kolonialisierung des lateinamerikanischen Kontinents (inklusive der ihr innewohnenden Rolle der katholischen Kirche) endgültig in die weltweite Arena katapultiert.

In Guatemala waren es vor allem die zeitgleich zur Verleihung des Friedensnobelpreises stattfindenden offiziellen Feierlichkeiten zur 500 Jahre zurückliegenden Eroberung des lateinamerikanischen Kontinents sowie die in diesem Kontext organisierten Gegenfeierlichkeiten, die das Thema Ethnizität und indigene Bevölkerung in den Mittelpunkt rückten. Während an der offiziellen Kampagne die spanische Regierung, lateinamerikanische

---

[11] CEPAL/PNUD (1998): 220 (die Daten basieren auf dem Report des nationalen Statistikinstitutes INE). Barry, Tom (1992):217 sowie Fischer, Edward F.; McKenna Brown, Robert (1996):ibidem.

[12] Vgl. Heckt, Maike (2000).

[13] Vgl. ODHA (1998):373; CEH (1999).

[14] Die Wahrheitskommission der Vereinten Nationen (CEH) schätzt, dass der Konflikt 200.000 Personen das Leben kostete. Die Kommission konnte den Tod von 42.275 Personen dokumentieren, wobei 83 Prozent der Opfer Mayas waren und 17 Prozent Ladinos (nicht indigene Personen) (vgl. CEH (1999):21 (Kapitel 4). Weitere Angaben machen die Dimensionen der Tragödie sichtbar: 1.5 Millionen Vertriebene werden genannt, von denen etwa 100.000 Guatemala verließen, um nach Mexiko in die Flüchtlingslager zu gehen. Der UNHCR erkannte 46.000 von ihnen offiziell an. Der Konflikt ließ 75.000 Waisenkinder und 56.000 Witwen zurück (vgl. Gutiérrez, Edgar (1995):12f).

[15] So wird der Bürgerkrieg in seinen Ursachen je nach politischer Ausrichtung entweder als Konflikt zwischen unterschiedlichen Ethnien oder als ein Verteilungsproblem unterschiedlicher Klassen interpretiert. Zu diesem Problem vgl. Kapitel Mayabewegung und Mayaspiritualität, in dem ausführlicher auf die Situation der guatemaltekischen Linken eingegangen wird.

[16] Elisabeth Burgos hat mit Hilfe von Tonbandaufzeichnungen ihre Lebensgeschichte aufgezeichnet und niedergeschrieben. Vgl. Burgos, Elisabeth (1984).

Regierungen und die katholische Kirche teilnahmen, wurden die Gegenfeierlichkeiten von zivilgesellschaftlichen Instanzen wie Gewerkschaften, Menschenrechtsorganisationen und indigenen Vereinigungen organisiert. Auch Rigoberta Menchú, die zu diesem Zeitpunkt noch Mitglied einer Bauernorganisation – dem *Comité de Unidad Campesina* – war, war an der Organisation dieser Gegenfeierlichkeiten maßgeblich beteiligt. Infolge von Auseinandersetzungen zwischen den unterschiedlichen an der Kampagne beteiligten Gruppen formierten sich erstmals indigene Akteure zu einer eigenständigen ethnischen Bewegung, die sich selbst die Bezeichnung Mayabewegung gab[17]. Kern der Auseinandersetzungen waren zwei Positionen, die schließlich in der Bildung zweier Fraktionen gipfelte. Eine indigene Fraktion bevorzugte die Beteiligung ausschließlich ethnisch-autochthon zusammengesetzter Organisationen an der Kampagne, während Gewerkschaften, Bauernverbände und andere Zusammenschlüsse das Ziel verfolgten, das gesamte „unterdrückte" Volk zu integrieren, um einen einheitlichen Widerstand mit dem Ziel einer ethnienübergreifenden Bewegung zu mobilisieren. In Guatemala sollten die sich ethnisch-indigen definierenden Organisationen und Protagonisten kurze Zeit später während der Friedensverhandlungen eine wichtige Rolle übernehmen. So war das im Jahr 1995 abgeschlossene und viel gefeierte Abkommen über die „Identität und Rechte der indigenen Völker" wesentlich auf Druck dieser indigenen Protagonisten und neu gegründeten indigenen Dachverbände zustande gekommen.

Zusammengefasst wird Ethnizität als diskursiver Bestandteil der Mayabewegung bewertet, den es zu analysieren gilt. Dabei geht es sowohl um **Inhalte** dieser Bewegung, die eine ethnische Identitätsbildung und die Aufwertung von kulturellen Eigenheiten und Traditionen zum Gegenstand haben – aus diesem Grund wird häufig auch die Bezeichnung Revitalisierungsbewegung gewählt – als auch um **Praktiken**, die der Visualisierung von ethnischer Differenz dienen. Die Mayabewegung hat Ethnizität, da es ihr explizit um die Aufwertung der indigenen Kultur mit den zur Verfügung stehenden Mitteln – politischer und zivilgesellschaftlicher Art – geht, zu ihrem eigentlichen Selbstzweck erklärt. Daher stellt diese Bewegung das größte Kapitel und den Kern dieser Arbeit dar. Neben den Inhalten und Praktiken wird darüber hinaus auf die Veränderungen in der öffentlichen Wahrnehmung eingegangen. Auch die Diskurse anderer gesellschaftlicher Akteure, für die Ethnizität ebenfalls ein Motiv und ein handlungsgenerierendes Element darstellt, werden besprochen. Historische Faktoren wurden berücksichtigt, da Ethnizität als organisierte Form ethnischer Differenz in Form von Organisationen und Einzelakteuren sowie als inhaltlicher Bestandteil von gesellschaftlichen Diskursen ein neues Phänomen ist. Die gewählte Darstellungsweise soll historische Wandlungsprozesse festhalten und gleichzeitig die Fluidität von ethnisch geprägten Vorstellungen sichtbar machen.

Einfluss von Ethnizität auf die religiöse Ordnung

Die bisherigen Ausführungen haben den Zusammenhang zwischen Ethnizität und Religion bereits in einem Punkt konkretisiert: die wachsende Konjunktur ethnischer Themen hat auf religiöse Institutionen, Organisationen und Gruppen unmittelbare Auswirkungen. Traditionelle, religiöse Kollektive werden gezwungen, sich neu zu positionieren und zu legitimieren. Ethnische Gruppen, die auf religiöse Organisations- und Glaubensformen zurückgreifen, treten als zusätzliche gesellschaftliche Kraft auf und erweitern damit den religiösen Pluralisierungsprozess. Sie bedrohen also die traditionelle katholische Kirche und ihr Glaubensmonopol, weil sie eine neue Form religiöser Konkurrenz darstellen. Mit der

[17] Carol Smith (1991) gebraucht die Bezeichnung Maya-Nationalismus, Edward F. Fischer *Pan-Maya Movement* (Fischer 1993, 1996), Richard Wilson verwendet den Begriff Maya Revitalisierungsbewegung (1993). Mitglieder und andere Sekundärquellen sprechen jedoch meist von der Mayabewegung, weshalb die Bezeichnung beibehalten wurde.

Nutzung religiöser Elemente im Diskurs ethnischer Organisationen findet gleichzeitig eine zunehmende „Ethnisierung“ von Religion statt. Die folgende Forschungsfrage, die gleichzeitig die zentrale Forschungsfrage der Studie darstellt, versucht diesen Vorgang zusammenzufassen:

Welche Rolle spielt Ethnizität im Zuge der aktuellen, religiösen Pluralisierungsprozesse wie dem Anwachsen der protestantischen Pfingstkirchen, der Katholischen Charismatischen Erneuerung und der Entstehung von indigenen Mayapriesterverbänden?

Diese Frage ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil die Erforschung der Mayabewegung und deren Rekurs auf religiöse Elemente ein Forschungsdesiderat darstellt. Die Frage benennt bei näherer Betrachtung auch theoretische und analytische Probleme, die meines Erachtens zu einer Fehlinterpretation des Phänomens Mayabewegung und Pfingstbewegung geführt haben. Die Fehlinterpretationen gründen sich unter anderem auf der Annahme, dass zwischen der Identität protestantischer und katholischer Pfingstler und einer indigenen Identität ein Anachronismus besteht[18]. In dieser Kritik an den Pfingstkirchen spielt die Position des Forschers eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn spirituellen Bewegungen wie der Pfingstbewegung oder der Charismatischen Erneuerung, wird nicht selten mit Skepsis begegnet. Der Ursprung des Forschungsfaches zeigt hier unwillkürlich Auswirkungen:

> „Soziologen repräsentieren die neuen säkularen Wissenseliten, deren Selbstverständnis das von Agenten der Aufklärung und einer rationalen Implementierung entsprechend verstandenen Fortschritts ist. Dies führt aufseiten der Soziologie in der Regel zu einer Unterschätzung der Bedeutung religiöser Phänomene, Religion wird als Überbleibsel einer vergangenen Epoche angesehen, das entweder ganz verschwinden oder aber in die Privatsphäre abgedrängt werde. Sofern aber entgegen der Erwartung religiöse Bewegungen eine historisch bedeutsame Rolle spielen, werden sie, vor allem wenn es sich dabei um konservative oder reaktionäre Kräfte handelt, oftmals mit einem Eifer bekämpft, der einer nüchternen Analyse ihrer Entstehungsbedingungen und ihres Selbstverständnisses nicht gerade förderlich ist“[19].

Einflüsse dieser aufklärerischen, rationalen Denktradition äußern sich in Lateinamerika vor allem in dem Vorwurf, dass Pfingstkirchen die vorwiegend nicht oder schlecht ausgebildete indigene Bevölkerung wegen proselytistischer Erwägungen manipulieren. Speziell im guatemaltekischen Kontext mit einem hohen Anteil indigener Bevölkerung können, so die Annahme, religiöse Organisationen, die neben einem universalen, christlichen Diskurs zusätzlich einen ursprünglich ausländischen Hintergrund besitzen, zu einem wachsenden Selbstbewusstsein der indigenen Bevölkerung und zu einer Aufwertung der indigenen Kultur nichts beitragen[20]. Sie bewirken, so die vorherrschende Meinung, vielmehr das Gegenteil. Sie zerstören die indigene Kultur, sie tragen zu einer Assimilierung der Indigenen an die sogenannte nationale, nicht indigene Ladinokultur bei und bewirken eine Neutralisierung des sozialen Protestes[21]. Die Möglichkeiten, die religiöse Organisationsformen wie die Pfingstbewegung oder die Katholische Charismatische Erneuerung subalternen Mitgliedern der Gesellschaft bieten, gerieten damit aus dem Blickfeld[22]. Die Repräsentanten der Forschung, nicht selten selbst namhafte Befreiungstheologen oder linken Kreisen nahestehend, übernahmen vielfach den Diskurs einiger weniger ethnischer Akteure, mit der Folge, dass die indigene protestantische Bevölkerung nicht als eigenständiger Akteur wahrgenommen wurde.

---

[18] Vgl. Cantón Delgado, Manuela (1998).
[19] Vgl. Riesebrodt, Martin (1990):4.
[20] Über das Verhältnis Pfingstkirchen, ausländische Mission und indigene Kultur in Ecuador vgl. Rohr, Elisabeth (1990).
[21] Möller, Ingelore (1997).
[22] Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty (1988).

Es bleibt somit die Frage, wie die indigenen Pfingstler, die indigenen katholischen Charismatiker und andere Teile der indigenen Bevölkerung die Veränderungen des religiösen Pluralismus selbst bewerten. Wenn die protestantischen Pfingstkirchen in der Lage waren, das christliche Monopol der katholischen Kirche in nur wenigen Dekaden aufzubrechen und sich in signifikanter Größe in allen sozialen Schichten und Volksgruppen zu etablieren, dann muss man die Frage stellen, ob kulturelle und mithin ethnische Faktoren in diesem Prozess eine Rolle spielen. Interessanterweise wird in allen Wachstumsthesen über die Ursache des starken Ansteigens der Pfingstkirchen in Guatemala der indigene Faktor nicht oder kaum berücksichtigt; man kann daher meines Erachtens durchaus von einer systematischen Ausblendung sprechen. In den wenigen Aussagen, die über den Zusammenhang zwischen indigener Kultur und dem Protestantismus getroffen werden, wird zudem nicht der Lebenskontext der Konvertiten zur Grundlage gemacht sondern der religiöse institutionelle Diskurs evangelikaler Kirchen allgemein. Da insbesondere die neopfingstlichen Kirchen, die sich fast ausschließlich aus einer nicht indigenen Elite zusammensetzen, also nicht über eine indigene Mitgliedschaft verfügen, einen radikalen, indigenenfeindlichen christlichen Diskurs vertreten, wurde die These von der Manipulation und Assimilation der indigenen Kultur mit Hilfe christlich-evangelikaler „Sekten“ zusätzlich gefördert. Es gibt also trotz der umfassenden Literatur keine Studie, die das Wachstum des guatemaltekischen Protestantismus aus einer genuin indigen kulturellen Perspektive betrachtet[23]. Ähnliches gilt für die Katholische Charismatische Erneuerung, die sich von der protestantischen Pfingstbewegung kaum unterscheidet und ebenfalls enorme Zuwachsraten aufweist[24].

Die vorhandenen Interpretationen zur Klärung des religiösen Pluralismus führten zu einer merkwürdigen Schieflage. Das von der Mayabewegung nach außen getragene ethnisch definierte Selbstbewusstsein vermittelte den Eindruck, dass wachsende Teile der indigenen Bevölkerung sich in einer Art kulturellem Widerstand befinden, während gleichzeitig der Eindruck entstand, dass die Mehrheit guatemaltekischer indigener Bürgerinnen und Bürger protestantischen „Sekten“, die sie ihrer Kultur berauben, zum Opfer fallen. Thesen von der Manipulation der indigenen Bevölkerung und ihrer Kultur durch US-amerikanische Missionsunternehmen, die eigentlich als *Undercover*-Agenten im Interesse eines US-amerikanischen Imperiums im Hinterhof Amerikas unterwegs sind, wurden in Form einer Verschwörungstheorie zusammengefasst[25]. Warum aber große Teile der indigenen Bevölkerung in der Pfingstbewegung und dem katholischen Pendant, der charismatischen Erneuerung, aktiv sind, wurde, wie bereits angedeutet, bislang nicht aus einer kulturellen bzw. lebensweltlichen Perspektive der indigenen Mitglieder hinterfragt. Man behandelte die Pfingstkirchen vielmehr als ein politisches Phänomen und die Mayabewegung als ein kulturelles Phänomen. Dabei entspricht die akademische Sichtweise über die Mayabewegung, in der wenige ethnische Akteure und ihr Diskurs in den Mittelpunkt gerückt werden, der bis vor kurzem in der Anthropologie und Ethnologie üblichen Interpretation, indigene und nicht indigene Bevölkerungsteile als separate Kulturen bzw. eigenständige Einheiten zu behandeln[26]. Konkret beantwortet wurde aber nie die Frage, ob eine indigene Person ihre ethnische Zugehörigkeit aufkündigt, indem sie protestantisch wird. Ist beispielsweise parallel zum Konfessionswechsel eine Art „ethnischer Mobilität“ zu verzeichnen, weil die Aufgabe und ein vermeintlicher Wechsel zur nicht indigenen Ladinobevölkerung gesellschaftlich mit mehr Prestige und Anerkennung „belohnt“ wird und weniger Diskriminierungspotential

[23] Einzige Ausnahme bildet die meiner Meinung nach ausgezeichnete Studie von Sheldon Annis (1987).
[24] Allerdings gibt es über die Katholische Charismatische Erneuerung in Guatemala generell so gut wie keine Literatur. Ihr Wachstum ist bislang von der Öffentlichkeit nicht zur Kenntnis genommen worden. Vgl. Chesnut, Andrew (2002).
[25] Vgl. Escobar, Samuel (1994):117.
[26] Vgl. Wolf, Eric (1957).

enthält? Bewirkt die Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche tatsächlich, wie vielfach angenommen, aufgrund der spirituellen Ausrichtung, eine Neutralisierung des sozialen Protestes und damit potentiell eine Schwächung eines indigenen Selbstbewusstseins?

Darüber hinaus ist die Frage nach der Rolle von Religion im Kontext der ethnischen Revitalisierung zu stellen, denn die Mayabewegung betont die Existenz einer indigenen Mayaspiritualität, die sie als genuin indigene Weltanschauung definiert und in Opposition zu anderen „westlichen“ bzw. nicht indigenen Weltauffassungen stellt. Welchen Einfluss haben die Forderungen ethnischer Akteure aus der Mayabewegung auf die katholische Kirche und protestantische Kirchen? Inwieweit zwingen ethnische Akteure die katholische Kirche und protestantische Kirchen zu einer Veränderung ihres religiösen Profils? Gibt es zwischen der ethnischen und der Religionszugehörigkeit einen Zusammenhang?

Hinsichtlich des Einflusses von ethnischen Akteuren auf die katholische Kirche sei noch einmal an die Dynamik der 1992 organisierten „500-Jahrfeier“ der Kolonialisierung des lateinamerikanischen Kontinents und der „Gegenfeierlichkeiten“ erinnert. Dieses Datum machte deutlich, dass die katholische Kirche der religiösen Konkurrenz von Seiten indigener Akteure anders begegnen muss als den protestantischen Pfingstkirchen. 1992 bildet gleichsam einen Kristallisationspunkt, denn mit diesem Datum wurde die Frage der historischen Verantwortung der Kirche im Rahmen der Eroberung und damit der Zerstörung der indigenen Kultur und indigenen Identität neu gestellt. Die spanische *Conquista* bestätigte aus Sicht indigener ethnischer Akteure einmal mehr, dass der Katholizismus ein Symbol für „das Andere“ und „das Fremde“ ist und mit der Identität der autochthonen Bevölkerung keine Gemeinsamkeiten aufweist. Die *Conquista* und die Beteiligung der katholischen Kirche an diesem Prozess unterstützte das Argument von der Existenz einer eigenen indigenen Spiritualität bzw. Weltanschauung, das sich vom Christentum fundamental unterscheidet. Der von der katholischen Kirche gegenüber den Pfingstkirchen häufig geäußerte Vorwurf der ausländischen Einflussnahme kann gegenüber ethnischen Akteuren daher nicht geltend gemacht werden, denn aus ihrer Perspektive ist auch die katholische Kirche ein ausländischer Akteur, der an der Zerstörung autochthonen Kulturgutes beteiligt ist. Die katholische Kirche versuchte daher im Rahmen der „500-Jahrfeier“ an ihre Verwurzelung im lateinamerikanischen Kontinent zu erinnern.

Tatsächlich hält der Katholizismus heute, fünf Jahrhunderte nach der spanischen Eroberung, für die große indigene Mehrheit auch eine integrierende Funktion bereit, denn er formte die Grundlage für eine spezifische lateinamerikanische Identität, die sich infolge jahrhundertealter religiöser Praktiken wie den Patronatsfesten und der Heiligenverehrung entwickelte. Es fand ein Prozess der Aneignung ursprünglich katholischer Glaubenselemente und Praktiken innerhalb der indigenen Bevölkerung statt, den man allgemein mit dem in Lateinamerika üblichen Begriff des Volkskatholizismus umschreibt[27]. Das bedeutet mit Blick auf die einzelnen Ethnien, dass sich der indigene Katholizismus vom nicht indigenen Ladinokatholizismus[28] hinsichtlich religiöser Praktiken und Ausführungsmodi zwar unterscheidet, der Katholizismus jedoch als solcher nach wie vor die größte, institutionelle, religiöse Klammer für große Bevölkerungsteile unabhängig ihrer ethnischen Zugehörigkeit bildet. Die Identifikation und die Verschmelzung präkolumbischer Glaubenselemente mit dem Katholizismus kann nun, infolge der aktuellen Konjunktur „ethnischer Identitätspolitiken“ von der katholischen Kirche selbst genutzt werden, um ihre Nähe zur indigenen Kultur zu dokumentieren.

[27] Vgl. Brennwald, Silvia (2001).
[28] Ladino ist die im guatemaltekischen Sprachgebrauch übliche Bezeichnung für eine nicht indigene Person.

Genau an diesem Punkt kommt auch die Positionierung der religiösen Institutionen aufgrund der religiösen Konkurrenzsituation vor dem Hintergrund der Ethnizitätsdebatte in den Blick. So wird die katholische Kirche nicht müde, die protestantischen Kirchen als Ausdruck eines geopolitischen US-amerikanischen Interesses zu bezeichnen und ihre eigene religiöse Vorrangstellung und ihre Verbundenheit mit der indigenen Bevölkerung zu betonen. Diese vehement geäußerte Kritik, die auf kulturelle und identitätsbezogene Aspekte zurückgreift, um sich gegen protestantische Pfingst- und neopfingstliche Kirchen zur Wehr zu setzen und die eigene Institution zu verteidigen, eint die katholische Kirche trotz anderweitiger Differenzen mit der Mayabewegung. Das von der katholischen Kirche gegenüber protestantischen Kirchen geäußerte Argument, sie sei die Wahrerin der lateinamerikanischen und auch indigenen religiösen Traditionen, ist jedoch zur Legitimation gegenüber der Mayabewegung wenig geeignet, denn diese sieht sich als die wahre Repräsentantin der indigenen Bevölkerung nicht nur im politischen sondern auch im religiösen Feld und beruft sich auf vorkoloniale Ursprünge.

Konzeption der Arbeit und soziologische Relevanz

Die vorliegende Arbeit versucht die Veränderungen der religiösen Ordnung in Guatemala mit Hilfe einer komparativen Herangehensweise zu analysieren. Der Begriff religiöse Ordnung wurde gewählt, da im Zentrum der Studie zwei der zahlenmäßig erfolgreichsten, religiösen Basisbewegungen stehen, die Pfingstbewegung und die Katholische Charismatische Erneuerung. Die Veränderungen des religiösen Wandels durch ethnische Einflüsse wurden insbesondere durch die Hinzunahme der Mayabewegung, zu deren Mitgliedern indigene ethnische Akteure zählen, erreicht. Konzeptuell unterscheidet sich die Arbeit aber nicht nur wegen ihrer komparativen Herangehensweise von anderen Studien. Erstmals werden an dieser Stelle Auswirkungen des sozialen Wandels auf gesellschaftliche Gruppen, die sich religiös und ethnisch definieren, nach der Unterzeichnung der Friedensabkommen im Jahr 1996 untersucht.

Das Thema in der hier vorgestellten Form schließt eine theoretische wie eine empirische Forschungslücke. In theoretischer Hinsicht wurden ethnische mit religiösen Fragestellungen kaum kombiniert, auch komparative Arbeiten, die verschiedene religiöse Bewegungen miteinander vergleichen, gibt es im internationalen Vergleich kaum[29]. Im *Mainstream* internationaler Forschung tauchte die Kombination Ethnizität und Religion meist über aktuelle Themen wie die Fundamentalismus- oder Essentialismusdebatte auf[30], allerdings blieb in den meisten Diskussionen entweder der ethnische oder der religiöse Faktor relativ unbeachtet. Behandelt wurden meist die Kombinationen Ethnizität und Klasse oder Ethnizität und *Gender* (als einer sozial-geschlechtlichen Kategorie)[31].

Der Komplexität der interreligiösen und interethnischen Beziehungen wurde in dieser Arbeit auf mehrfache Weise Rechnung getragen. Die Studie analysiert die Mayabewegung, die stark auf religiöse Elemente rekurriert, die Pfingst- und neopfingstliche Bewegung sowie die Katholische Charismatische Erneuerung. Da für ein Verständnis der Bewegungen eine historische Darstellung unerlässlich ist, wurde diese in die Struktur der Arbeit aufgenommen. Die Bewegungen werden mit Blick auf ihre aktuelle Positionierung im sozialen Raum untersucht, wobei neben den historischen Faktoren auch die eingesetzten symbolischen Identifikationsmarker untersucht wurden. Eine genauere Analyse der von den Bewegungen eingesetzten symbolischen Marker ist sinnvoll, da religiöse und ethnische Bewegungen häufig

[29] Vgl. Dorraj, Manochehr (1999).
[30] Vgl. Juergensmeyer, Mark (1993, 2001); Riesebrodt, Martin (2001).
[31] Vgl. Fraser, Nancy (2001).

nicht nur auf die kollektiven Identitäten ihrer eigenen Mitgliedern zurückgreifen. In einem mindestens ebenso großen Ausmaß findet eine Eigenpositionierung durch Fremdzuschreibungen statt, die der Abgrenzung und Legitimierung dienen. Neben einer Diskursanalyse, welche die Fremd- und Selbstzuschreibungen inhaltlich genauer festhält, wurden die verschiedenen Organisationsstrukturen und religiösen Praktiken miteinander verglichen. Dabei wurde auch das sozio-politische, geographische und religiöse Umfeld der untersuchten Bewegungen durch die Berücksichtigung der Situation in einzelnen indigenen Dörfern berücksichtigt. Biographien und Konversionserzählungen von Mitgliedern der unterschiedlichen Bewegungen wurden ebenfalls einbezogen, um zu klären, inwieweit Thesen einer „ethnischen Mobilität“ vor dem Hintergrund von Konversionserfahrungen berechtigt sind.

Aufbau der Arbeit

Die Arbeit besteht aus mehreren Teilen. In einem ersten Teil werden die methodischen und theoretischen Grundlagen vorgestellt. In dem sich anschließenden Hauptteil „Die religiöse Ordnung in Guatemala“, wird der Katholizismus, Protestantismus und die Mayabewegung eingehender analysiert.

Nach dieser Einführung, die bewusst kurz gehalten wurde, da die einzelnen Kapitel und Teile der Arbeit jeweils mit einer gesonderten Einleitung beginnen, schließt das Methodenkapitel an. Es stellt die Chancen, die sich aus einer komparativen Herangehensweise für das Erkenntnisinteresse ergeben, vor. Darüber hinaus wird die Auswahl der religiösen und ethnischen Gruppen und Bewegungen begründet. Das Kapitel schließt mit der Vorstellung des angewandten methodischen Instrumentariums im Feld und der sich anschließenden Auswertungsphase ab.

Es folgt das Theoriekapitel, das Ethnizität und Religion aus einer historischen, politikwissenschaftlichen und sozialanthropologischen Perspektive betrachtet und beide Themenstränge miteinander verknüpft. Das Theoriekapitel enthält drei Abschnitte. Der erste Abschnitt stellt den zur Anwendung gelangten theoretischen Ansatz vor. Dieser begreift religiöse und ethnische Gruppen nicht als abgeschlossene, statische Gemeinschaften, sondern als Gemeinschaften im Wandel. Die theoretische Entscheidung fiel auf Frederik Barth, weil sein *Ethnic-Boundary*-Ansatz erstens die Fluidität und den Wandel von sozialen Gruppen berücksichtigt, zweitens eine komparative Grundkonzeption enthält, die sich für diese Arbeit als sehr nützlich erwies, und drittens sein Ansatz, obwohl zunächst für ethnische Gruppen bzw. Bewegungen konzipiert, sich auch für eine Untersuchung von religiösen, kollektiven Akteuren eignet. Es folgt eine theoretische Vorstellung ethnischer und religiöser Diskurse im Untersuchungskontext. Ziel war es nicht, eine Theorie der Ethnizität und Religion zu entwickeln, sondern die Besonderheit von beiden Faktoren im guatemaltekischen Kontext zu erfassen. Ethnizität wurde dabei in seinen historisch-nationalstaatlichen, rechtlich-politischen und kulturellen Dimensionen ausgeleuchtet. Im Anschluss folgt eine theoretische Operationalisierung des Religionsbegriffs, d.h. eine Einordnung und Kennzeichnung des Begriffs Religion, wie er in der vorliegenden Studie Verwendung findet. Dabei wurden religiöse Diskurse auf der Basis christlich-universaler Vorstellungen und nach einem ethnisch-partikularen Verständnis geordnet. Am Ende des Theoriekapitels werden Überlappungen von religiösen und ethnischen Diskursen vorgestellt, indem auf die Rolle und den Einfluss von Ethnizität auf religiöse Organisationen eingegangen wird.

Der darauf folgende Hauptteil „Die religiöse Ordnung in Guatemala“ stellt die empirischen Forschungsergebnisse vor. Er ist nach den behandelten religiösen Gruppen Katholizismus,

Protestantismus und Mayaspiritualität geordnet. Der Katholizismus wurde an den Anfang gestellt, da dies erlaubt, die historische Chronologie des religiösen Pluralismus mit einer inhaltlichen Chronologie zu verknüpfen. Die einzelnen vorgestellten Bewegungen bzw. Gruppen bilden jede für sich eine thematische Einheit. Dieser Aufbau hat den Vorteil, dass der Leser sich, je nach Interesse, für die Lektüre aller oder einer der untersuchten Gruppen entscheiden kann, ohne mit Verständnisproblemen rechnen zu müssen, die sich aufgrund fehlender Zusammenhänge ergeben könnten. Die Entscheidung für diesen Aufbau führte zwangsläufig zu einigen Wiederholungen, die, wie ich hoffe, in der Summe unbedeutend ausfallen. Mit den Wiederholungen ist zudem häufig eine Verschiebung in der Perspektive verbunden, so dass sich ein soziales Phänomen aus einem protestantischen Blickwinkel anders darstellt als aus einer katholischen Sichtweise.

Jeder Teil – Katholizismus, Mayabewegung und Mayaspiritualität und Protestantismus – ist in zwei Bereiche gegliedert. Der erste Teil ist vorwiegend deskriptiv und enthält neben einer Darstellung der Struktur, eine historische Einführung. In einem zweiten Teil, werden die empirischen Ergebnisse vorgestellt. Der erste Teil der jeweiligen Kapitel stellt also die historischen Entstehungsbedingungen der kirchlichen Institutionen, Bewegungen bzw. religiösen Strömungen sowie ihre sozialen, religiösen und politischen Erscheinungsformen in den Vordergrund. Um eine allgemeine Darstellung zu garantieren, wurde überwiegend auf Experteninterviews, Sekundärliteratur, Zeitungsartikel oder anderes Quellenmaterial zurückgegriffen. Das zweite Teil ergänzt den ersten und dient der Beschreibung des Diskurses der jeweiligen Kollektive, ihrer Fremd- und Selbstzuschreibungen und der Wiedergabe der subjektiven Einschätzung von Mitgliedern. Der Diskurs wird also mit Positionen, Argumenten und Biographien der Akteure verknüpft. Eingegangen wird im zweiten Teil auch auf die Lebenswelt der Akteure. Ein letztes Kapitel, das in Form einer vergleichenden Bezugnahme strukturiert ist, bildet den Schluss. Es fasst die wichtigsten Ergebnisse der Studie zusammen und nimmt theoretische Ableitungen vor.

Quelle statistisches Bundesamt, Globus Kartendienst 1996.

Erster Teil

Methodische und theoretische Grundlagen

A. Methode und Methodologie

1. Vorbemerkung

Die vorliegende Dissertation steht im Rahmen einer langjährigen Auseinandersetzung mit dem Land Guatemala. Diese begann mit einer ehrenamtlichen Tätigkeit für *amnesty international*, woran sich die Arbeit für eine andere Menschenrechtsorganisation, den Internationalen Friedensbrigaden, anschloss[1]. Während des Studiums erhielt ich die Gelegenheit, meine Diplomarbeit mit Hilfe eines Stipendiums des Evangelischen Studienwerkes über eine guatemaltekische Landarbeiterorganisation (*Comité de Unidad Campesina*) fertig zu stellen. Speziell diese Studie hat mein Wissen über die katholische Kirche in Guatemala[2], den Bürgerkrieg und organisierte Bevölkerungsgruppen (Guerilla, sowie gewaltfrei agierende Organisationen) sehr erweitert. Die Dissertation baut jedoch nicht auf der Diplomarbeit auf, da inhaltlich und konzeptionell vollständig neue Grundlagen erarbeitet wurden. Rückblickend kann ich jedoch sagen, dass die im Vorfeld erworbenen Kenntnisse ganz unterschiedlicher Bereiche wie der Menschenrechtssituation, historischer Zusammenhänge, Organisation der Zivilbevölkerung und Widerstandsbewegung hier nicht nur die Themenfindung sondern auch die Durchführung des Forschungsvorhabens erheblich erleichtert haben. Die vielfältige Beschäftigung mit verschiedensten Themen hat darüber hinaus die methodische und konzeptionelle Herangehensweise der vorliegenden Studie sehr stark geprägt.

2. Die Konzeption der Arbeit: Religiöser Pluralismus im Vergleich und die Chancen für das Erkenntnisinteresse

Drei Aspekte unterscheidet die vorliegende Arbeit von anderen Studien. Es ist die erste Arbeit, die religiöse Entwicklungen nach der Beendigung des Bürgerkriegs und der Friedensverhandlungen untersucht. Die Beendigung des Bürgerkriegs hatte für die religiöse Ordnung in Guatemala weitreichende Folgen, da sich mit den Friedensverhandlungen und dem Abkommen der Rechte über die indigene Bevölkerung ein verändertes Klima innerhalb der Gesellschaft bemerkbar machte, welches zum ersten Mal in der Geschichte die öffentliche Diskussion über die ethnische Problematik in den Mittelpunkt rückte. Dieser Konjunktur konnten sich auch die traditionellen Kirchen nicht entziehen. Neue Strategien und ein neues Profil wurden notwendig, um sich mit den wachsenden religiösen Angeboten, speziell der Mayaspiritualität innerhalb der Revitalisierungsbewegung, auseinander zu setzen. Vor diesem Hintergrund sind die religiösen Gruppen und Institutionen gezwungen, sich stärker zu positionieren und ihre kirchliche bzw. religiöse Identität neu zu definieren und zu legitimieren.

---

[1] Letztere nicht zu verwechseln mit der US-amerikanischen staatlichen Entwicklungshilfeorganisation *Peace Corps*.

[2] Die Geschichte der Landarbeiterorganisation CUC ist in enger Weise mit der katholischen Kirche in Guatemala verwoben. Darüber hinaus sind einige ihrer ehemaligen Protagonisten heute in Organisationen tätig, die sich mit ethnischen Anliegen der indigenen Bevölkerung beschäftigen. Aus diesem Grund wurden die Interviews mit Mitgliedern oder ehemaligen Mitgliedern dieser Organisation, wenn es um Themen wie indigene religiös und/oder ethnisch motivierte soziale Organisation ging, berücksichtigt. Es handelt sich um 26 Interviews, die 1998 von Juli bis Dezember durchgeführt wurden.

Zweitens strebt diese Studie zum ersten Mal einen Vergleich unterschiedlicher religiöser Gruppen, Organisationen und Institutionen (Kirchen) an. Dieser Vergleich soll die Chance eröffnen, die Dynamik des religiösen Pluralismus in einer mittelamerikanischen, stark indigen geprägten Gesellschaft zu untersuchen[3]. Der komparative Ansatz ermöglicht es der Frage nachzugehen, warum Individuen spezifische, religiöse Ausdrucks- und Organisationsformen und mithin auch religiöse Identitäten anderen vorziehen. Das hat den Vorteil, dass geklärt werden kann, warum sich Teile der indigenen Bevölkerung in unterschiedlichen religiösen Gruppen organisieren und in anderen nicht. So wird vermieden, dass Konversionsgründe die für Teile einer Bevölkerungsgruppe gelten, vorschnell der ganzen Bevölkerungsgruppe zugeschrieben werden. In Studien über die lateinamerikanische Pfingstbewegung lässt sich beispielsweise beobachten, dass die Mitgliedschaft eines Großteils „der Armen“ in den Pfingstkirchen als Ausdruck einer religiösen Nachfrage der armen Bevölkerung *per se* interpretiert wird[4]. Daran anschließen lassen sich einige Kritikpunkte in Bezug auf die Analyse indigener Identitäten. Arbeiten über die Revitalisierungsbewegungen in Lateinamerika unterliegen meist der Annahme, dass sich alle Indigenen innerhalb dieser Bewegung organisieren oder sich generell im Widerstand befinden[5]. Von der Marginalisierung der indigenen Bevölkerung wird pauschal auf „soziale Einheiten“ geschlossen und diese werden gleichgesetzt. Die Folge ist, dass Ethnizität gleichgesetzt wird mit ethnischer Identität und schlechthin indigener Identität[6].

Wie bereits angedeutet, konzentrierte sich das Forschungsinteresse der auf den religiösen Kontext angelegten Arbeiten fast ausnahmslos auf eine konfessionelle Gruppe[7]. In den 80er Jahren war dies in erster Linie der progressive Katholizismus, genauer befreiungstheologische Strömungen im Katholizismus, Basisgemeinden und Koalitionen zwischen

---

[3] Er soll auf der subjektiven Ebene zudem eine tiefere Analyse über Motivation und Beweggründe von Konversionen innerhalb der indigenen Bevölkerung ermöglichen. Für fast alle Pfingstler, aber auch aktive Mitglieder in der Revitalisierungsbewegung, gilt beispielsweise, dass sie ursprünglich aus dem katholischen Milieu stammen und in diesem sozialisiert wurden. Konversionsmotive lassen sich nach Studien der katholischen Kirche oft mit der Unzufriedenheit über pastorale Praktiken begründen (vgl. SEDAC (1995), sowie Corral, Prieto Luis (1980). Meiner Ansicht nach reicht dieses Argument jedoch nicht aus, um die Komplexität von Konversionsphänomenen und die Attraktivität von bestimmten, miteinander konkurrierenden religiösen Gruppen innerhalb der indigenen Bevölkerung zu verstehen.

[4] Vgl. Lalive d´Epinay (1968); Willems, Emilio (1967).

[5] Es stellt sich die Frage: Widerstand gegen was, bzw. gegen wen? In jüngerer Zeit werden meist die Auswirkungen von Globalisierungstendenzen, neoliberale Strategien, koloniale und neokoloniale Strukturen, zusammengefasst Bedrohungen der Moderne, genannt. Vor wenigen Jahren waren es imperialistische Interessen, vornehmlich der USA oder die Interessen von Großgrundbesitzern und Militärs (interner Kolonialismus). Exemplarisch hierfür ist der Aufsatz von Cristián Parker Gumucio in Social Compass: "Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America" (vgl. Parker Gumucio, Cristián (2002).

[6] Ich unterscheide in dieser Arbeit ethnische von indigener Identität. Ethnische Identität bezieht sich auf die Konstruktion von Identitäten durch ethnische Akteure, wie beispielsweise der Mayabewegung. Indigene Identität meint die Merkmale sowie Fremd- und Selbstbeschreibungen ethnischer Gruppen aufgrund von realen Bezügen (Sprache, lokale Zugehörigkeit u.a.).

[7] Die einzigen Studien, die gezielt Katholiken und Protestanten vergleichen, wurden von der katholischen Kirche in Auftrag gegeben. Dies charakterisiert auch sehr stark die Fragestellung, Präsentation und Interpretation der Daten, was bereits der Titel einer der Studien "Der Übertritt einiger Katholiken in fundamentalistische Sekten in Mittelamerika" (El paso de algunos catolicos a las sectas fundamentalistas en Centroamerica) veranschaulicht (vgl. SEDAC (1995). Die zweite Studie wurde von Luis Corral Prieto im Jahr 1980 vorgelegt (vgl. Corral, Prieto Luis (1980). Darüber hinaus gibt es eine Reihe von ethnologisch-anthropologisch angelegten Dorfstudien, die auf lokaler Ebene das Zusammentreffen von protestantischen und der katholischen Kirche beleuchten. Sie wurden allerdings zum Großteil in den 70er Jahren bzw. 80er Jahren erstellt, behandeln also nicht aktuelle Entwicklungen. Für die Studien aus den 80er Jahren gilt, dass sie häufig Gewaltaspekte des Bürgerkriegs miteinbeziehen (Vgl. Brintnall, Douglas E. (1979); Smith, Waldemar (1981); Carlsen, Robert S. (1992,1996); Carlsen und Prechtel (1997).

Befreiungsbewegungen und kirchlichen Akteuren[8]. Mit dem raschen Anwachsen evangelikaler, insbesondere pfingstlicher und neopfingstlicher Kirchen innerhalb der armen Bevölkerung stand plötzlich der Protestantismus im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Fast immer beinhaltete die Beschäftigung mit dem Thema auch politische Aspekte. Dies überrascht nicht, da die befreiungstheologische Strömung innerhalb der katholischen Kirche es seit ihren Anfängen als eines ihrer Hauptziele ansieht, die Förderung von bewusstseinsbildenden Prozessen innerhalb der ausgegrenzten und marginalisierten armen Bevölkerung in Gang zu setzten und den „Stimmlosen eine Stimme zu verleihen". Im Rückblick kann man beobachten, dass das rasche Anwachsen der Pfingstkirchen genau in die gleiche Periode fällt, in der die lateinamerikanische katholische Obrigkeit, inspiriert von der Befreiungstheologie und dem zweiten Vatikanischen Konzil, ihr Interesse an den Armen und Ausgegrenzten bekundet und hervorhebt. Das politische Interesse an evangelikalen Kirchen lässt sich aus der Tatsache ableiten, dass es bereits zwei evangelikale Präsidenten im Land gab, von denen außerdem der erste, Efraín Rios Montt, zu den Hauptverantwortlichen von Menschenrechtsverletzungen und Massakern während des Bürgerkriegs zählt[9]. In seine nicht einmal zwei Jahre andauernde Regierungsperiode fällt ein Großteil der während des gesamten 36 Jahre anhaltenden Bürgerkriegs begangenen Massaker[10]. Ríos Montt, der im Jahr 1982 durch einen Putsch an die Macht kam und der Kirche *El Verbo* angehört, nutzte während seiner Amtszeit ganz gezielt eine evangelikale Rhetorik, um seine politische Macht zu legitimieren[11]. Jorge Serrano Elias ist der zweite Präsident, der einer evangelikalen Kirche angehört. Obwohl er zunächst mit Hilfe demokratischer Wahlen ins Amt gelangte, versuchte auch er 1993 durch einen Putsch seine Macht auszuweiten, was allerdings am Widerstand der Militärs scheiterte. Serrano Elias befindet sich seitdem in Panama im Exil.

Drittens und letztens unterscheidet sich die Arbeit von anderen, weil sie aus einer soziologischen Perspektive indigene Identitäten und religiöse Organisationsformen in ihren gesellschaftlichen Ausprägungen untersucht und miteinander in Beziehung setzt. Es überrascht, dass bislang keine Studien zu diesem Gesichtspunkt vorliegen, denn

- der hohe indigene Bevölkerungsanteil und die Marginalisierung der indigenen Bevölkerung sowie die Bedeutung der Volksreligiosität lassen es sinnvoll erscheinen, Verknüpfungen zwischen indigenen Identitäten und organisierter Religiosität zu hinterfragen. Konkret leitet sich hieraus die Frage ab, ob indigene Identitäten oder

[8] Vgl. Berryman, Phillip (1984a,1984b,1994); Chea Urruela, José Luís (1988).

[9] Der Bürgerkrieg prägte auch die öffentliche Meinung im In- und Ausland über die evangelikalen Kirchen. Immer häufiger wurde bekannt, dass sie mit dem Militär im Rahmen von Denunziationen, Massakern und Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen zusammenarbeiteten. Nachgewiesen ist inzwischen, dass einzelne neopfingstliche Kirchen wie *El Verbo* für den Wiederaufbau genutzt wurden. *El Verbo* führte in den strategisch vom Militär errichteten Entwicklungspolen (*Polos de Desarrollo*), zu denen auch die sogenannten Modelldörfer, in denen Flüchtlinge und Vertriebene wiederangesiedelt wurden, Hilfsprogramme durch. Die ununterbrochene militärische Bewachung und der Arbeitsdienst in "Food For Work-Programmen" charakterisierten die Lebensbedingungen in diesen Dörfern (vgl. CEIDEC – *Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal* (1990); NACLA, Report on the Americas (1984); Melander, Veronica (1998); Stoll, David (1991). Melander geht in ihrer Studie außerdem konkret der Frage nach, welche US-amerikanischen Verbindungen und Interessen (kirchlich und politisch) im Konflikt eine Rolle gespielt haben. Speziell die Frage inwieweit der nordamerikanische Geheimdienst CIA mit Kirchen und dem Bürgerkrieg in Zusammenhang stand, ist vielfach diskutiert worden.

[10] Vor dem spanischen Gerichtshof hat die Stiftung der Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menschú inzwischen eine Klage wegen "Verbrechen gegen die Menschlichkeit" eingereicht. Der Fall weist viele Parallelen zum chilenischen Präsidenten und Ex-Dikatator Augusto Pinochet auf, nicht nur, weil der verantwortliche spanische Richter, Baltazar Garzón, in beiden Fällen der gleiche ist (vgl. El País, 9. November 1993, S.4).

[11] Hierzu gehören sonntägliche Predigten, die er im Fernsehen hielt und eine stark von biblischen Termini durchsetzte politische Sprache. Vgl. Anfuso, Joseph; Sczepanski, David (1984).

ethnische Identitäten im Rahmen der religiösen Organisation eine Rolle spielen oder unbedeutend sind.

- Die Relevanz des Verhältnisses von indigenen Protestanten und Katholiken zur Revitalisierung in ihren eigenen Ethnien stellt sich noch einmal speziell für die Pfingstbewegung und die Katholische Charismatische Erneuerung, denn gerade diese Kirchen sind innerhalb der indigenen Bevölkerung außerordentlich erfolgreich.
- Neuere Entwicklungen, die Anfang der 90er Jahre einsetzten, insbesondere die mit diesem Zeitpunkt erstarkende Revitalisierungsbewegung, zeigen, dass Religion und kulturelle Selbstbestimmung in Form ethnisch formulierter Forderungen einen zentralen Stellenwert besitzen. Auch hieraus lässt sich die Frage ableiten, welche Rolle Religion sowie ethnische und indigene Identitäten in diesem Prozess spielen.
- Während die o.g. Punkte eher Zusammenhänge zwischen indigener Mitgliedschaft und religiöser Organisation betonen, soll auch hinterfragt werden, inwieweit die religiösen Organisationsformen (Kirchen, etc.) mit ihrer spezifischen Form der religiösen Identitätsproduktion[12] auch ein Engagement der indigenen Bevölkerung mit Blick auf Forderungen nach mehr kultureller Selbstbestimmung determinieren[13]. Ich möchte hierbei betonen, dass es nicht um Vorgaben geht, wie beispielsweise einen „policy approach“. Im Mittelpunkt steht nicht die Rolle von Religion als potentiellem demokratisierenden oder modernisierenden Faktor. Hier soll vielmehr den diskursiven Inhalten, Konstruktionen und ihren identitätsstiftenden Wirkungen verstärkte Aufmerksamkeit gewidmet werden.

3. Methodische Begründung: Zu den ausgewählten religiösen Gruppen und Institutionen

3.1 *Pastoral Indígena*

Die katholische Amtskirche Guatemalas hat sich gegenüber der wachsenden ethnischen Konjunktur nicht indifferent verhalten. Ausschlaggebend hierfür ist offensichtlich die historische Bedeutung und Verantwortung, die der katholischen Kirche im Zuge der Evangelisierung der indigenen Völker Lateinamerikas im Rahmen der spanischen Eroberung und Kolonialzeit zukommt. Zusätzlich wird in Guatemala der hohe Anteil an indigener Bevölkerung das innerkirchliche Bewusstsein für Handlungsbedarf erhöht haben. Ein besonderer Akt, der an die historischen Ereignisse anknüpfte und sie in Erinnerung brachte, bildete die offizielle „500 Jahrfeier der Kolonialisierung“, welche 1992 zelebriert wurde. Die katholische Kirche Guatemalas veröffentlichte aus gegebenem Anlass den Bischofsbrief „500 Jahre Aussaat des Evangeliums“. Zentrales Thema ist die Mayakultur und die Förderung der Mayakultur in der pastoralen Praxis. Der *Pastoral Indígena*, einer Einrichtung der guatemaltekischen Bischofskonferenz, welche speziell die Aufgabe hat, indigenen Angelegenheiten innerhalb der Kirche Gehör zu verschaffen, wird in diesem Bischofsbrief deshalb ein besonderer Stellenwert zugedacht.

---

[12] Religiöse Gruppen als Transporteure von Normen und Werten mittels ihrer Doktrin und im Sinne einer sozial bedeutenden Bezugsgruppe. Dem empirischen Teil soll hier in einem Punkt vorweggegriffen werden: Während die Revitalisierungsbewegung als erklärtes Ziel ethnische Differenz in den Mittelpunkt stellt, ist in der Doktrin vieler Pfingstkirchen und der charismatischen Erneuerung die Position der "Gleichheit vor Gott" von Relevanz. Genau das Gegenteil wird also in Bezug auf Identität postuliert.

[13] Über indigene katholische Charismatiker liegt darüber hinaus, soweit mir und der katholischen Kirche insbesondere der charismatischen Bewegung selbst bekannt ist, bislang keine Studie vor, obwohl gerade diese Bewegung inzwischen zu den dynamischsten in ganz Lateinamerika, speziell aber in Guatemala und Brasilien zählt. In Brasilien geht man inzwischen davon aus, dass fünfzig Prozent der katholischen Bevölkerung charismatisch sind (vgl. Chesnut, Andrew (2000):20).

Zusammenfassend geht es bei der Berücksichtigung der *Pastoral Indígena*, um die Analyse eines bestimmten institutionellen Flügels der katholischen Kirche, der die indigene Kultur und mithin auch ethnische Aspekte zum eigentlichen Selbstzweck und Aufgabenbereich erklärt hat. In diesem Sinne ist es ein von oben verordneter Versuch der Kirchenhierarchie indigenenfeindliche Strukturen in der Kirche aufzubrechen. Es interessiert in besonderer Weise, ob die Kirche mit ihren Bemühungen, indigene Glaubensformen und Elemente in die Amtskirche aufzunehmen, Erfolg hat[14]. Da es sich innerhalb der *Pastoral Indígena* eher um die Bemühungen von Einzelkämpfern (einigen wenigen indigenen und ausländischen Priestern) handelt, ist sie im Unterschied zur Pfingstbewegung, charismatischen Erneuerung und Katholischen Aktion keine Basisbewegung mit ausgeprägten Strukturen. Insofern ist es von Interesse, inwieweit die Kirche mit ihrem Anliegen der Förderung der indigenen Kultur selbst zur Konstruktion von kollektiven, ethnisch definierten Identitäten innerhalb der indigenen Bevölkerung beiträgt, also identitätsstiftende Funktionen übernommen hat.

In noch stärkerem Maße als die *Pastoral Indígena* hat die Revitalisierungsbewegung die Mayakultur zu ihrem zentralen Anliegen erklärt. Das führt dazu, dass die *Pastoral Indígena* in besonderer Form mit diesen neuen religiösen Angeboten konfrontiert ist, weil radikale Vertreter innerhalb der Mayabewegung die indigenen Glaubensformen bereits als eigene Glaubens- und Weltanschauung bezeichnen[15]. Es zeigt sich, dass die katholische Kirche mit dieser religiösen Konkurrenz anders umgehen muss, als es bislang mit protestantischen, neopfingstlichen und Pfingstkirchen geschah, denn die indigene Spiritualität besitzt eine andere Legitimität als der Protestantismus. In Zeiten wachsenden Selbstbewusstseins indigener Katholiken ist die theologisch-praktische Reflexion, was „indigener Katholizismus“ ist, nicht einfach beiseite zu schieben. Schließlich handelt es sich bei der indigenen Spiritualität nicht um einen „westlichen Import“, eine Kritik, die häufig von katholischer Seite über den Protestantismus zu hören ist. Es ist offensichtlich, dass auch die katholische Kirche mit der Eroberung der Spanier einen „westlichen Import“ darstellt. Trotzdem versucht sie, ihr Profil über eine lateinamerikanische Identität zu definieren. Katholizismus ist aus dieser Perspektive etwas, das mit spezifischen, lokalen Gegebenheiten und Wahrnehmungen zu tun hat. Sicherlich hängt dies mit der relativ kurzen Entstehungsgeschichte des lateinamerikanischen Protestantismus von etwa 100 Jahren und des schon lange existierenden Volkskatholizismus – Vermischung indigener mit katholischen Praktiken – zusammen .

[14] Einschränkend kann man hier einfügen, dass bereits in den 60er Jahren die *Pastoral Indígena* im Rahmen der Neuorganisation durch die CEG (katholische Bischofskonferenz Guatemalas) gegründet wurde. Die erneuten Bemühungen der Kirchenhierarchie können also durchaus als Eingeständnis dafür gelten, dass bis in die 90er Jahre hinein nicht viel geschehen ist für die Eingliederung der indigener Kultur.

[15] Mayaaktivisten lehnen den Religionsbegriff ab und verwenden die Bezeichnung *Maya-Cosmovisión*, um hervorzuheben, dass die Mayabevölkerung in allen Bereichen (Spiritualität, Wirtschaft, Politik, Gesellschaft) genuin andere Vorstellungen besitzt, die sich aus ihrem Indigensein ableiten. Vgl. Cojtí Cuxil, Demetrio (1989, 1991, 1992, 1994, 1997). Universidad Rafael Landívar (1992).

Anzeige in einer guatemaltekischen Tageszeitung, geschaltet von der katholischen Kirche. Quelle: Tageszeitung Siglo 21, 5. Dezember 1987

Attackieren Dich die Protestanten?

ES GIBT PROTESTANTISCHE BRÜDER UND PROTESTANTISCHE FEINDE

Obwohl wir sie manchmal nicht kennen: Ja, es gibt protestantische BRÜDER, die unseren katholischen Glauben respektieren. Ja, es gibt protestantische BRÜDER, die für die Gerechtigkeit und die Brüderlichkeit kämpfen. Sie haben uns sogar ein besseres Wissen über Gottes Wort gelehrt.

Wenn Du einen protestantischen Bruder triffst, der unseren Glauben respektiert, dann kämpfe gemeinsam mit ihm, damit diese Welt gerechter und geeinter sein wird.

Aber die Protestanten, die zu unserem Heim kommen und unseren Glauben angreifen, das sind keine Brüder: das sind FEINDE. Verwechsel niemals einen BRUDER mit einem FEIND! Wir müssen sie gut unterscheiden!

VORSICHT!

3.2 Katecheten[16]

- Katecheten sind das wichtigste Bindeglied zwischen der katholischen Kirche als Amtskirche (hier im Sinne einer extern agierenden religiösen Institution in den indigenen Dorfgemeinschaften) und der indigenen Bevölkerung und ihrer Kultur. Sie sprechen die indigenen Sprachen, kennen die soziale Organisation in den Dörfern und üben selbst wichtige Funktionen aus, die die Kirche aufgrund des Priestermangels nicht bewältigen kann. Sie stellen somit eine wichtige Zielgruppe dar, die Aspekte zur Klärung von Zusammenhängen zwischen Konfession und religiösen, ethnisch-kulturellen Identitäten beisteuern kann.
- Katecheten sind darüber hinaus eine wichtige Zielgruppe, weil in der Vergangenheit die Katholische Aktion[17] gezielt versuchte, die indigene Kultur von vielen traditionellen Elementen zu „reinigen“. Außer Frage steht, dass die Ablehnung einzelner indigener Kulturelemente funktioniert hat, wie das Verbot der Nutzung des traditionell indigenen Dampfbads, die Anwendung von Naturheilverfahren und die Konsultation von Heilern

[16] Katecheten können Teil der charismatischen Erneuerung sein oder Teil anderer Bewegungen (*Neocatecumenos*, *Focolares*). In der Provinz El Quiche gehörten sie zu dem progressivsten auf die Befreiungstheologie ausgerichteten Teil der Kirche, meist organisiert in der *Pastoral Social*. In den von mir ausgewählten Dörfern, gehörten sie zum Teil der charismatischen Erneuerung an, wie in Comitancillo. In Concepción Tutuapa gehörten sie konservativen Kreisen der Amtskirche an und vertraten eine sakramentalistische, pastorale Praxis. In San Miguel Ixtahuacan repräsentierten sie, mit gewissen Einschränkungen, die *Pastoral Indígena*. Die lokale Organisation der Pfarreien ist meist ausschlaggebend für die Einbindung der Katecheten.

[17] Die Katholische Aktion stellt den institutionellen Überbau für die Organisation der Katecheten dar.

(*Curanderos*) und Schamanen[18]. Ziel dieser „Purifizierungskampagne“ war die Modernisierung und Reformation der indigenen Dorfgemeinschaften. Traditionelle Praktiken – nicht nur religiöser Art – wurden von der Katholischen Aktion als Modernisierungshindernis angesehen und sollten aus diesem Grund beseitigt werden.

- Dieser Aspekt hat zu einem nicht zu unterschätzenden Generationenkonflikt innerhalb der Katholischen Kirche geführt, denn jüngere Katecheten fordern vielerorts die Wiedereinführung von traditionellen Bräuchen.
- Die Katholische Aktion agierte in der Vergangenheit, besonders in den 70er Jahren unter starkem Einfluss der befreiungstheologischen Konjunktur. Diese stellte nicht die ethnische Differenz in den Vordergrund, sondern wollte mit Hilfe eines christlichen Universalismus[19] und bewusstseinsbildender Prozesse die Indigenen aus ihren traditionellen Strukturen (religiösen Bruderschaften etc.) herausholen. Entwicklungshilfeprojekte im Rahmen befreiungstheologischer Zielsetzungen wurden von einigen indigenen Akteuren als Chance genutzt, um innerkirchliche Ressourcen zu nutzen. Trotzdem blieben die Akteure der Katholischen Aktion indigen, d.h. das Universalismusprinzip hat nicht die Assimilierung der Indigenen hin zu einer Ladinoidentität oder mestizischen Identität gefördert, wie man hätte vermuten können.

3.3 Indigene Pfingstler, Neopfingstler und katholische Charismatiker

Pfingstler und katholische Charismatiker gehören zwar unterschiedlichen kirchlichen Konfessionen an, für das Forschungsvorhaben sind sie jedoch, zumindest was die folgenden Erläuterungen betrifft, aus den gleichen Gründen von Bedeutung. Die Pfingstbewegung sowie die Katholische Charismatische Erneuerung sind religiöse Bewegungen, die innerhalb der marginalisierten indigenen Bevölkerung besonders erfolgreich sind. Speziell die Pfingstbewegung vereinigt in ihren Reihen so gut wie ausschließlich Personen der indigenen und nicht indigenen Landbevölkerung aus unteren Schichten. Dies ist ein soziologisch äußerst interessantes Phänomen, an das sich unmittelbar die Frage anschließt, ob die kulturelle Zugehörigkeit in einem Zusammenhang steht mit der Mobilisierungsfähigkeit dieser religiösen Bewegung. Die neo-pfingstliche Bewegung wurde in das Vorhaben als Vergleichsgruppe aufgenommen, da ihre Mitglieder meist nicht indigen sind und in den überwiegenden Fällen der städtischen Mittel- und Oberschicht angehören.

Bislang fehlen Untersuchungen, die Zusammenhänge zwischen Konversionsprozessen und indigener Identität hinterfragen[20]. Da innerhalb von Pfingstlern, Neopfingstlern und katholischen Charismatikern das Konversionserlebnis eine zentrale Rolle spielt, werden sie

---

[18] Bezeichnungen für Schamanen sind neben weiteren *Aj Q´ij* und *Yux*.

[19] Das befreiungstheologische Denken der 70er Jahre war und ist zum Teil bis heute geprägt von einer negativen Einstellung gegenüber der indigenen Kultur. Man sah in der traditionellen indigenen Kultur fatalistische und rückständige Züge. Die Doktrin der Befreiungstheologie versuchte mit den Maximen der Gleichheit vor Gott und dem Anspruch auf Gerechtigkeit die herrschende Ungleichheit auszuhebeln. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Ziel, sich in **dieser** Welt für die Umsetzung von Gerechtigkeit und Gleichheit für die Armen (deshalb auch "Befreiung der Armen") einzusetzen. Aus der Perspektive der Befreiungstheologen musste die traditionelle indigene Kultur überwunden werden, um die Befreiung der Indigenen aus Unterdrückung und Armut zu erreichen. In diesem Punkt glich die Doktrin der Befreiungstheologie auch dem revolutionärem Denken der guatemaltekischen Guerilla zur damaligen Zeit. Der Gleichheitsgedanke enthält darüber hinaus, Parallelen zur Pfingstbewegung und katholischen charismatischen Erneuerung.

[20] Die Arbeit von Manuela Canton Delgado (1998) verspricht zwar zu Anfang, den ethnischen Faktor mit in ihre Arbeit einzubeziehen. Sie bringt auch eine Vielzahl von Beispielen für den anti-indigenen Diskurs, der in den Kirchen vorherrscht. Sie erklärt aber nicht die Frage, warum Indigene in diesen Kirchen Mitglieder sind, wenn diese Kirchen eine anti-indigene Doktrin vertreten. So werden zwar viele Fragen hinsichtlich einer Motivation für eine Mitgliedschaft geklärt, aber eben nicht einer "indigenen" Mitgliedschaft. Es kann ja auch sein, dass die ethnische Zugehörigkeit keine Rolle spielt, aber auch dies wäre ein interessanter Befund.

im folgenden gemeinsam in ihrem Bezug zum Forschungsthema vorgestellt. Darüber hinaus gibt es zahlreiche Gemeinsamkeiten in der Doktrin der genannten Bewegungen:

- Konversionen beinhalten aus der subjektiven Perspektive des Erzählenden Brüche in der Lebensgeschichte: die Darstellung des Lebensverlaufs orientiert sich fast ausschließlich in ein „vor“ und „nach“ der Konversion. Die Lebensphase vor der Konversion wird negiert und mit Lebenskrisen in Verbindung gebracht (Drogenprobleme, häusliche Gewalt, Ehebruch, Verantwortungslosigkeit u.v.m.). Diese Brüche machen es sinnvoll, nach der Rolle von indigener Identität zu suchen. Kommt beispielsweise der indigenen Identität in diesem Prozess eine besondere Bedeutung zu? Werden außer krisenhaften Erfahrungen und Lebenseinstellungen auch kulturelle, indigen besetzte Elemente (Sprache, Kleidung) abgelehnt?
- Hieraus kann man die Frage ableiten, ob Konversionen ein Mittel darstellen, um die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe aufzukündigen, um einer anderen anzugehören, im Falle der guatemaltekischen Gesellschaft den Ladinos[21]. Vorhandene rassistische Strukturen würden eine solche These unterstützen[22].
- Sind sie ein Mittel, um soziale Mobilität zu ermöglichen, d.h. werden protestantische Kirchen genutzt, um einen sozialen Aufstieg zu erreichen?[23]
- Zudem stellt sich unmittelbar die Frage, warum eine Vielzahl indigener Guatemalteken konvertieren, wenn traditionelle, religiöse Formen der Religionsausübung in den Diskursen der neopfingstlichen bzw. Pfingstkirchen offiziell negiert werden[24].

Außer den o.g. Punkten, die Zusammenhänge zwischen Konversion innerhalb der indigenen Bevölkerung hinterfragen, ist die Bedeutung von „ethnischen Markern“ für Konversionen zu diskutieren. Ich denke hier konkret an die Berücksichtigung von indigenen Sprachen innerhalb religiöser Gruppen aber auch an die Diskussion und Interpretation von Bibeltexten im Rahmen der kulturellen Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe. Heinrich Schäfer bemerkt, dass sich erst dort, wo die Maya-Kultur bereits zerstört oder in Zerstörung begriffen ist, ein dezidierter Konversionismus der Pfingstkirchen durchsetzen kann[25]. Er kritisiert auch Studien, die versuchen, den Erfolg von Pfingstkirchen mit Hilfe der These der funktionalen Substitution zu erklären. „Es lässt sich fragen, ob die These einer funktionalen Substitution einiger Elemente des einen durch entsprechend andere Elemente eines anderen religiösen Systems ausreicht, um zu verstehen, was in Verbindung von Protestantismus und indigener Kultur geschieht?“[26] Er stellt sich eine weiterführende Arbeit über dieses Thema umfassender vor. Sie sollte nicht nur nach einzelnen Elementen der Substitution fragen, sondern das „Verhältnis indigener Protestanten zur kulturellen Revitalisierung in ihren eigenen Ethnien“ untersuchen[27].

---

[21] Der gesellschaftliche Rassismus würde eine solche These unterstützen. Diese Frage/These rechtfertigt noch einmal konkret die Anwendung biographisch-narrativer Interviews.

[22] Vgl. Casaús Arzú, Marta Elena (1992b, 1995, 1998); Arenas Bianchi, Clara; Hale, Charles R.; Palma Murga, Gustavo (1999).

[23] Vgl. hierzu auch die Arbeit von Luis Samandú (1990:93f), in der er auf die indigenen Mitglieder in der protestantisch-evangelikalen *Iglesia del Nazareno* eingeht und Führungsqualifikationen in einen Zusammenhang mit indigenen Identitäten stellt.

[24] Für die neopfingstlichen Kirchen ist diese Ablehnung von kulturellen Elementen der indigenen Bevölkerung eindeutig festzustellen. Für die Pfingstkirchen ist dies behauptet worden (vgl. Canton Delgado, Manuela (1998); Samandú, Luis (1990); Dary, Claudia (1989). Eine genauere Analyse der einzelnen Diskurse und religiösen Praktiken scheint deshalb gerechtfertigt, um diese Aussagen zu überprüfen.

[25] Vgl. Schäfer, Heinrich (1988):129. Die gleiche These stellt auch Virginia Garrard-Burnett auf (vgl. Garrard-Burnett (1998):xiii).

[26] Schäfer, Heinrich (1990):120.

[27] Schäfer, Heinrich (1990):ibidem.

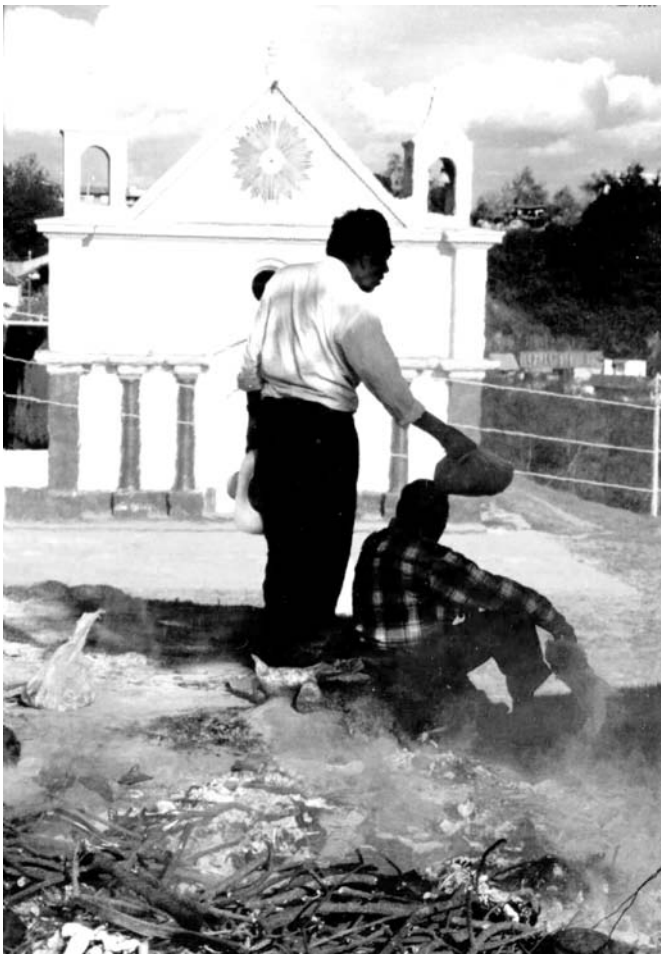
3.4 Revitalisierungsbewegung, Mayabewegung oder pan-ethnische Bewegung

Die Mayabewegung, die sich Anfang der 90er Jahre in Guatemala entwickelte, besitzt ein facettenreiches Erscheinungsbild. Sie hat eine sehr heterogene Struktur hinsichtlich ihrer Mitglieder und Ziele. Im Mittelpunkt stehen neben politischen Forderungen nach einer Umwandlung Guatemalas in einen multinationalen Staat auch religiöse Ziele. Letztere sind allerdings in der Öffentlichkeit weniger wahrgenommen worden. Meist erlangten zivilrechtliche und nationalstaatliche Forderungen die Aufmerksamkeit. Der Diskussionsrahmen blieb somit auf den politischen, nationalstaatlich-ethnischen Rahmen begrenzt[28]. Da über religiöse Ziele und Inhalte der Bewegung wenig bekannt ist, kann das vorliegende Vorhaben dieses Defizit zum Gegenstand machen. Immerhin stützt sich die Mayabewegung sehr stark auf religiöse Elemente, die als Mayaspiritualität oder allgemeiner als *Cosmovisión* Maya bezeichnet wird. So sind Rituale wie Mayazeremonien inzwischen Teil vieler öffentlicher Veranstaltungen, wie die Feier besonderer Mayakalendertage, Demonstrationen, Landbesetzungen, Einweihungen u.v.m.. In diesem Sinne funktionieren sie zum einen als symbolischer Ausdruck von religiöser und kultureller Differenz und zum anderen stellen sie einen Versuch dar, den öffentlichen Manifestationen für die Unterstützung von „ethnischer Identität“ mehr Wirksamkeit zu verleihen. Religion und Forderungen nach kultureller Selbstbestimmung (Ethnizität) besitzen also gleichermaßen einen zentralen Stellenwert innerhalb dieser Bewegung.

Im Rahmen des religiösen Pluralismus tritt diese Form von Mayaspiritualität klar als neue Kraft auf, womit sie gegenüber existierenden religiösen Organisationen speziell der katholischen Kirche und protestantischer Kirchen in einen Wettbewerb tritt. Zwar hat es immer schon traditionelle Formen der Mayaspiritualität gegeben, diese waren jedoch in früheren Zeiten sehr eng an die dörflichen Kontexte gebunden. Letzteres ist auch heute noch eine ihrer herausragenden Charakteristiken. In der Vergangenheit waren sie häufig Teil der lokalen Elite, die mit Hilfe ihrer symbolischen Macht auch anerkannte und gefürchtete Autoritäten darstellten. Traditionelle Formen der Religionsausübung über Schamanen, religiöse Führer (*aj q´ij*), Hexer (*Brujos*[29]) und Heiler, haben heute auf der dörflichen Ebene einen konsultativen Charakter, dem eines Arztes vergleichbar. Inzwischen gibt es eine Vielzahl von Verbänden und Organisationen, die versuchen, die verschiedenen Praktiken und Formen der Mayaspiritualität zu vereinheitlichen und zu institutionalisieren. Sie rekurrieren sehr stark auf traditionelle, religiöse Autoritäten (Schamanen, teilweise *Cofradías*) und Glaubensformen (Zeremonien, Wahrsagerei). In diesem Prozess werden Mayapriester plötzlich über den dörflichen Kontext hinaus von Bedeutung, denn sie werden in nationale Zusammenhänge eingebunden, die ihnen neue, politisch-ethnisch definierte Funktionen zuweisen.

[28] Dies hängt unter anderem mit den Themen zusammen, die führende Vertreter der Mayabewegung besetzen. Vgl. Demetrio Cojtí Cuxil, Demetrio Rodríguez Guaján, Enrique Sam Colop mit ihren Beiträgen in dem Band von Fischer und McKenna Brown (1996): Maya Cultural Activism in Guatemala. University of Texas Press. Austin.

[29] Von der Mayabewegung wird der Begriff Hexer aufgrund des pejorativen Charakters abgelehnt. Da jedoch in den Dörfern die Bezeichnung innerhalb der indigenen Bevölkerung durchaus üblich ist, wird sie hier verwendet.



Mayapriester in Concepción Tutuapa. Im Hintergrund die katholische Kirche vom Ortsteil Tutuapa.

Welche Zusammenhänge gibt es zwischen traditionellen Formen gelebter Mayaspiritualität und neuen Formen, wie sie in der Revitalisierungsbewegung zum Ausdruck kommen? Welche Rolle hat Religion überhaupt in dem Prozess der Wiedererlangung ethnischer Identitäten, wie sie von der Mayabewegung gefordert wird? Da die traditionelle Mayaspiritualität innerhalb der indigenen Bevölkerung wichtiger Teil der indigenen Kultur ist, kann man daraus folgende Fragen ableiten:

- Welche Rolle und Wirkungen hat der Rekurs der Revitalisierungsbewegung auf traditionelle, religiöse Elemente in Kombination mit den politischen Forderungen nach mehr kultureller Selbstbestimmung? Soll er dazu dienen, die Mobilisierung der indigenen Bevölkerung zu erleichtern, indem auf einen (vermeintlich) vorhandenen symbolischen Bedeutungshorizont zurückgegriffen wird? Dient er der Legitimität gegenüber politischen Interessen, die indigene Forderungen ablehnen?
- Hat die Mayabewegung mit der Institutionalisierung von Mayapriestern auch zu einem Wiedererstarken von alten indigenen Glaubenspraktiken (Zeremonien etc.) in den Dörfern selbst geführt[30]?
- Welche Ausdrucksformen haben diese neuen religiösen Praktiken der Aktivisten?
- Wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen Aktivisten aus der Mayabewegung und anderen religiösen Gruppen und Institutionen? Diese Frage stellt sich insbesondere, weil zum einen viele der aktiven, indigenen Mayas zuvor in die Struktur der katholischen

[30] Hiermit ist die Restauration von alten Glaubenspraktiken auch über den engen Kreis der Aktivisten der Mayabewegung hinaus gemeint.

Kirche eingebunden waren und dort Funktionen ausübten (als Katecheten und Ordensfrauen). Zum anderen ist diese Frage von Bedeutung, weil in der Vergangenheit die Haltung der katholischen Kirche und der Pfingst- und neopfingstlichen Kirchen von einer extremen Ablehnung gegenüber allen Praktiken des Schamanismus geprägt war. Für die Pfingstkirchen lässt sich hinzufügen, dass sie die Idolatrie und Heiligenverehrung im Rahmen des Volkskatholizismus in besonderer Form verurteilten.

Die o.g. Fragen lassen sich in einen übergeordneten Zusammenhang stellen, wenn man bedenkt, dass Ethnizität ein modernes Phänomen darstellt, welches globale Entwicklungen braucht, um sich entfalten zu können. Beispiele sind die Auseinandersetzung mit Guatemala als multiethnischem Nationalstaat sowie die besondere Rolle internationaler Solidaritäts- und Menschenrechtsorganisationen im guatemaltekischen Demokratisierungsprozess. In diesem Sinne lassen sich auf einer makro- bzw. metatheoretischen Ebene eine ganze Reihe von Verbindungen herstellen, die das Verhältnis von Tradition, Moderne (hier auch Säkularisierung) und sozialem Wandel (Friedensverhandlungen und Integration der Mayabevölkerung) in einer stark indigen geprägten Gesellschaft betreffen.

4. Überlegungen zur theoretisch-methodologischen Perspektive: Die Verzahnung der Subjekt- und Organisationsperspektive

Die vorliegende Studie befindet sich im Schnittfeld einer Vielzahl wissenschaftlicher Gebiete, u.a. der Soziologie, Ethnologie, Anthropologie, der Religions- und Kulturwissenschaften sowie der politischen Wissenschaften. Grundsätzlich ist die Arbeit religionssoziologisch konzipiert, insofern sie gesellschaftliche Bedingungen und Wirkungen religiöser Phänomene empirisch erforschen und theoretisch erklären will. Das Vorhaben will allerdings nicht nur makrosoziologische, sondern auch mikrosoziologische Perspektiven berücksichtigen, d.h. die subjektbezogene Analyse soll mit der gesellschaftlichen Bedingtheit religiöser Organisationsformen verknüpft werden. Die Verzahnung soll unter anderem mit Hilfe der Anwendung diskursanalytischer Verfahren, leitfadengestützter Experteninterviews sowie biographisch-narrativer Interviews ermöglicht werden. Das Material für die Diskursanalyse stellen Textkörper aus Predigten, Mayazeremonien, Faltblättern und Informationsbroschüren der Kirchen und religiösen Institutionen bereit. Auch Experteninterviews mit Pastoren, Priestern, Katecheten und anderen Funktionsträgern, die Teil des religiösen Handlungsfeldes sind, werden genutzt, da sie die religiösen Institutionen nach außen repräsentieren[31].

Sinn und Zweck der hermeneutischen Analyse der kirchlichen Diskurse ist die Aufdeckung spezieller, doktrinärer bzw. ideologieinhärenter Mechanismen. Hierzu zählen im Diskurs festgeschriebene Ordnungsprinzipien, die als universell oder einzig legitim vermittelt werden und der Schaffung von Gruppensolidarität dienen können. Ideologisch-doktrinäre Prinzipien finden sich darüber hinaus immer, wenn es um die Beanspruchung einer vollständigen und exklusiven Version der sozialen und politischen Realität geht, der Vereinfachung komplexer, sozialer Tatbestände sowie der Rationalisierung von Gefühlen mit Hilfe theologischer Ableitungen. Das Forschungsinteresse bezog deshalb den Normen- und Wertecodex, der in religiösen Diskursen eingebettet ist, mit ein. Ein „erfolgreicher“ religiöser Diskurs muss immer auch einen von einer Gruppe gemeinsam geteilten Bedeutungshorizont herstellen, der

[31] Meuser und Nagel (1991) unterscheiden zwei Arten von Experteninterviews. Sie beziehen sich auf das gewonnene Datenmaterial und sprechen von "Betriebswissen" und "Kontextwissen". Beide sind für die vorliegende Untersuchung zur Anwendung gelangt. Zu den für das diskursanalytische Verfahren relevanten Experteninterviews gehören diejenigen Interviews, die mit Personen geführt wurden, die aktiv in religiösen Zusammenhängen mitwirken und über interne Kenntnisse wie religiöse Doktrin, Strukturzusammenhänge u.a. Auskunft geben konnten, d.h. über "Betriebswissen" verfügen.

mit Hilfe einer speziellen Symbolik beispielsweise rituellen Handlungen interaktiv vermittelt, reproduziert und eingeübt wird.

Die Durchführung der Studie basiert zum Großteil auf einer ethnologischen Vorgehensweise, wozu ein fast einjähriger Feldaufenthalt und die in diesem Zusammenhang durchgeführten Dorfstudien zählen. Andere methodische Instrumente lassen sich eher der qualitativen Sozialforschung bzw. einer soziologischen Vorgehensweise zuordnen wie die einzelnen zur Anwendung gelangten Interviewmethoden. Schriftliches Material wie publizierte, wissenschaftliche Literatur sowie unveröffentlichte Quellen in Form von Dokumenten, Berichten und Evaluierungen stellten weitere wertvolle Informationen bereit. Die Kombination der Erhebungsmethoden und Techniken orientierte sich an der von Lamnek beschriebenen Vorgehensweise des „Methodenmix“[32] und der von Fielding vorgeschlagenen „Triangulation“[33] von Daten. Diese Vielfalt der eingesetzten Untersuchungsmethoden versuchen das komplexe, religiöse Feld angemessen zu analysieren und verschiedenste Perspektiven zur Geltung zu bringen.

5. Datensammlung in Guatemala

5.1 Die Dorfstudien: Das Zusammenleben von indigenen Katholiken, Protestanten und den Ausführenden der traditionellen Mayaspiritualität

Es hat sich sehr schnell herausgestellt, dass eine genauere Untersuchung des Zusammenlebens von indigenen Katholiken und Protestanten in ländlichen, möglichst abgelegenen Gebieten von zentraler Bedeutung für ein Verständnis von indigener Identität und religiöser Organisation sein würde. Aus diesem Grund wurde eine ethnologische Vorgehensweise in die Feldforschungsphase integriert, welche das Ziel hatte, bestimmte Dörfer für eine genauere Untersuchung des lokalen Kontextes auszuwählen. Die Dorfstudien bilden aber nur einen Teil, wenn auch den Hauptteil, des ethnologischen Materials. Außerdem wurden in der Hauptstadt Interviews mit Experten aus der neopfingstlichen Szene geführt. Die Mitglieder neopfingstlicher Kirchen gehören meist der mestizischen Mittel- und Oberschicht an. Ebenso wurden zahlreiche Gottesdienste neopfingstlicher Kirchen besucht, um einen Vergleich zu Pfingstkirchen zu ermöglichen und nicht alle Aspekte vorschnell mit kulturellen Begründungen zu versehen[34]. Die Gründe für die Auswahl indigener Dörfer waren:

- Für die Pfingstgemeinden und die Katholische Charismatische Erneuerung auf dem Land gilt, dass die Mehrzahl unabhängig oder weitestgehend unabhängig von großen Denominationen und der katholischen Kirche, d.h. in Eigenregie der indigenen Bevölkerung geführt werden. Die meisten Mitglieder zählen zur Unterschicht. Diese Gemeinden scheinen deshalb in besonderer Weise geeignet zu sein, um der Frage nachzugehen, ob die kulturelle Zugehörigkeit für die religiöse Organisation von Bedeutung ist.
- Die Durchsicht vorhandener Studien zum Thema Religion in Guatemala zeigen, dass diese in den meisten Fällen lebensweltliche Bezüge der Mitglieder ausgrenzen[35].

[32] Vgl. Lamnek, Siegfried (1995).
[33] Vgl. Fielding und Fielding (1986).
[34] Ich nutzte, wenn immer möglich, die Gelegenheit, Pfingst- und neopfingstliche Gottesdienste zu besuchen. So besuchte ich in meiner Wahlheimatstadt Berlin zahlreiche pfingstliche Migrantenkirchen, um meine Eindrücke in Guatemala nicht vorschnell als ausschließlich lokale Besonderheiten zu verbuchen und einen Eindruck von Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu erhalten.
[35] Ich denke hier in erster Linie an die Arbeiten von Stoll (1990), Martin (1990) und speziell für Guatemala an Samandú (1990) und Garrard-Burnett und Hoffmann (2001). Für Canton Delgado gilt, dass sie zwar christliche Zeugnisse von Konvertiten als Basis für die Analyse heranzieht, diese aber nicht explizit auf Kontinuitäten und

Konversionserzählungen und die Selbstdarstellungen der religiösen Gruppen allein reichen meiner Meinung nach als Forschungsgrundlage nicht aus, denn wegen der religiösen Konkurrenzsituation sagen sie noch nichts über die soziale Wirkung aus.

- Das dörfliche Umfeld gilt immer noch als Basis für die Herausbildung einer indigenen, kulturellen Identität. Der Volkskatholizismus, die *Cofradías*, die Mayaspiritualität und der Schamanismus, um einige religiöse Organisationsformen und Praktiken zu nennen, werden fast immer in Zusammenhängen mit lokalen Dorfstrukturen genannt[36]. Inwieweit stehen diese religiösen, sozialen und politischen Strukturen, in Beziehung zu einem kulturell-ethnischen Engagement? Determinieren beispielsweise religiöse Organisationen mit ihrer spezifischen Form der religiösen Identitätsproduktion auch ein Engagement der indigenen Bevölkerung für mehr kulturelle Selbstbestimmung? Trifft das o.g. Argument tatsächlich zu, dass Pfingstkirchen sich erst dann ausbreiten, wenn traditionelle Grundlagen wegbrechen? Diese Fragen leiten über zu der allgemeiner formulierten Hypothese: Steht Ethnizität als eine Ausprägung indigener Organisation mit modernen Formen sozialer Organisation im Widerspruch oder ist Ethnizität nicht gerade Ausdruck moderner, auch religiöser Organisationsformen? Kann man Pfingstkirchen in herkömmliche Schemata von traditionell und modern einordnen und wenn ja, sind Pfingstkirchen ein modernes oder ein traditionelles Phänomen?
- Viele Autoren und Autorinnen bezeichnen die Pfingstkirchen und inzwischen auch die Charismatische Erneuerung als religiöse Gruppen, die die indigene Bevölkerung von ihren kulturellen Wurzeln entfremden, also genau das Gegenteil dessen bewirken, was die Revitalisierungsbewegung sich zum Ziel gesetzt hat. Weiterhin schreibt man ihnen zu, dass sie die Akkulturation vorantreiben, als Spaltungsfaktor traditionelle Dorfgemeinschaften zerstören u.v.m.. Viele folgern hieraus direkte Implikationen für das politische Handeln, was wiederum für den hier zu behandelnden Forschungsgegenstand eine spezielle Relevanz besitzt. So schreibt Ingelore Möller, dass die konsequente Verurteilung politischen Engagements von Seiten der Kirchen zur Entpolitisierung der Indigenen und zur Entfremdung von ethnischen Lebenszusammenhängen beitrug[37]. Heinrich Schäfer hat allerdings darauf hingewiesen, dass die autonomen Strukturen der indigenen Pfingstkirchen die Beibehaltung und Pflege der indigenen Identität ermöglichen und einem Bedürfnis der Mayas nach Spiritualität zu entsprechen scheinen. Er vermutet, dass die sozial-religiöse Organisation der Indigenen innerhalb der Pfingstkirchen Ausdruck eines religiös transformierten Protestes gegen die gesamtgesellschaftliche Unterdrückung darstellt[38].
- Konkret in Bezug auf das Thema des Zusammenlebens stand die Frage im Zentrum: In welchem Verhältnis stehen die religiösen Organisationen zueinander (Katholiken/Protestanten/Angehörige der Mayaspiritualität) und was heißt das für indigene Identitäten? Worauf gründen sich beispielsweise Konflikte zwischen den unterschiedlichen Konfessionen und Glaubensrichtungen und welche Wirkung hat dies auf die soziale Organisation der indigenen Bevölkerung? Von Interesse ist also auf der einen Seite der Vergleich der unterschiedlichen religiösen Organisationen in ihrem Umgang mit der indigenen Bevölkerung und auf der anderen Seite die

---

Brüche hinsichtlich indigener Identität hinterfragt. Auch die zu Beginn ihrer Studie behandelten Fragen nach ethnischer Zugehörigkeit werden im Laufe der Studie nicht beantwortet.

[36] Ich beziehe mich hier auf klassische ethnologische Studien, aber diese Darstellung findet sich auch in Publikationen der Mayabewegung. Ich möchte diese Bezugsgrundlage an dieser Stelle hinterfragen, denn sowohl Mayapriester als auch Pfingstkirchen haben sich den Lebensbedingungen angepasst. Sie sind auf den Plantagen, in der Hauptstadt, in ganz unterschiedlichen Regionen tätig.

[37] Vgl. Möller, Ingelore (1997):93. Möller hat allerdings nicht selbst ethnologische Feldforschung betrieben, sondern stützt sich auf Sheldon Annis und Elisabeth Rohr.

[38] Vgl. Schäfer, Heinrich (1992):152.

Wechselwirkungen, die sich zwischen den einzelnen Formen organisierter Religiosität und indigener Bevölkerung feststellen lassen.

5.2 Begründung für die Auswahl der Provinz San Marcos und der einzelnen Dorfgemeinschaften

Die Gründe für die Auswahl der Provinz San Marcos sind in der folgenden Auflistung zusammengefasst:

- Mein Ziel war es hauptsächlich drei unkontrollierbare Einflussfaktoren zu vermeiden: Unmittelbar von der massiven Gewalt betroffene Gebiete auszuwählen[39], mich für touristische Regionen zu entscheiden und als letzten Punkt die bequeme Variante der urbanen Nähe zu bevorzugen. Eine gute Infrastruktur, urbane Nähe und touristische Gebiete fallen, wie sicherlich nicht weiter überrascht, in Guatemala meist zusammen. San Marcos bot sich an, weil es kein touristisches Zentrum ist. Ich war als „weiße“ Ausländerin in vielen Hochlanddörfern eine Ausnahmeerscheinung. Viele ethnologische Studien werden in unmittelbarer Nähe zu touristischen und/oder urbanen Zentren durchgeführt. Einige der bekanntesten sind: Panajachel und andere Orte am Atitlánsee und der Provinz Sololá, Dörfer in der Umgebung von Antigua oder Quetzaltenango.
- San Marcos war weniger als andere Provinzen (z.B. der Quiché) von der extremen Gewalt infolge der Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen der Militärs betroffen (1979-1983). Ich beziehe mich hier in erster Linie auf Massaker, aber auch auf das Vorhandensein von Militärstützpunkten und generell militärischen Kontrollen, Entführungen zwecks militärischer Zwangsrekrutierungen, Plünderungen und Vergewaltigungen. Carlsen schreibt beispielsweise über seine Erfahrungen in Santiago Atitlán (Provinz Sololá): „... the deteriorating state of community existence was reflected in a greatly increased difficulty of persuading Atitecos to cooperate in the survey. Stated simply, given the town´s increased factionalism, plus the suspicion born of a decade of horrendous violence, compunded by an underlying fear that our project included some covert political agenda, various Atitecos refused to be interviewed“[40]. Die Auswahl der Provinz und speziell der Gemeinde wurde deshalb entscheidend vom Faktor beeinflusst, inwieweit diese vom Bürgerkrieg betroffen waren.
- Die katholische Kirche unterstützte das Forschungsvorhaben und hatte ein Interesse an der Durchführung.

---

[39] Meiner Ansicht nach kann die Gewalterfahrung Ursache von Konversionen sein. So darf man nicht verkennen, dass evangelikale Kirchen einen wichtigen therapeutischen Nutzen haben können, die mit der Perspektive von Konvertiten einhergeht und der Einteilung von Lebensphasen in ein "vor" und "nach" der Konversion. Militärische Maßnahmen während des Bürgerkriegs dienten ganz klar der Zerstörung des Selbstbewusstseins der indigenen Identität. Evangelikale Kirchen können mit ihrer Arbeit die Identität des Einzelnen stärken, indem eine Aufwertung des Individuums durch die kirchliche Gemeindearbeit erfolgt. Wenn die Konversion mit der Erfahrung zusammenfällt, in einer neuen Gemeinde aufgenommen worden zu sein, die unabhängig von bestehenden Konflikten der lokalen Dorfgemeinschaft existiert und dies eine radikale, psychosoziale Erfahrungen bereithält, kann dies eine Aufarbeitung von traumatischen Erfahrungen erleichtern. So ist die Abgrenzung von Kirchengemeinde und „weltlicher“ Gemeinde nicht unbedingt ein negativer Aspekt sondern kann gerade den notwendigen Abstand bereitstellen, um diese psychischen Aufarbeitungsprozesse zu gewährleisten. Da dies aber nicht Thema der vorliegenden Studie ist, wurden keine Gebiete ausgewählt, die während des Bürgerkriegs in besonderer Weise von der Gewalt betroffen waren. Darüber hinaus ist es vermutlich in diesen Gebieten aufgrund von Verdrängungsmechanismen, die mit traumatischen Erfahrungen in Verbindung stehen, generell schwer, Zusammenhänge zwischen Konversion und Gewalt nachzuweisen. Schließlich wären für eine solche wissenschaftliche Untersuchung andere Voraussetzungen notwendig, speziell in Fragen der Sicherheit und der Ausbildung der Durchführenden. Ich denke jedoch, dass sowohl in Guatemala, aber auch in anderen Ländern wie z.B. Kolumbien, in denen militärische Repression und ein stark anwachsender religiöser Pluralismus beobachtbar sind, ein wichtiger Forschungsbedarf besteht.

[40] Vgl. Carlsen, Robert S. (1987):197.

- Der Provinz San Marcos wurde in der anthropologisch-ethnologischen Forschung bislang so gut wie keine Aufmerksamkeit gewidmet[41].
- Die Hochlandregion von San Marcos verfügt über einige *Municipios*, in der sich eine fast ausschließlich indigen geprägte Sozialstruktur erhalten hat. In diesen Dörfern liegt der indigene Bevölkerungsanteil bei fast einhundert Prozent.
- Ein weiterer Aspekt bezog sich auf die persönliche Sicherheit. So entschied ich mich für Dörfer, die nicht bekannt waren für Fälle von Lynchjustiz, Drogenhandel bzw. – Anbau und Grenzkonflikte.
- Die ausgewählten Dörfer sollten charakteristisch sein für die religiösen Praktiken, d.h. es wurden Dörfer ausgewählt, die vorrangig katholisch, evangelikal oder von der Mayaspiritualität geprägt sind.

Haus in Comitancillo

5.2.1 Beschreibung der Provinz[42]

Das *Departamento* San Marcos hat eine Größe von 3.791 Quadratkilometern. Die Provinzhauptstadt (*Cabezera Municipal)* San Marcos, die den gleichen Namen wie das *Departamento* trägt, liegt 2.398 Meter über dem Meeresspiegel. Die Entfernung nach Guatemala City beträgt 253 Kilometer. San Marcos ist, mit einer Einwohnerzahl von 863.164, das am stärksten besiedelte *Departamento* in ganz Guatemala. Diese Zahl ist nicht unbedingt sehr genau, allerdings ermöglicht sie eine Annäherung an die tatsächliche Einwohnerzahl. Die Andenkordillere durchzieht San Marcos von Norden nach Süden, wobei zwei der höchsten zentralamerikanischen Vulkane, der Tajumulco (4.220 Meter) und Tacaná (4.030 Meter) in diesem Gebiet liegen.

San Marcos besitzt 29 *Municipios*. Von diesen 29 *Municipios* befinden sich 17 im Hochland: Comitancillo, San Cristobal Chucho, Esquipulas Palo Gordo, San Cristobal Ixchiguán, San José Ojetenam, Rio Blanco, Sibinal, Sipacapa, San Miguel Ixtahuacán, San Antonio Sacatepequez, San Lorenzo, San Marcos, Tacaná, Tajumulco, Tejutla, San Pedro Sacatepequez und Concepción Tutuapa.

[41] Die Ausnahme bilden Smith, Waldemar (1977) und Hawkins, John (1984).
[42] Alle angegebenen Daten sind Angaben des Nationalen Instituts für Statistik (INE) entnommen.

Für die Arbeit schieden *Municipios* aus, die entweder über einen hohen Anteil an Ladino-Bevölkerung verfügen oder sehr nah an den kommerziellen Zentren liegen (in diesem Fall San Marcos und San Pedro Sacatepequez). Nach Angaben von AVANCSO, einem sozialwissenschaftlichen Forschungsinstitut sind Gemeinden mit einem hohen Anteil an Ladinobevölkerung: Esquipulas Palo Gordo, Rio Blanco, San Lorenzo[43], Tejutla sowie San Marcos. Sipacapa wäre ebenfalls eine Forschungsarbeit wert, da jedoch in diesem *Municipio* kein Mam sondern Sipacapense gesprochen wird, schied es ebenfalls aus.

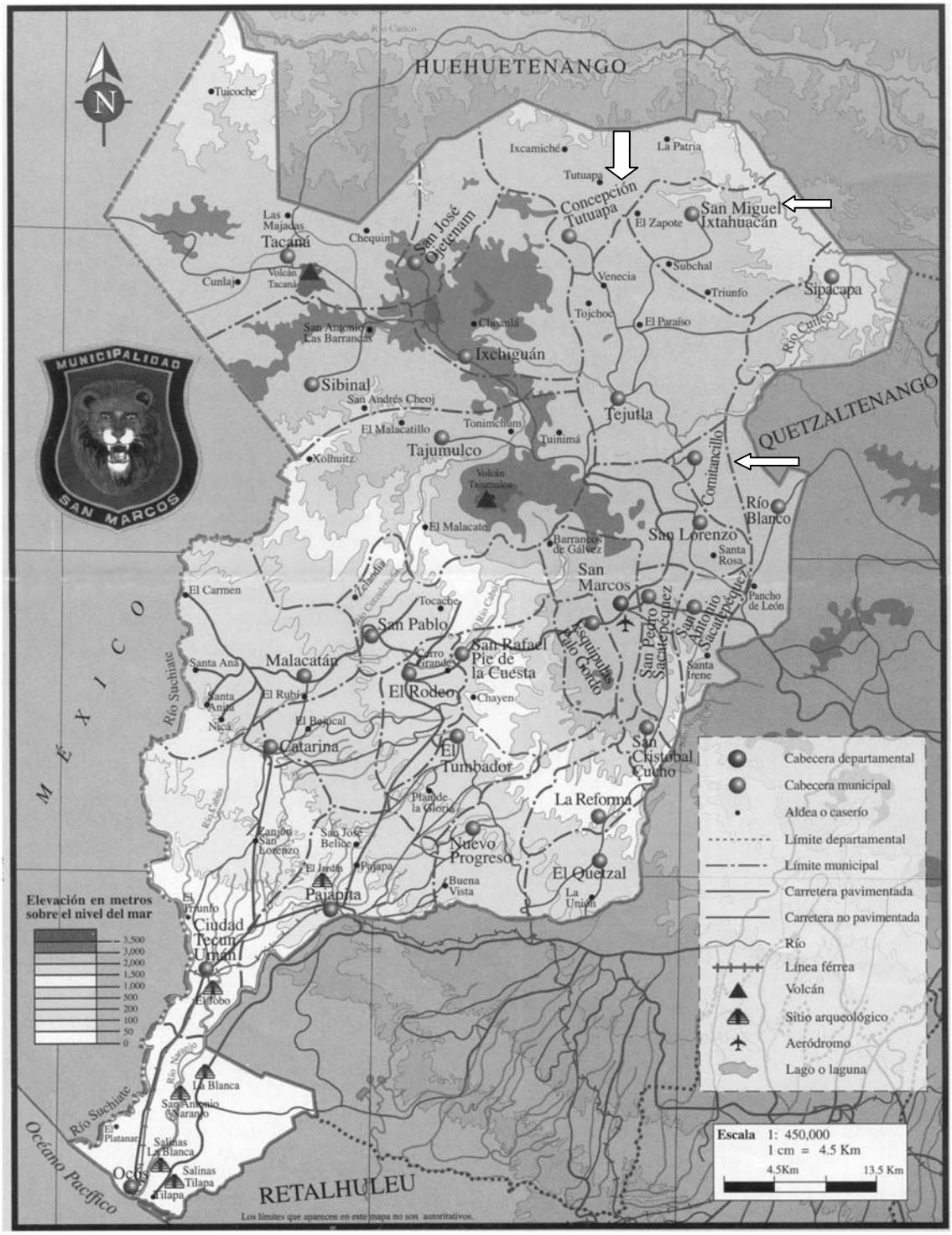
Für eine Studie interessant waren aus diesen Gründen nur:
1. San Cristobal Ixchiguán (3.200 Meter)
2. Concepción Tutuapa (2.910 Meter)
3. San Miguel Ixtahuacán (2.050 Meter)
4. sowie Comitancillo (2.280 Meter)

Ixchiguán bot wegen seiner geographischen, klimatischen und sozialpolitischen Lage keine guten Voraussetzungen. Während meines Aufenthaltes kam es zwischen der Gemeinde Ixchiguán und Tajumulco zu Gewaltausbrüchen, die mit einem historisch nicht geklärten Grenzkonflikt zusammenhängen und bei denen mehrere Tote und Verletzte zu beklagen waren. Auf einer meiner Fahrten drängten sich am Straßenrand nach Ixchiguán Männer, die dorthin gefahren waren, um für die Rechte ihres *Municipios* notfalls auch mit Gewalt einzutreten. Um die eigene Sicherheit zu garantieren, wurde diese Gemeinde schließlich nicht ausgewählt. Nichts desto trotz haben zahlreiche Besuche wertvolles Datenmaterial bereitgestellt, welches an einigen Stellen in die Arbeit einfließt.

Um die Problematik der Auswahl eines *Municipios* für einen Forschungsaufenthalt zu verstehen, muss man ihre Eigenschaften erläutern: Ein *Municipio* ist das Zentrum eines bestimmten Gebietes. Zu einem *Municipio* zählt eine Vielzahl von *Aldeas* (Dörfern), *Cantones* und *Caseríos* (Weilern). Diese Aufzählung gibt die Bedeutung der einzelnen Ansiedlungen wieder. *Aldeas* sind von größerer Bedeutung als *Cantones* usw.. Da die Zahl der einzelnen Ansiedlungen wie im Fall von Comitancillo vierzig übersteigen kann, hängt die Auswahl eines geeigneten *Municipios* auch von den Charakteristiken der sie umgebenden Dörfer ab.

[43] Was San Lorenzo betrifft, so konnte ich mich während meines ersten Aufenthaltes in der Provinz San Marcos selbst davon überzeugen. Auf der Rückfahrt von Comitancillo machte ich kurz Station in San Lorenzo. Da es keine Busse mehr gab für die Rückfahrt nach San Pedro, hielt ich einen Pick Up an, was hier in Guatemala üblich ist. Zufälligerweise handelte es sich bei dem Fahrer um den Bürgermeister von San Lorenzo, Don Amel von der PAN, *Partido de Avanzada Nacional*, Partei des Nationalen Fortschritts, wie er mir später erzählte. Ich fragte ihn, warum Comitancillo offensichtlich ein so armes *Municipio* und San Lorenzo so reich sei. Seine Erklärung lautete: "Weil in Comitancillo 100 Prozent *Naturales* leben und in San Lorenzo nur 70 Prozent. In Comitancillo wollen die Leute sich nicht entwickeln".

Karte der Provinz San Marcos. Comitancillo, San Miguel Ixtahuacán und Concepción Tutuapa sind jeweils mit weißen Pfeilen gekennzeichnet.



In Bezug auf die Datensammlung über die vom Bürgerkrieg betroffenen Gemeinden muss man anmerken, dass der REMHI-Bericht[44] sowie der UNO-Bericht, vorgelegt von der CEH (*Comisión de Esclarecimiento Histórico)*, unvollständig sind. Einfaches Nachschlagen konnte daher nicht erklären, ob eine Gemeinde von der Gewalt betroffen war oder nicht. Über weit entfernte Gebiete liegen teilweise immer noch keine Daten vor. Ein ehemaliger Priester erzählte mir beispielsweise von dem Ort Montecristo, in der Nähe von Tajumulco, der in dem REHMI-Bericht nicht erwähnt wird und in dem ein Massaker stattgefunden haben soll. Da ich ausschließen wollte, dass es sich um Gemeinden handelte, die von der Gewalt direkt betroffen waren, habe ich auch Informationen über diesen Aspekt gesammelt. Der Grund hierfür war nicht nur die Sorge um die eigene Sicherheit. Ich gehe vielmehr davon aus, dass es in Gemeinden, die in erheblichem Maß von Gewalt betroffen waren, Auswirkungen auf die religiösen Strukturen und die Feldarbeit gibt. Das bestätigt auch der REMHI-Bericht, wenn er hervorhebt, dass die politische Gewalt erhebliche Auswirkungen auf das soziale Gefüge speziell der indigenen Bevölkerung hatte und in vielen Fällen die Zerstörung ihrer Dorfstrukturen bewirkte[45].

Die einzelnen Kirchen unterstützten die Studie aktiv mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln. Ein Gespräch mit dem Bischof Alvaro Ramazzini der Diözese San Marcos hatte das Interesse der katholischen Kirche bestätigt. Ich besaß ein persönliches Empfehlungsschreiben des Bischofs, als dem höchsten Repräsentanten der Diözese[46]. Außerdem konnte ich meine Arbeit auf einer Versammlung, auf der alle Priester der Provinz anwesend waren und einem Treffen der Katecheten in Champoyab, einem Ausbildungszentrum für Katecheten vorstellen. Durch diese beiden Veranstaltungen waren die wichtigsten, in die kirchliche Amtshierarchie eingebundenen Personen über mein Vorhaben informiert. Zusammengefasst waren es sowohl die katholische als auch evangelikale Kirchen, die das Vorhaben akzeptierten und förderten.

5.2.2 Comitancillo, Concepción Tutuapa und San Miguel Ixtahuacán

Comitancillo

Comitancillo diente als Basisort für die Feldforschung. Ein Großteil der Informationen stammt daher aus diesem *Municipio*. Es ist handelt sich um einen überwiegend katholischen Ort, im Vergleich zu den beiden anderen ausgewählten *Municipios*. Concepción Tutuapa ist stark durch die Mayaspiritualität geprägt, San Miguel Ixtahuacán durch evangelikale Kirchen. Als vorteilhaft hat sich erwiesen, dass von Comitancillo die weiteren Orte an einem Tag bequem zu erreichen waren. Die beiden anderen *Municipios* wurden mehrmals für einen längeren Zeitraum besucht, um Interviews durchzuführen.

Geschichte

Die Region um Comitancillo wurde erst 1633 von den Spaniern erobert. Vor der spanischen Eroberung wurde das Gebiet von den Maya-Mames besiedelt. Das *Municipio* ist mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 1633 und 1648 gegründet worden. Ein genaues Datum lässt sich

[44] Bericht der katholischen Kirche über Menschenrechtsverletzungen (vgl. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHA) (1998).
[45] Vgl. REMHI (1998):103.
[46] Die Diözese San Marcos nimmt neben den anderen kirchlichen Diözesen eine Sonderstellung ein. Dies ist dem Bischof Álvaro Ramazzini zu verdanken, der sich in besonderer Weise für die Landproblematik der Bevölkerung einsetzt und deshalb auch Drohungen ausgesetzt war und ist. Bischof Ramazzini war auch eine Zeitlang Vorsitzender der indigenen Kommission innerhalb der Bischofskonferenz (*Pastoral Indígena*). Die kulturelle Arbeit mit der indigenen Bevölkerung wird in San Marcos von Seiten der katholischen Kirche vermutlich auch deshalb in besonderer Form durch die *Pastoral de las Culturas* unterstützt.

nicht eruieren. 1648 wurde die erste katholische Kirche im Ort gebaut. Der Name Comitancillo stammt von den ersten spanischen Siedlern, die von Norden aus Mexiko kommend, den Ort "das kleine Comitán" (span. *Comitancillo*) nannten, weil diese Region sie an ihren Herkunftsort in Mexiko erinnerte[47]. Der indigene Name für das *Municipio* lautet Txolja.

Heute zählt der überwiegende Teil der Bevölkerung, dem staatlichen Institut für Statistik zufolge sind es 99 Prozent, immer noch zur ethnischen Gruppe der Maya-Mam. Die Bevölkerung spricht den für den Ort typischen Mam-Dialekt. Cirka 52 Prozent sind zweisprachig und beherrschen auch die spanische Landesprache. Im *Municipio* lebt etwa ein Prozent Ladinos, die Spanisch als Muttersprache sprechen[48].

Ansicht: Comitancillo, im Hintergrund der Vulkan Tajumulco (4220 Meter)

Infrastruktur und demographische Merkmale

Comitancillo zählt mit allen dazugehörigen Gemeinden rund 50.000 Einwohner[49] bei einer Fläche von insgesamt 113 Quadratkilometern. Ein öffentliches Geldinstitut ist nicht vorhanden; die Öffnungszeiten des Postbüros sind unklar. Post wird nur einmal in der Woche in die Provinzhauptstadt San Marcos gebracht. Zeitungen aus der Hauptstadt erhält man mittags zu einer bestimmten Uhrzeit an einer Bushaltestelle. Marktage sind Sonntags (großer Markt) sowie Mittwochs.

[47] Die Bewohner des Ortes werden dem Namen entsprechend Comitecos oder Comitecas genannt.
[48] INE – *Instituto Nacional de Estadística* (Nationales Institut für Statistik).
[49] INE – *Instituto Nacional de Estadística* (Nationales Institut für Statistik) schätzt für 2001 die Einwohnerzahl auf 50.077 Einwohnern.

Das *Municipio* liegt zwar nur 34 Kilometer von der Provinzhauptstadt San Marcos entfernt, die Fahrzeit mit dem Bus dorthin beträgt jedoch anderthalb Stunden. Der Bus fährt etwa 45 Minuten über eine Asphaltstraße, danach geht es über eine Erdstraße weiter in den Ort. Während der Regenzeit (cirka April November) ist die Straße teilweise unpassierbar, da durch die Abholzung der Bäume die Wassermassen ungehindert auf die Straßen treffen. Die Abholzung der Bäume als Ergebnis der kulturellen Praxis, für die Zubereitung des Essens Feuerholz und kein Gas zu verwenden, ist in Comitancillo besonders radikal, da es eine hohe Bevölkerungsdichte gibt[50].

Concepción Tutuapa

Das *Municipio* Concepción Tutuapa wurde offiziell im Jahr 1870 gegründet. Ursprünglich hieß der Ort Tutuapa und gehörte zum Dorf Nimchín. Später wurde der Ort Tutuapa umgesiedelt und hieß zunächst Berlín, da dort deutsche Siedler eine *Finca* (Plantage) gründeten. Die Siedler bauten an der Küste von San Marcos Kaffee an und gründeten den Ort, um die notwendigen Arbeitskräfte für den Kaffeeanbau, der sehr arbeitsintensiv ist, zu rekrutieren. Näheres ist über die deutschen Siedler nicht bekannt. Das alte Tutuapa existiert bis heute. Schließlich benannte man den Ort Berlín in Concepción Tutuapa um[51]. Concepción fügte man dem Namen Tutuapa bei, um dem Ort den Namen eines Schutzpatrons, in diesem Fall der Schutzpatronin „Maria Empfängnis“, zu geben. Das Patronatsfest wird am 8. Dezember gefeiert.

Infrastruktur und demographische Merkmale

Das *Municipio* Concepción Tutuapa liegt ziemlich abgeschieden auf einer Höhe von 2.910 Metern inmitten des Gebirgszuges der Sierra Madre. Bis zur Provinzhauptstadt San Marcos sind es 63 Kilometer; die schlechten Straßenverhältnisse machen dies zu einer langen Entfernung. Ebenso wie San Miguel Ixtahuacán befindet sich der Ort deshalb in einer relativ isolierten Lage.

Der Ort hat eine Ausdehnung von 176 Quadratkilometern. Die Einwohnerzahl beträgt 62.481[52]. Die Bevölkerung lebt hauptsächlich von der Landwirtschaft. Der Anbau von Mais, Bohnen- und Kartoffeln ist weit verbreitet. Viele Familien halten zusätzlich Tiere wie Schweine und Hühner. Ein von der örtlichen Entwicklungshilfeorganisation DICOR (Proyecto Desarrollo Integral de Comunidades Rurales – Projekt der integralen Entwicklung ländlicher Gemeinden) erstelltes Dokument mit den wichtigsten Daten für eine Verbesserung der ländlichen Entwicklung (Infrastruktur, Bodenqualität, Gesundheitsversorgung, Ausbildung, etc.) stellt fest, dass Mangelernährung und gastrointestinale Krankheiten häufig vorkommen.

[50] In Comitancillo leben im Durschnitt 222 Personen pro Quadratkilometer, in San Miguel Ixtahuacán sind es nur 94 und in Concepción Tutuapa 178 Personen (INE).
[51] DICOR – Proyecto de Desarrollo Integral de Comunidades Rurales (Febrero 2000): Diagnóstico del Municipio Concepcion Tutuapa. Fuente: Municipalidad de Concepción Tutuapa. Secretaria.
[52] Vgl. Nationales Institut für Statistik (INE) 2001.

San Miguel Ixtahuacán

San Miguel Ixtahuacán wurde nach offiziellen Angaben am 8. August 1800 von den Spaniern gegründet. Vor der spanischen Stadtgründung war das Gebiet bereits von den Maya-Mames besiedelt. Die Spanier fügten dem autochthonen Namen Ixtahuacán den Namen des Erzengel Michael bei und nannten den Ort nun San Miguel Ixtahuacán. Das Patronatsfest wird gemäß dem Patron Erzengel Michael vom 24. bis 30 September gefeiert.

Der Ort liegt, ähnlich wie Concepción Tutuapa, das im Norden an San Miguel Ixtahuacán angrenzt, relativ abgeschieden. Im Süden grenzt der Ort an Comitancillo. Der Hauptort San Miguel liegt auf einer Höhe von 2050 Metern, während sich die einzelnen umliegenden Dörfer und Ansiedlungen zwischen einer Höhe von 1600 bis 2800 Metern befinden. Das *Municipio* hat eine Ausdehnung von 184 Quadratkilometern. Pro Quadratkilometer siedeln durchschnittlich 94 Einwohner. Insgesamt zählt das *Municipio*, so das Nationale Institut für Statistik, 34.211 Einwohner.

Die Bevölkerung lebt ähnlich wie in Comitancillo und Concepción Tutuapa von der Landwirtschaft. Die Produkte die angebaut werden, sind aber wegen der niedrigeren Höhenlage andere. So wird in den niedriger gelegenen Ortschaften Kaffee und verstärkt Obst angebaut.

5.3 Die teilnehmende Beobachtung

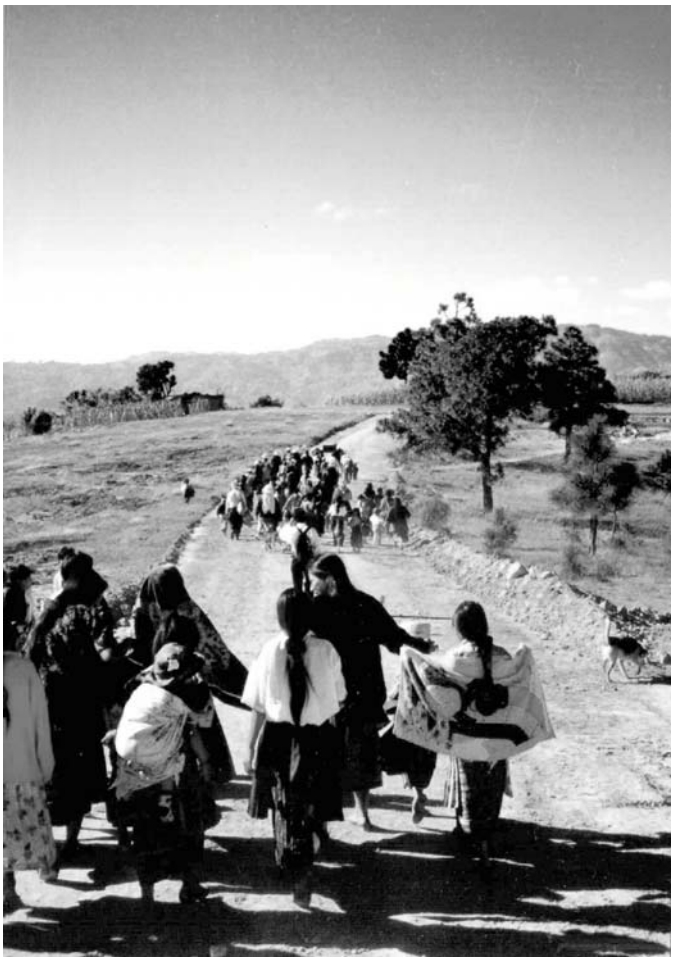
Die teilnehmende Beobachtung hat innerhalb des Forschungsdesigns eine wichtige Bedeutung. Hierzu gehörte die Beobachtung von religiösen Praktiken, die direkt mit dem Forschungsgegenstand in Zusammenhang stehen wie Messen, Gottesdienste, Maya-zeremonien und andere Kultformen. Diese das Forschungsvorhaben unmittelbar betreffenden religiösen Handlungen wurden detailliert protokolliert[53]. In einigen Fällen wurden die Predigten auf Tonkassetten aufgezeichnet und später transkribiert. Hinzu kommen Versammlungen der Kirchen und Mayaorganisationen sowie die Teilnahme an familiären Zusammenkünften wie Trauerfeiern, Begräbnissen und Geburtstagen.

Über die Wohnsituationen ergab sich eine direkte Teilnahme an den alltäglichen Lebenszusammenhängen vor allem auf Dorfebene, aber auch im städtischen Umfeld. Die Möglichkeit in unterschiedlichen indigenen und Ladinofamilien zu wohnen, hat sich als Glücksfall erwiesen, wenngleich dies in beiden Fällen mit Stressfaktoren aber auch Lernmöglichkeiten verbunden war. Ich mietete während des gesamten Aufenthaltes in San Marcos ein Zimmer[54], obwohl ich die meiste Zeit in Comitancillo, dem Basisort für die Feldarbeit verbrachte. Dies hatte den Vorteil, dass ich in San Marcos, der Provinzhauptstadt,

[53] Es wurde ein spezielles Beobachtungsprotokoll erstellt, das folgende Aspekte festhielt: Name der Kirche oder Denomination, Datum, Ort, Zahl der Anwesenden, Aufteilung in Geschlecht und ethnische Zugehörigkeit (über Kleidung und Sprache), Ablauf und Struktur (Dauer, Einleitung, Hauptteil, wesentliche Inhalte von Predigten und Ansprachen), Verhalten der Anwesenden (partizipativ, spontan, enthusiastisch), Musik (Marimba, technische Musikinstrumente, Gitarren u.a.). Die Sammlung der Daten umfasste auch Gesangbücher und generell Liedtexte.

[54] Die Vermieterin gehörte einer ehemals bedeutenden, marquensischen Familie an, mit, wie sich später herausstellte, familiären Bindungen zum Militär und in Besitz einer Kaffeeplantage an der Küste. In ihrem Haus hatte sie einen großen, katholischen Altar eingerichtet, auf dem neben einem lebensgroßen Bildnis der Jungfrau María auch ein Portrait des Opus Dei Gründers Josemaría Escrivá de Balaguer zu finden war. Die Hausangestellte, ebenfalls Ladina, gehörte einer streng evangelikalen Kirche, AGAPE, an (*Misión Cristiana de Avivamiento*), die z.B. Medikamente ablehnte, weil sie von einer Heilung durch Gott überzeugt war.

nicht benötigtes Gepäck deponieren konnte; vor allem aber konnte ich die lokale Infrastruktur nutzen, wozu in erster Linie die Pflege von Kontakten über Telefon und E-Mail zählten.



Beerdigung in Chuena (San Miguel Ixtahuacán), 9. Dezember 2001

In Comitancillo wohnte ich vier Monate in einer indigenen Familie[55]. Deren Familienvorstand war ehemaliger Mayapriester, der später zum Katholizismus konvertierte und ein auf lokaler Ebene einflussreicher Katechet wurde. Sein Sohn gehörte zu jener neuen Fraktion eines indigenen Kleinbürgertums, die ihr Einkommen aus der Arbeit in Entwicklungshilfe-organisationen beziehen (in diesem Fall zunächst US-amerikanisch finanzierter Projekte von US-AID, später der GTZ) und sich gleichzeitig innerhalb der Mayabewegung mit ihren kulturellen Zielen engagieren. Während der Woche arbeitete er in Quetzaltenango, der zweitgrößten Stadt Guatemalas und kehrte nur an den Wochenenden in den Ort zurück. Eine Vielzahl informeller Gespräche mit Mitgliedern dieser Familie haben mein Verständnis über die Revitalisierungsbewegung, aber auch die Beziehungen zwischen Mayaaktivisten und kirchlichen Akteuren sehr erweitert[56].

[55] Später mietete ich ein leerstehendes Haus, welches von lokalen Missionaren für einige wenige, sporadische Treffen im Jahr genutzt wurde. Die Belastungen innerhalb der indigenen Familie gingen zu sehr auf Kosten der Feldarbeit. Hierzu zählen neben der Vielzahl an Familienmitgliedern, die dort wohnten (im Durchschnitt zwölf Personen, an den Wochenende und Markttagen mehr), auch Studenten aus den umliegenden Dörfern, welche die zweisprachige Schule besuchten, und eine Ladina, die im örtlichen Büro des Friedensrichters arbeitete.

[56] Dies gilt noch einmal speziell für die in Comitancillo tätigen Mitarbeiter des *Summer Institute of Linguistics*, einer internationalen Missionsorganisation mit Sitz in den USA, auch bekannt unter dem Namen *Wycliffe Bible Translators*. Der Vorgänger des zur Zeit im Ort tätigen kanadischen Ehepaars, übersetzte die Bibel in den örtlichen Mam-Dialekt. Mit dem Ziel der Übersetzung der Bibel in indigene Mayasprachen befindet sich das SIL genau an der Schnittstelle zwischen Mission, Linguistik und kulturell-religiösen Bestrebungen, weshalb sie in

Nicht direkt der teilnehmenden Beobachtung zuordnen lässt sich der Sprachunterricht, den ich während der meisten Zeit, die ich in Comitancillo verbrachte, nahm. Dies hatte den Vorteil, dass ich rudimentäre Kenntnisse in der indigenen Sprache Mam bekam, was die Kontaktaufnahme und den Austausch mit der Bevölkerung erheblich erleichterte (und sicherlich auch Misstrauen abbaute). Mit Hilfe des Sprachlehrers, welcher gleichzeitig an der weiterführenden zweisprachigen Schule lehrte, erhielt ich Einblicke in Dorfstrukturen und Zusammenhänge, speziell die Schule und zweisprachige Ausbildung[57] betreffend, die mir ansonsten versagt geblieben wären. Darüber hinaus verschaffte mir der Sprachunterricht eine Vielzahl von Kontakten zu interessanten Gesprächspartnern.

Einen positiven Aspekt des Feldaufenthaltes, der eng mit der methodischen Vorgehensweise der teilnehmenden Beobachtung und den qualitativen Interviews in Verbindung steht, möchte ich an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen. Beeinflusst von den zahlreichen Berichten über Konflikte zwischen Protestanten und Katholiken – in der Hauptstadt hatte man mir in einem protestantischen pastoralen Institut geraten, in jeweils getrennten Dörfern nur jeweils eine konfessionelle Gruppe zu befragen, um die Durchführung zu gewährleisten – war ich angenehm überrascht von der Offenheit in den Dörfern selbst. Besorgt war ich auch wegen Vorkommnissen in der Vergangenheit, in denen Touristen Opfer gewaltsamer Übergriffe wurden. In einigen Dörfern wurden Ausländer der Kindesentführung bezichtigt und dem Vorwurf der Verwicklung in illegale Adoptionsunternehmungen oder dem Missbrauch mit Organspenden. Vielleicht ist das entspannte und offene Verhältnis auf die gute Vorbereitung, insbesondere die Kontakte zu den Kirchen zurückzuführen, ich bezweifle allerdings, dass dies der ausschlaggebende Faktor war. Meiner Einschätzung nach, bestätigt wurde dies von vielen Gesprächspartnern, haben sich die Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten in der Nachkriegszeit (ab 1996) erheblich verringert. Dies gilt allerdings nicht für Anhänger der sich neu formierenden Mayaspiritualität[58], die in der Aktualität Angriffen von Seiten der Katholiken und Protestanten ausgesetzt sind. Mir wurden jedoch, unabhängig jeglicher konfessioneller oder religiöser Präferenzen und unabhängig davon, dass ich Interviews mit Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen durchführte, keine Hindernisse in den Weg gelegt, vielmehr wird mir die Offenheit und Herzlichkeit, mit der mir die Menschen begegneten, immer im Gedächtnis bleiben. Man könnte vermuten, dass diese Offenheit ein Versuch, war mich zu einer Konversion zu bewegen, das war jedoch nicht der Fall. Ich habe mich allerdings weder als Ungläubige, noch als „entschiedene Christin“[59] ausgegeben. Man hat mich interessanterweise nie explizit nach meinem Glauben gefragt, obwohl ich an den Frömmigkeitspraktiken immer nur passiv teilnahm[60]. Gegebenenfalls hätte ich gestehen müssen, dass ich keine „entschiedene Christin“, d.h. keine Pfingstlerin oder Charismatikerin sei. Die Tatsache, dass ich evangelisch bin, ein Schreiben vom Evangelischen Studienwerk als Bestätigung über Sinn und Zweck meiner Forschungsreise besaß sowie ein Schreiben der

direkter Konkurrenz zur guatemaltekischen ALMG (*Academia de las Lenguas Mayas*) stehen. Die Tatsache, dass es sich bei dem SIL um eine ausländische Organisation handelt, die versucht, die Mayasprachen als Instrument zu nutzen, um protestantische Konversionen innerhalb der indigenen Bevölkerung voranzutreiben und gleichzeitig die linguistische Kompetenz in Sachen Mayaalphabeten beanspruchte, erklärt die Konflikte.

[57] Da das Gebiet der zweisprachigen Schulen direkt mit der Revitalisierungsbewegung und ihren wichtigsten Institutionen (ALMG) und Forderungen verknüpft ist, war es über diesen sprachlichen Einstieg möglich, zusätzliche Aspekte und Diskussionen linguistischer aber auch religiöser Art mitzuverfolgen.

[58] Gemeint sind hier nicht jene Mayapriester, die ihre Arbeit unabhängig von der Mayabewegung, seit vielen Jahren ausführen und die sämtliche Missionskampagnen sowohl der katholischen als auch evangelikaler Kirchen "überlebt" haben. Es geht vielmehr um die neuen, vielfach jungen Protagonisten, die ganz gezielt und öffentlich Mayazeremonien wieder einführen.

[59] Begriff, der in charismatischen Kreisen üblich ist, um sein christliches Bekenntnis auszudrücken.

[60] Ich habe, mit einer einzigen Ausnahme, in keinem der Gottesdienste mitgesungen. Des Weiteren habe ich mich stets enthalten und weder mitgeklatscht noch Trancezustände oder ähnliches vorgetäuscht.

Universidad Biblica aus Costa Rica, haben mir sicherlich viele Türen und Tore geöffnet. Außerdem konnte ich ein Schreiben der Universität aus Deutschland vorlegen, an der ich zu dieser Zeit eingeschrieben war, ein offizielles Schreiben der Diözese San Marcos unterzeichnet vom Bischof und verschiedene Referenzen evangelikaler Kirchen aus der Hauptstadt, die über Zweigstellen im guatemaltekischen Hochland verfügen. Je nach konfessionellem oder religiösem Hintergrund hatte ich so die Möglichkeit, mich auszuweisen.

Die positiven Erfahrungen während dieser Reise hatten für mich ein persönliches Umdenken zur Folge, denn ich hatte 1998 während eines sechsmonatigen Feldaufenthaltes sehr schlechte Erfahrungen gesammelt. Diese hingen allerdings weniger mit religiösen oder konfessionellen Hintergründen zusammen, sondern sie basierten auf einer durch Entwicklungshilfe-organisationen stark geprägten Erwartungshaltung, die persönliche Begegnungen ohne materielle Ansprüche praktisch unmöglich machten. Diese Erfahrungen haben schließlich auch die Auswahl der Provinz in erheblichem Ausmaß beeinflusst. Es erwies sich letztlich als eine gute Entscheidung, eine Region und speziell Dörfer auszuwählen, die keine „blutige“ Geschichte während der Zeit des Bürgerkriegs auswies und die zudem nur wenige NGO´s und keine Anthropologen oder Ethnologen beheimatete. In dem gleichen Forschungsinstitut, welches ich bereits erwähnte, machte mich Dennis Smith darauf aufmerksam, dass in der Provinz El Quiché bereits eine „Anthropologenplage“ zu verzeichnen sei und an einigen Häusern Schilder hingen mit dem Hinweis, dass dort Gesprächspartner gegen Bezahlung zur Verfügung ständen.

5.4 Interviewmethoden

5.4.1 Das ethnographische Interview[61]

Während des Feldaufenthaltes, ergab sich eine Vielzahl von Gesprächen, die nicht systematisch geplant waren, aber wertvolle Informationen bereitstellten. Häufig konnte ich informelle Gespräche mit Teilnehmern von Gottesdiensten führen, welche mir Auskunft über Gemeindestrukturen sowie Motive und Interessen der Besucher erteilten. Auch auf den langen Busfahrten und Wanderungen in entlegene Dörfer ergaben sich viele informelle Gespräche, die ich teilweise später in schriftlicher Form festhielt, wenn diese Zusammenhänge, die mit dem Forschungsgegenstand in Beziehung standen, erklärten. Letzteres erwies sich mitunter als problematisch, da die Gesprächssituationen in Einzelfällen bis zu mehreren Stunden lang sein konnten und die Aufzeichnungen deshalb aus der Erinnerung heraus rekonstruiert werden mussten[62].

5.4.2 Leitfadengestützte Interviews[63]

Leitfadengestützte Interviews umfassen zwei Personengruppen. Zur ersten Gruppe zählen Personen, welche Teil des religiösen Handlungsfeldes sind. Diese Gruppe verfügt im Sinne von Meuser und Nagel über „Betriebswissen“. Es sind entweder Leiter von kirchlichen Verbänden, Gemeindevorsteher, Priester, Pastoren, Katecheten sowie in Einzelfällen Gemeindemitglieder, die in besonderer Weise an Entscheidungsprozessen beteiligt sind und über einen privilegierten Informationszugang verfügen. Aber auch einfache Kirchenmitglieder

[61] Vgl. Spradley, James P. (1979):58ff.
[62] So erzählte mir beispielsweise eine junge indigene Frau aus der Provinz Quetzaltenango, die als Hausangestellte in der Hauptstadt arbeitet und Mitglied in einer evangelikalen Kirche ist, auf einer mehrstündigen Busfahrt ihre Lebens- und Glaubensgeschichte.
[63] Vgl. Meuser und Nagel (1991,1997).

zählen zu dieser Gruppe[64]. Diese Interviewgruppe wurde unter der Bezeichnung Aktivisten zusammengefasst und einzelnen religiösen Kategorien nach Mitgliedschaft bzw. religiöser Zugehörigkeit (Katholiken, Protestanten oder Mayaspiritualität) zugeordnet. Vielfach enthielten diese Interviews Sequenzen biographisch-narrativer Art, die mit dem „Betriebwissen“ nicht in Zusammenhang standen und getrennt ausgewertet wurden. Hierfür wurde eine Kategorie „biographische Informationen“ gebildet, die einen Vergleich biographischer Aspekte und Verläufe erlaubte. Die Interviews mit Aktivisten stellen den größten Anteil des gesamten Textkorpus der Interviews dar.

Darüber hinaus kam Personen, die nicht unmittelbar in kirchliche Strukturen eingebunden waren, wie lokalen Entwicklungshelfern, Friedensrichtern und Lehrern eine erhebliche Bedeutung zu, besonders wenn es um die Verifizierung von Daten auf lokaler Ebene ging. Schließlich sind Mitglieder von überregionalen Netzwerken und Forschungseinrichtungen mit sozialwissenschaftlich oder religiösem Hintergrund zu nennen, die wichtige Informationen bereitstellten und auch Kontakte zu Kirchen und relevanten Einzelpersonen herstellten. Diese zweite Gruppe von Personen kann man mit Meuser und Nagel als Experten bezeichnen, die über „Kontextwissen“ verfügen. Diese Interviews wurden mit dem Begriff Experteninterviews zusammengefasst.

Experteninterviews mit Vertretern von religiösen u.a. Forschungseinrichtungen und Vertretern nationaler Denominationen dienten speziell in der Anfangsphase der Kontaktaufnahme sowie daran anschließend der Präzisierung und Herausarbeitung struktureller Zusammenhänge. Als vorteilhaft hat sich erwiesen, dass auf das Kontextwissen dieser Personen nicht nur in der ersten explorativen Forschungsphase zurückgegriffen werden konnte, um den Forschungsgegenstand und das Feld weiter zu erschließen. Es bestand forschungsbegleitend die Möglichkeit, einzelne thematische Sequenzen vertiefend zu diskutieren. Häufig gingen diese Interviews, insbesondere mit Vertretern in der Hauptstadt, in problemzentrierte Interviews[65] über. Die Experteninterviews wurden entweder mit Hilfe eines Interviewleitfadens durchgeführt oder mit Hilfe von Stichpunkten, die ausreichend flexibel waren, um auf unterschiedliche Problemkonstellationen einzugehen. Fast alle Experteninterviews wurden aufgezeichnet und zu einem späteren Zeitpunkt transkribiert.

5.4.3 Biographisch-narrative Interviews

In der qualitativen Sozialforschung wird meist zwischen biographischen und narrativen Interviews sowie Konversionserzählungen unterschieden[66]. Biographische Interviews bezeichnen die freie Erzählung der Lebensgeschichte des Informanten, während narrative Interviews lediglich einen selbsterlebten Gegenstandsbereich bezeichnen, der in Form einer Stegreiferzählung dargestellt werden soll[67]. Im Forschungsfeld hat sich jedoch herausgestellt, dass diese Unterscheidung nicht aufrechtzuerhalten ist, denn fragt man in Guatemala einen charismatischen Christen nach seiner Lebensgeschichte, dann fällt diese Erzählung meist in Form einer Konversionserzählung aus, durchsetzt mit Passagen, die biographischen sowie narrativen Charakter besitzen.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich zunächst einmal auf eine Charakterisierung des Materials, genauer, wie sich die aus der Transkription gewonnenen Interviews mit

[64] Den Begriff Experteninterview möchte ich für diese Gruppe nicht verwenden, weil er meiner Meinung nach Verwirrung stiftet.
[65] Vgl. Witzel, Andreas (1985).
[66] Vgl. Rambo, Lewis R. (1999).
[67] Vgl. Hermanns in Flick (1995):183.

Katholiken, Protestanten und Angehörigen der Mayaspiritualität in Bezug auf das Forschungsinteresse adäquat beschreiben lassen. Diese Beschreibung ist sinnvoll, da die Auswertung und Analyse der Daten von der narrativen Gestalt abhängig ist. Anschließend daran werden einige Überlegungen präsentiert, die sich mit der Datenauswertung beschäftigen, denn es tauchen speziell bei Konversionserzählungen Fragen nach der Verifizierbarkeit des Gesagten auf.

5.4.3.1 Konversionserzählungen: Pfingstler, Neopfingstler und katholische Charismatiker

Die Konversionserzählung, im alltäglichen Sprachgebrauch häufig als „Bekehrung“, im kirchlichen Kontext meist als Glaubenszeugnis oder einfach Zeugnis (*testimonio*) bezeichnet, stellt eine Sonderform der biographischen Erzählung dar. Es ist die Darstellung der persönlichen Glaubenserfahrung, die zu einer bewussten Hinwendung zu Gott geführt hat. Da die Konversion meist, aus der Perspektive des Erzählers, zu drastischen Brüchen im Lebensverlaufs führt und somit elementare Lebenszusammenhänge berührt werden, ist der Erzählstil oft von dramatischen Sequenzen geprägt. In einigen Interviews führte dies zum emotionalen Kontrollverlust, manchmal brachen die Personen während des Erzählvorgangs in Tränen aus. Diese Sequenzen dauerten jedoch nie lange an und die erzählenden Personen gewannen ihre emotionale Kontrolle während des Gesprächsverlaufs relativ schnell wieder, ohne dass eine Unterbrechung der Interviewsituation notwendig wurde.

Konversionserzählungen müssen speziell in einem Punkt von biographisch-narrativen Interviews unterschieden werden, denn in pentekostalen oder allgemein charismatischen Zusammenhängen dient die Erzählung teilweise missionarischen Zwecken, d.h. mit ihr ist die Mitgliederwerbung bzw. eine Rekrutierungsabsicht verknüpft. Die religiöse Erfahrung wird in den Erzählungen verbalisiert und einem Kollektiv erfahrbar gemacht. Die öffentlichen Veranstaltungen von Gottesdiensten in alten Kinosälen, Theatern oder anderen großen Gebäuden besitzen dabei häufig Inszenierungscharakter, insbesondere wenn einzelne Gläubige auf die Bühne gebeten werden, um ihr persönliches Glaubenserlebnis zu erzählen. Dies ist ein Aspekt, der auf die Problematik hinweist, die mit der Verwendung von Konversionserzählungen verbunden ist, weil sich hier persönliche Erfahrungen, eine institutionelle Nutzung und der Gebrauch von Massenmedien vermischen[68]. Gleichzeitig gibt es innerhalb des charismatischen Milieus eine nicht zu unterschätzende Erwartungshaltung hinsichtlich einer Konversion und mithin psychosozialen Verhaltensveränderungen, die die Lebensführung aber auch religiöse Erlebnisse[69] betreffen. So ist die Darstellung von positiven Lebensveränderungen fast immer Teil von Konversionserzählungen, wie z.B. Überwindung von Drogenproblemen, Gewaltanwendung in der Familie und Ehebruch. Kirchliche Rhetorik (Doktrin) und lebensgeschichtliche Erfahrungen vermischen sich also, weshalb die von Schütze beschriebene Grundvoraussetzung eines authentischen Zugangs zur Erfahrungsaufschichtung nicht von vornherein vorausgesetzt werden kann. Es ist schwierig, zwischen den Elementen in der Erzählung zu unterscheiden, die tatsächlich den Erfahrungs- und Erlebnishorizont der erzählenden Person betreffen und somit genuin für die Identität dieser Person sind und jenen Elementen, die auf kirchlicher Doktrin (z.B. einem spezifischen

[68] Viele der großen, lateinamerikanischen, neopfingstlichen Kirchen, so auch in Guatemala, besitzen eigene Fernsehkanäle.

[69] Die Transzendenzerfahrung ist meist mit körperlichen Ausdrucksformen verbunden, wie dies am anschaulichsten die Zungenrede (Glossolalie) oder neuere Phänomene, die unter dem Namen Toronto-Segen bekannt sind, zeigen (beispielsweise das "Ruhen im Geist", die "Trunkenheit vor Gott") u.a.. Über Pneumaerlebnisse vgl. Nestler, Erich (1998):234ff.

Gottesbild) und der religiösen Bezugsgruppe fußen (sozialpsychologisch gesprochen der signifikanten Anderen).

Aus diesem Dilemma gibt es einen Ausweg. Allerdings kann es nicht nur um gezieltes Nachfragen am Ende des Erzählvorgangs selbst gehen, wie es von zahlreichen Autoren als geeignetes Verifizierungsinstrument beschrieben wird. Generell ist gezieltes Nachfragen und vertiefende Thematisierung einzelner ggf. unklarer Erzählstränge sinnvoll. Zusätzlich ist es im charismatischen und evangelikalen Milieu wichtig, wo die Interviews durchgeführt werden. Gerade wenn von Seiten des/der Interviewpartner nicht explizit die Instrumentalisierung der Konversionserzählung im Mittelpunkt steht, kann ein Interview für den Forschungsgegenstand nutzbar gemacht werden. Es geht hier also nicht um die biographische Auswertung von Zeugnissen, die während der erwähnten, anonymen Massenveranstaltungen gegeben wurden und eher einer Art der „religiösen Beweisführung" dienen. Die Interviews wurden im informellen Rahmen geführt, die soweit es möglich war, an Alltagssituationen angepasst waren. Keines der Interviews wurde in einer Kirche geführt, meist handelte es sich um Felder, die die Dörfer umgaben oder Büroräume nichtkirchlicher Art, die nach der Arbeitszeit zur Verfügung standen.

Für die Auswertung und Interpretation hat sich die von Schütze entwickelte Methodologie des narrativen Interviews als äußerst hilfreich erwiesen. Sie unterscheidet zwischen dem Erzählschema und dem Argumentationsschema. Während das Erzählschema Bezug nimmt auf tatsächlich Erlebtes, sind Argumentationsschemata meist Selbstschutzmaßnahmen, Rechtfertigungen und deshalb Uminterpretationen der Ereignisse selbst. Argumentationsschemata können auch konstruierte, also fiktive Inhalte zum Inhalt haben. Mit Hilfe der autobiographischen Thematisierungen konnte also eine Trennung von nicht-narrativen und narrativen Textsequenzen erfolgen, die der Trennung in Erzähl- und Argumentationsschema entsprechen. Die transkribierten Texte habe ich aus diesem Grund zunächst auf diese Strukturen hin untersucht. Daran anschließend wurde eine strukturell inhaltliche Beschreibung vorgenommen, die eine Auswertung der narrativen Sequenzen beinhaltete. Hierbei wurden lebensgeschichtlich bedeutende Situationen und biographische Verläufe festgehalten. Argumentationsschemata sind für die Analyse aber nicht unwichtig, da sie einen wertvollen Bezugsrahmen bilden. Sie spiegeln meist, neben den oben genannten Rechtfertigungen auch die Leitbilder (Diskurs/Doktrin/ideologische Momente) der jeweiligen Kirche in kondensierter Form wider. Als besonders interessant hat sich hierbei herausgestellt, welche doktrinären Elemente von den Mitgliedern selbst thematisiert wurden, und welche nur im allgemeinen Diskurs vorkommen (Predigten, Faltblätter, Selbstdarstellung der Kirchen).

5.4.3.2 Biographisch-narrative Interviews mit Aktivisten aus der Revitalisierungsbewegung

Einige der oben dargestellten Ausführungen treffen auch für die Selbstdarstellung von Aktivisten aus der Mayabewegung zu. Nicht selten sprechen diese mit der Leidenschaft eines Bekehrten über ihre religiösen und politischen Überzeugungen und ihre Biographie. Hierfür gibt es meiner Meinung nach zwei Ursachen: Auf der einen Seite haben die befragten Personen aus dem Eintreten für ihre eigene ethnische Gruppe eine Art Lebenskonzept entwickelt. Ethnizität zeigt in den Konversionserzählungen die gleiche narrative Wirkung wie Religion. Ähnlich wie bei den genannten christlich-religiösen Konversionserzählungen beeinflusst das ethnische Engagement grundlegende Lebensentscheidungen und somit Denk- und Handlungsdispositionen. Ob es sich allerdings tatsächlich um „Konversionserfahrungen" handelt, wird im empirischen Teil dieser Studie eingehender behandelt. Beispielsweise wird die Frage gestellt, was es bedeuten würde, wenn man diese Interviews als

Konversionserzählungen bezeichnet. Eine weitere Ursache für den konversionsähnlichen Stil der erzählerischen Darstellung liegt meiner Ansicht nach in der Legitimations- und Überzeugungsabsicht der Erzählenden, in der sowohl politische, als auch ethnische Ziele der Bewegung zum Ausdruck kommen. Insgesamt gesehen gibt es also eine ganze Reihe von Parallelen zu den o.g. Konversionserzählungen, weshalb sich auch für die Auswertung dieser Interviews ein Ausdifferenzieren des Textverlaufs nach dem Erzähl- und Argumentationsschema bewährt hat.

Abschließend sei zum Material bemerkt, dass ergänzend zu den bereits erwähnten Leitfaden-Interviews mit Aktivisten jeweils ein Interview rein biographisch-narrativer Art hinzugezogen wurde. Stellvertretend für jede religiöse Gruppierung wurde also ein biographisch-narratives Interview tiefenhermeneutisch als Einzelfallanalyse ausgewertet. Dies hat den Vorteil, dass aufgrund des freien Erzählstils tiefere Einblicke in die lebensweltlich bezogene Ebene des sozialen Handelns der Akteure möglich war. Die Hinzunahme dieser Interviews bot deshalb eine sehr gute Ergänzung zu den weiteren Methoden, die zum Einsatz gelangten. Außerdem waren diese Interviews für eine Analyse nach der *Grounded Theory*-Methode (s.u.) nicht geeignet. Einzelne Textsequenzen verloren ihren Sinnzusammenhang ohne die Hinzunahme des gesamten Interviewverlaufs.

6. Theoretische, methodische und methodologische Orientierungen: Die Nutzung von WinMax, *Grounded Theory* und die biographisch-narrative Auswertung

Allgemein zu WinMax

Für die wissenschaftliche Analyse eines Großteils des Datenmaterials (Transkriptionstexte mit Experten, Aktivisten, Feldnotizen, Beobachtungsprotokolle) wurde mit dem Computerprogramm WinMax´98 gearbeitet, welches Ende der 80er Jahre von dem Soziologen Udo Kuckartz entwickelt wurde. Dieses Programm bietet für die Datenorganisation, die Auswertung und die Theoriekonstruktion sehr komfortable Funktionen. WinMax ist ein CAQDAS-Softwareprogramm (Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software), mit dem semantikbasierte Codierungen von Zeichenketten möglich sind. „Das Endprodukt einer Auswertung mit QDA-Software besteht aus Text bzw. Textinterpretationen, möglicherweise auch aus Textverweisen und –zitationen und –montagen“, im Unterschied zu quantitativen Methoden, die als Ergebnis mit Signifikanzen, Strukturkoeffizienten oder anderen statistischen Ergebnissen arbeiten[70]. Zusammengefasst erlaubt die Nutzung von WinMax die systematische Auswertung von Texten.

Theoretische und methodologische Orientierungen:

Die Nutzung einer QDA-Software verweist in mehrfacher Hinsicht auf theoretische wie methodologische Entscheidungen. Die theoretische Orientierung greift Webers Typologie der „verständlichen Handlungstypen“ auf, sowie den von E. Husserl und Alfred Schütz entworfenen und von Thomas Luckmann weiterentwickelten Begriff der Lebenswelt. Sowohl Weber als auch Schütz und Luckmann geht es um einen wissenschaftlichen Zugang zu „subjektiv gemeintem Sinn“ der Akteure (Weber) und ihren Erfahrungshorizonten (A. Schütz). Weber betont gegenüber Schütz und Luckmann speziell den methodischen Aspekt, indem er auf die heuristische Bedeutung für das Verstehen von Einzelfällen und das Entdecken von gesetzesartigen Zusammenhängen und Regelmäßigkeiten hinweist[71]. Letzteres ist insofern wichtig, weil es sich um Wahrnehmungs-, Entscheidungs-, Deutungs- und

[70] Vgl. Kuckartz, Udo (1999):19.
[71] Vgl. Weber, Max (1984); Kuckartz, Udo (1999):30f.

Handlungsdispositionen handelt, die aus einem anderen Kulturkreis stammten. Wie weit der Einfluss religiöser, ethnischer o.a. Faktoren auf die Handlungsdispositionen der Akteure reicht, wird dann noch genauerer Gegenstand der Analyse sein.

WinMax eignete sich sehr gut für das Herausfiltern von Regelmäßigkeiten aus dem Textmaterial und die Theoriebildung. Darüber hinaus bot das Programm für ein diskursanalytisches Verfahren, speziell als es um die Fixierung von religiösen Inhalten ging, beispielsweise um religiöse Leitbilder oder doktrinäre Vorgaben, ein ausgezeichnetes computergestütztes Instrumentarium.

Vorgehensweise:

Die Texte wurden zunächst wortgetreu in die spanische Schriftsprache transkribiert. Dialektale Unterschiede wurden nicht berücksichtigt. Zum einen wurde hierdurch eine gute Lesbarkeit erreicht, zum anderen wurde so das Wiederauffinden besonderer Textsegmente mit Hilfe der Suchfunktion möglich.

Etwa zwei Drittel der Transkriptionen habe ich selber durchgeführt. Ein Drittel wurde bereits in Guatemala transkribiert. Dies hatte den Vorteil, dass noch während des Feldaufenthaltes mit Hilfe einzelner Interviews die folgenden Interviews gezielt vorbereitet werden konnten. In Deutschland habe ich dann die noch fehlenden Transkriptionen erstellt. Obwohl die Erstellung der fehlenden Transkriptionen etwa zwei Monate in Anspruch nahm, hat sich später herausgestellt, dass dieser Vorgang wesentliche Vorteile für die Auswertung mit sich brachte. So wurde durch das Transkribieren deutlich, welche Interviews von besonderer Bedeutung waren. Thematische Schwerpunkte mit Blick auf den Forschungsgegenstand kristallisierten sich heraus, z.B. konnten schriftliche Analyseprotokolle (Memos) erstellt werden, die die spätere Kategorisierung und Theoriebildung erheblich erleichterten. Ergänzend sei hier bemerkt, dass die Nutzung von Memos ein wesentliches Merkmal der *Grounded Theory* ist, die sich seit ihren Anfängen mit dem Thema beschäftigt[72]. Ebenso wie das Erstellen von Memos, kam dem Prozess der Codierung der einzelnen Interviewtexte eine große Bedeutung zu.

Bei der Dateneinspielung[73] in das WinMax-Programm wurden fünf verschiedenen Textgruppen gebildet: Exzerpte (Textstellen aus relevanten, wissenschaftlichen Publikationen), Feldnotizen (Beobachtungsprotokolle), Experteninterviews (mit Wissenschaftlern, Vertretern von Forschungseinrichtungen religiöser und nicht-religiöser Art), Katholiken (Aktivisten), Protestanten (Aktivisten) sowie Mayaspiritualität (Aktivisten). Diese Gruppenbildung war äußerst nützlich, da so die Erstellung des ersten Teils der Dissertation mit Hilfe der Exzerpte und der Experteninterviews erfolgen konnte und im zweiten Teil der Dissertation eine detaillierte Auswertung der einzelnen religiösen Gruppen möglich war, ohne eine allzu große Anzahl von Interviews in einem Arbeitsvorgang analysieren zu müssen. Der Vergleich wurde in einem dritten Schritt mit Hilfe der Aktivierung aller Texte ermöglicht, außer den Exzerpten und Experteninterviews. Diese vergleichende Themenanalyse erlaubte konstrastierende Vergleiche, die Herausarbeitung von Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Personen, Besonderheiten einzelner Fälle und die Auffindung von Zusammenhängen von Kategorien[74].

---

[72] Vgl. Kuckartz, Udo (1999):141.

[73] Die Transkriptionsprotokolle wurden als Textdatei (txt.-Version) abgespeichert und im WinMax-Programm eingelesen. Daran anschließend wurde codiert. Die Codierung entsprach zum Teil dem Interviewleitfaden oder sie ergaben sich aufgrund spezieller Themenschwerpunkte.

[74] Vgl. Kuckartz, Udo (1999):31.

Grounded Theory

Ein Großteil der Daten wurde in Anlehnung an die *Grounded Theory* ausgewertet. Im Deutschen wird häufig die Bezeichnung „gegenstandsbezogene Theorie“, oder „empirisch fundierte Theorie“ verwendet. Obwohl der Name auf eine Theorie schließen lässt, ist sie keine Theorie im eigentlichen Sinne, sondern bezeichnet eine methodologische Vorgehensweise. Die zur Anwendung gelangten Methoden werden also mit Blick auf die wissenschaftlichen und theoretischen Ziele reflektiert. In der Anfangsphase formulierten Glaser und Strauss, die Begründer der *Grounded Theory*, ihren Ansatz noch radikal induktivistisch, d.h. jegliche vorherige Konstruktion des Forschungsmaterials wurde zurückgewiesen. In den letzten Jahren erfolgte jedoch eine erhebliche Modifizierung des ursprünglichen Konzeptes. Ausgangspunkt der originären Vorgehensweise war die Ansicht, dass die Theorie aus dem Material heraus emergieren sollte, wobei vorgefasste Theorien als wahrnehmungshemmend angesehen wurden.

Ein wichtiger Schritt bei der systematischen Auswertung der Texte im Sinne der *Grounded Theory* spielt die Codierung, die Kategorienbildung und die Nutzung der bereits genannten Memos. Erst die sorgfältige Klassifikation des Materials mit Hilfe eines brauchbaren Kategorie- und Codiersystems, erlaubt eine Erkennung von komplexen Zusammenhänge in den Daten. Hierbei spielt das Vor- und Kontextwissen über den Forschungsgegenstand eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die folgenden Ausführungen sollen, unter Zuhilfenahme von illustrativen Beispielen einen kurzen Einblick in ausgewählte Codes und Kategorien geben, um die Datenauswertung transparenter und für den Leser nachvollziehbar zu gestalten.

Grundsätzlich ist zu beachten, dass das Codieren eine menschliche Interpretationsleistung darstellt, d.h. bestimmten Textpassagen werden übergeordneten Begriffe zugeordnet. Ziel ist es, Phänomene im Text zu identifizieren und sie im späteren Auswertungsprozess wiederzufinden, um sie zu vergleichen. Ein erster Codierschritt ist das offene Codieren. Den Daten werden so viele Codes wie möglich zugewiesen. Dies können Begriffe sein, die von den Akteuren oder Kirchen selbst verwendet werden (z.B. Geistesgaben, Prophetie, Heilung, Idolatrie) oder Begriffe, die dem Phänomen zugeordnet wurden (z.B. religiöse Konflikte, Konversion, ethnische Marker). In einem weiteren Schritt wird der Codiervorgang verdichtet, d.h. es werden Codes zusammengefasst oder neu sortiert. Aus diesem Vorgang ergeben sich dann komplexe Kategorien, die bereits theoriegeleitet sein können. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Verdichtung der Begriffe „indigene Identität“ und „ethnische Marker“ zur Kategorie „Distinktion“. Dieser zweite Schritt wird als axiales Codieren bezeichnet. In einem letzten Schritt wird eine Theorie über das typische Handeln typischer Akteure erstellt. Die Kernkategorien werden miteinander in Beziehung gesetzt und in einen theoretischen Rahmen eingeordnet.

	Die angewendeten Verfahren im Überblick
Feldforschung	Ethnographische Methoden • Dorfstudien • Teilnehmende Beobachtung
	Interviews • Ethnographisch • Leitfadengestützt • Biographisch-narrativ
Analyse	Auswertung • *Grounded Theory* • WinMax • Biographisch-narrative Auswertung

Unterschiede zu narrativen Verfahren nach Fritz Schütze und Ralf Bohnsack

Ein wichtiger Unterschied zu anderen hermeneutischen Verfahren (z.B. nach F. Schütze, H. Oevermann oder R. Bohnsack[75]) besteht darin, dass mit einem Großteil der Texte zur gleichen Zeit gearbeitet wird. Im Zentrum der Analyse steht also nicht der Textkorpus eines Interviews bzw. die Auswertung des narrativen Verlaufs eines Einzelfalles wie oben geschildert, sondern eine Vielzahl von Texten aus jeweils einem Interviewset (Katholiken, Protestanten, Mayaspiritualität). Diese werden hinsichtlich bestimmter Fragestellungen (z.B. der Leitfäden) miteinander verglichen. So können die einzelnen Perspektiven von Katholiken, Protestanten und Angehörigen der Revitalisierungsbewegung besser kontrastiert, Gemeinsamkeiten und Regelmäßigkeiten herausgearbeitet werden[76]. Mit dieser Vorgehensweise ist allerdings die von Bohnsack beschriebene Methode der Typenbildung nicht ausgeschlossen. So wurden u.a. mit Hilfe sogenannter Fallvariablen soziodemographische Daten, Berufsbilder und Familienhintergründe von Konvertiten, Alter, geschlechtliche Merkmale u.v.m. festgehalten. Dies erlaubte eine Klassifizierung und die anschließende Bewertung der Aussagen aufgrund eines ganzen Interviewsets.

[75] Vgl. Bohnsack, Ralf; Marotzki, Winfried (1998).
[76] Kuckartz, Udo (1999):21.

B. Theoretische Grundlagen

1. Forschungsbeitrag und soziologischer Kontext dieser Arbeit

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den beiden Themenkomplexen „Ethnizität“ und „Religion“. Beide werden nicht isoliert betrachtet, sondern miteinander verknüpft, indem Ethnizität und Religion nach ihrer Bedeutung für die Konstitution von Kollektiven und Individuen überprüft werden. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie über unterschiedliche, teilweise sehr komplexe Diskurse ethnische und soziale Zugehörigkeiten definiert und im sozialen Miteinander und der sozialen Praxis ausgehandelt werden.

Der hier gewählte Forschungszugang, eine Untersuchung von Kollektiven, die sich religiös und/oder ethnisch definieren[1], soll unter anderem veranschaulichen, dass beide Themenkomplexe unter bestimmten sozialen Voraussetzungen, die noch genauer zu spezifizieren sein werden, eine große Bedeutung und Funktion für die Identität von Kollektiven (sozialen Bewegungen, Institutionen, Gruppen) und Individuen besitzen. Religion und Ethnizität behandeln zentrale Fragen des Seins und geben Antworten hinsichtlich der Lebensführung, Lebensorientierung, Krisenbewältigung, des Zugehörigkeitsgefühls (Verortung in der Welt aber auch Vermittlung von Solidarität), Interpretation von Welt und Transzendenz. Dabei ist zu beachten, dass Ethnizitätsdiskurse indigener Bewegungen in Lateinamerika, speziell der Mayabewegung in Guatemala, eine Vielzahl von religiösen Elementen enthalten.

Eine Herangehensweise, die einen komparativen Zugang wählt, setzt sich unweigerlich der Kritik aus, Phänomene untersuchen zu wollen, die eigentlich nichts miteinander verbindet bzw. die sich sogar im Widerspruch befinden. Anschaulich wird dieser Antagonismus, wenn man die am häufigsten genannten Argumente im Zusammenhang von Religion und Ethnizität benennt: Nach Ansicht der Mayabewegung und einiger Wissenschaftler schließen sich die christliche Religion und eine Revitalisierung der indigenen Kultur aus, weil das Christentum die Religion der Unterdrücker – genauer der spanischen Eroberer – symbolisiert. Daraus resultiert der Vorwurf, dass der christliche Glaube – zwischen Katholizismus und Protestantismus wird in diesem Punkt nicht unterschieden – nicht Teil der indigenen Kultur sei. Zweitens, und dies ist im Zusammenhang mit dem Thema Ethnizität und Identität von zentraler Bedeutung, wird die Pfingstbewegung als eine der zerstörerischsten Kräfte der indigenen Kultur dargestellt. Die Pfingstbewegung hingegen attackiert gerade jene Charakteristiken der indigenen Kultur, die für die Mayabewegung die Quelle ihrer Identität und insgesamt der indigenen Kultur darstellen. Es sind in erster Linie die Mayapriester und die Mayaspiritualität, die sie der Hexerei und des Teufelspaktes bezichtigen[2]. Diese beiden Argumentationsstränge zeigen bereits, dass der Diskurs der jeweiligen Gruppe zu einem

[1] Die Wortwahl soll verdeutlichen, dass es Kollektive gibt, die sich mehreren, in diesem Fall sowohl religiösen als auch ethnischen Kollektiven, zugehörig fühlen. Es gibt aber auch die Möglichkeit, dass Personen sich ausschließlich einer ethnischen oder religiösen Gruppe zuordnen. Die Überlagerungen und Überschneidungen werden in einem gesonderten Punkt am Ende des Kapitels näher erläutert.

[2] Der Konflikt zwischen Revitalisierungs- und Pfingstbewegungen (indigene Bewegungen, afro-brasilianische Bewegungen u.a.) ist kein ausschließlich guatemaltekischer wie eine Studie von John Burdick beweist. Er zitiert ein Dokument der afro-brasilianischen Bewegung der schwarzen Bevölkerung, die eine Petition an das brasilianische Kulturministerium richteten, in der sie dazu auffordern, die Pfingstbewegung nach dem Anti-Rassismusgesetz zu verurteilen. Die permanente Kritik der Pfingstkirchen an der von der schwarzen Bevölkerung praktizierten Volksreligiosität (Umbanda, Candomblé) waren der Ausgangspunkt für dieses Gesuch (vgl. Burdick, John (1999):109f).

Großteil in der Abgrenzung zu anderen Gruppen[3] besteht, aber gerade über diese Abgrenzung miteinander verbunden ist.

Die vorliegende Studie will einen anderen Blick auf den Zusammenhang Ethnizität und Religion sowie organisierter Religiosität werfen, in dem die Annahme, dass zwischen der Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche und einem ethnischen Selbstbewusstsein automatisch ein negativer Zusammenhang besteht, hinterfragt wird. Zu diesem Zweck wird in der vorliegenden Studie zwischen ethnischen und religiösen Diskursen und sozialer Praxis unterschieden. Diskurse bezeichnen in diesem Forschungskontext ein axiologisches Hilfsmittel und einen Mechanismus, der unter anderem Aspekte wie Zugehörigkeiten und Abgrenzungen, die von den analysierten Kollektiven selbst thematisiert werden, organisiert. Die soziale Praxis hingegen hinterfragt Riten und Bräuche mit Blick auf ihre Funktionalität in der Lebenswelt.

Einen weiteren Zusammenhang, den die Dialektik zwischen den behandelten Kollektiven benennt, bildet der soziale und politische Hintergrund, vor dem sich die beschriebenen gesellschaftlichen Prozesse vollziehen. Referenzpunkt für die hier behandelten Gruppenbildungsprozesse ist der guatemaltekische Nationalstaat. Die besondere Dialektik zwischen Kollektiven, die sich ethnisch definieren, und dem Nationalstaat leuchtet unmittelbar ein. Der Nationalstaat mit seinem Normen- und Wertediskurs beansprucht eine universale Gültigkeit, da er alle Guatemalteken und Guatemaltekinnen, unabhängig von Status und ethnischer Zugehörigkeit, repräsentieren will. In diesem Sinne gleicht der Staat mit seinem nationalistischem Diskurs den Pfingstlern, Neopfingstlern und katholischen Charismatikern. Liest man die guatemaltekische Verfassung, so zeigt sich, dass zwischen universalem nationalem und universalem christlichen Diskurs eine Überschneidung besteht. Bevor der eigentliche Verfassungstext beginnt, wird Gott angerufen (*Invocando El Nombre de Dios).* Die Verfassung, Normen und Wertegrundlagen des Staates werden also Gott untergeordnet. Zwischen universalen, nationalen und/oder christlichen Normen und Werten besteht also ein Konsens, zwischen universalen nationalen christlichen und partikularen Normen und Wertvorstellungen ein Dissens. Aus dem Aufeinandertreffen universaler und partikularer Normen- und Wertediskurse ergibt sich letztlich die Notwendigkeit, eine gemeinsame Basis miteinander zu verhandeln, denn aus Normen und Werten ergeben sich Rechte und Pflichten für die Bürger und ihre Interessenvertretungen.

Das Thema in der hier vorgestellten Form schließt eine Forschungslücke, wenngleich sich der Erkenntnisgewinn nicht nur hieraus ableitet[4]. Zur konstatierten Forschungslücke lässt sich festhalten, dass Ethnizität in Deutschland bislang hauptsächlich im politikwissenschaftlichen Kontext – als Studium politischer und sozialer Konflikte – behandelt wurde. Im Ausland blieb die wissenschaftliche Diskussion ebenfalls auf die Politikwissenschaften sowie die Ethnologie, Anthropologie und die Kulturwissenschaften beschränkt[5]. Eine Kombination von ethnischen mit religiösen Aspekten und ihre Folgen für die Identitätsbildung von Kollektiven und Individuen findet sich in der deutschen Forschungslandschaft nicht und der internationalen Forschung kaum[6]. Im *Mainstream* internationaler Forschung tauchte die Kombination meist über aktuelle Themen wie nationalstaatliche Konflikte und

[3] Nachfolgend wird die Bezeichnung Kollektiv verwendet, da die Bezeichnung Gruppe den Eindruck erweckt, dass es um kleine soziale Einheiten geht. Kollektiv, so wird hier argumentiert, kann besser den Zusammenhang zwischen kollektiven Identitäten und sozialen (religiösen, politischen) Bewegungen erfassen.
[4] Über den Erkenntnisgewinn im guatemaltekischen Kontext (vgl. Kapitel Methoden: Religiöser Pluralismus im Vergleich und die Chancen für das Erkenntnisinteresse).
[5] Ethnizität wurde meist im Rahmen der Nationalstaatenbildung (Anderson, Benedict (1988) behandelt.
[6] Vgl. Dorraj, Manochehr (1999): 225.

Fundamentalismusdebatten auf[7], allerdings blieb in den meisten Diskussionen entweder der ethnische oder der religiöse Faktor relativ unbeachtet oder wurde, meines Erachtens, sogar ausgeblendet. Behandelt wurden meist die Kombinationen Ethnizität und Klasse oder Ethnizität und *Gender* (sozial-geschlechtliche Kategorie)[8]. Das überrascht insofern, da sowohl Ethnizität als auch Religion in der Aktualität zwei der herausragenden sozialen Phänomene unserer Zeit benennen, die zudem häufig in Kombination auftreten.

Ziel des vorliegende Theorieteils ist es, den in dieser Arbeit zur Anwendung gelangten theoretischen Forschungszugang vorzustellen. Der Vorstellung folgt eine Darstellung über die in dieser Arbeit getroffenen, terminologischen Entscheidungen, genauer eine begriffliche Verortung von Ethnizität. Ethnizität wird dabei in drei Aspekte gegliedert: Erstens werden historische Dynamiken vorgestellt, die zur Entstehung einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft in Ladinos und Indigene geführt haben. Daran schließt die Diskussion über kollektive versus individuelle Rechte an, die unmittelbar mit den ethnischen Forderungen aktueller, zivilgesellschaftlicher Akteure und indigener Bewegungen verbunden ist. Der dritte Punkt bezieht sich auf die kulturelle Diskussion über Ethnizität im Rahmen von Tradition und Moderne. Nach der Vorstellung der unterschiedlichen ethnischen Diskurse folgt eine Zusammenfassung religiöser Diskurse, die ich unter den Oberbegriffen Universalismus und Partikularismus zusammengefasst habe. In einem dritten Abschnitt werden Überlagerungen und Überschneidungen von ethnischen und religiösen Diskursen vorgestellt.

2. Konstruktivistische Grundannahmen: Kollektive, die sich innerhalb einer nationalstaatlich verfassten Gesellschaft religiös und/oder ethnisch definieren.

Kollektive, die sich religiös und/oder ethnisch definieren, rekurrieren meist auf einen symbolisch vermittelten Bezugsrahmen, um die Einheit des Kollektivs erfahrbar und kommunizierbar zu machen. Dies ist einer der wesentlichen Gründe, warum ein konstruktivistischer Forschungszugang geeigneter als andere erscheint, um den hier vorliegenden Forschungsgegenstand angemessen zu behandeln. Bereits Max Weber hat in seiner Abhandlung über „Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen“ auf die Bedeutung von kommunikativ vermittelten symbolischen Bezugsrahmen für Kollektive hingewiesen. Konkret sind für Weber ethnische Formen der Vergemeinschaftung durch einen Glauben an eine gemeinsame Abstammung gekennzeichnet[9]. In dem er speziell den „Glauben“ an diese gemeinsame Abstammung betont, weist er indirekt auf das fiktive bzw. das heute häufig zitierte konstruktivistische Moment von Kollektiven hin[10]. Weber vergleicht darüber hinaus den Glauben an die gemeinsame Abstammung mit tatsächlichen (Bluts-)Verwandtschaftsbeziehungen und Traditionen und stellt fest, dass der Glaube um ein vielfaches bedeutsamer ist.

Ähnliche symbolische Verweise auf eine gemeinsame Abstammung charakterisieren religiöse Kollektive[11]. Beispielsweise übt der Glaube an eine Urgemeinde, oder an eine irgendwie geartete transzendentale Instanz (Gott), eine gruppenkonstitutive Wirkung aus, die das Handeln dieser Kollektive prägt.

---

[7] Vgl. Juergensmeyer, Mark (1993, 2001); Riesebrodt, Martin (1990, 2001).
[8] Vgl. Eriksen, Thömas Hylland (1993):6f.
[9] Vgl. Weber, Max (1956).
[10] Vgl. Anderson, Benedict (1988):15f.
[11] Auch Max Weber benennt im bereits zitierten Text religiöse Gemeinschaftsbeziehungen, die auf einen Mythos der gemeinsamen Herkunft rekurrieren. Er nennt die zwölf Stämme Israels im christlich-jüdischen Glauben.

Benedict Anderson hat mit seiner These der „Imagined Communities“ die Idee auf den Zusammenhalt von Nationen und „nationale Identität“ übertragen. Anderson geht, ähnlich wie Weber, mit seiner Beschreibung über die Merkmale von Nationen als vorgestellte politische Gemeinschaften hinaus, wenn er feststellt, dass im Grunde jede Gemeinschaft, die aus Individuen besteht, die sich nicht persönlich bekannt sind, einen konstruierten oder symbolischen Zusammenhalt besitzt. Seine Ausführungen können deshalb auf ethnische und religiöse Kollektive bezogen werden. Indem er auf die Art und Weise der Vorstellung verweist, wird zudem der prozessuale Charakter berücksichtigt, der mit der Konstruktion von kollektiven Vorstellungen verknüpft ist:

> „... Nation ... ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän. Vorgestellt ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert. ... In der Tat sind alle Gemeinschaften, die größer sind als die dörflichen mit ihren Face-to-face-Kontakten, vorgestellte Gemeinschaften. Gemeinschaften sollten nicht durch ihre Authentizität voneinander geschieden werden, sondern durch die Art und Weise, in der sie vorgestellt werden. ... Schließlich wird die Nation als Gemeinschaft vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als „kameradschaftlicher“ Verbund von Gleichen verstanden wird“[12].

Eric Hobsbawm und Terence Ranger wandten den Gedanken der kollektiven Imagination auf geschichtliche Vorgänge, insbesondere soziale Bewegungen und ihre spezifische Form der Erinnerung an. Hobsbawm hat in seiner Einleitung zum vielzitierten Band „The Invention of Tradition“ viele Hinweise gegeben, inwieweit Formen der Erinnerung gruppenkonstitutive Wirkungen ausüben[13]. Für ihn ist nicht von Bedeutung, dass Traditionen häufig erfunden bzw. konstruiert sind, also nicht authentisch im Sinne historischer Vorgänge. Wichtig ist die realitätsstiftende Kraft, die sich aus spezifischen Erinnerungsweisen ergibt:

> „Invented tradition“ is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past. ... The peculiarity of „invented“ traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition. It is the contrast between the constant change and innovation of the modern world and the attempt to structure at least some parts of social life within it as unchanging and invariant, that makes the „invention of tradition“ so interesting for historians of the past two centuries“[14].

Hobsbawms Hinweise hinsichtlich der Konstruktion von Vergangenheit innerhalb sozialer Gruppen oder Bewegungen benennen unweigerlich, neben sozialpsychologischen Faktoren (Riten, Regeln, Verhaltensnormen), ideologische Mechanismen, welche diese Kollektive nutzen, um erfolgreich zu sein. Obwohl konstruktivistische Grundannahmen bereits einen Allgemeinplatz in der sozialwissenschaftlichen Forschung einnehmen, kritisieren einige Autoren, dass die Ansätze von Anderson und Hobsbawm immer einen „entlarvenden Gestus“ besitzen. Das „was erfunden und imaginiert wird, scheint nicht authentisch, wirklich wahr zu sein“, so Werner Rammert in einem Band über kollektive Identitäten[15]. Ich halte diesen Einwand für nicht gerechtfertigt, denn die Macht von Ideen und die damit verbundene realitätsstiftende Kraft ist es ja gerade, die von Hobsbawm hervorgehoben wird und die er

---

[12] Anderson, Benedict (1988):ibidem.
[13] Das ist auch Jan Assmanns zentraler Fokus in seinem Buch "Das kulturelle Gedächtnis" (vgl. Assmann, Jan (2000): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Verlag C.H. Beck. München).
[14] Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (1983):1f.
[15] Vgl. Rammert, Werner (2001):13.

anhand konkreter historischer Verweise (revolutionäre Bewegungen und Bauernbewegungen) nachzeichnet.

Diane Nelson kritisiert ebenfalls konstruktivistische Grundannahmen in ihrer Studie über die indigene Bewegung in Guatemala und bringt sie mit der aktuellen Diskussion von hybriden Identitätsformen in Zusammenhang. Sie schreibt: „ .. making arguments for hybrid identities, no matter how well supported by the U.S. academy´s current hip theory, may feed right in to anti-indigenous arguments that is all made-up, inauthentic hogwash“[16]. Geäußert werden Kritiken natürlich auch von Organisationen, die sich gegen konstruktivistische Befunde wenden. In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, dass indigene Organisationen sich in den letzten Jahrzehnten selbst immer häufiger an Akademiker, speziell Anthropologen, Linguisten, Historiker und Soziologen wenden, damit diese die Existenz ihrer ethnischen Gruppen bzw. Kultur mit Hilfe von Forschungsergebnissen legitimieren. Das Studium sozialer, indigener bzw. ethnischer sowie religiöser Bewegungen ist deshalb zwangsläufig zwischen den Polen von Delegitimation und Legitimation angesiedelt.

Für eine konstruktivistische Ausgangsposition sprechen auch Nachteile, die sich aus anderen Forschungszugängen ergeben. Beispielsweise verstehen primordiale bzw. essentialistische Ansätze Kulturen als strukturelle Gebilde, die sich aus Normen und Werten, die alle Menschen teilen, zusammensetzen. Kultur wird dabei mit sozialen Einheiten gleichgesetzt. Unterschiede innerhalb einer Kultur, einschließlich religiöser Art, können nicht mehr thematisiert werden. Letzteres ist in Guatemala, mit 22 unterschiedlichen Sprachen, einer Vielzahl an ethnischen Gruppen sowie ruralen und urbanen Lebensräumen aber von wesentlicher Bedeutung. Indigene Zusammenschlüsse in Guatemala versuchen deshalb je nach Diskussionskontext unterschiedlich zu argumentieren. Sie sprechen von der Existenz einer einheitlichen indigenen Kultur – häufig wird im überregionalen Kontext eine panamerikanische Identität postuliert – und geben sich in der Auseinandersetzung mit dem von Ladinos geprägten Nationalstaat meist „traditioneller“ als sie wirklich sind, um sich als indigene Kulturträger zu legitimieren. Indigene Bewegungen vertreten essentialistische Positionen, um sie für politische Zwecke zu instrumentalisieren. Mit Hilfe eines eigenen kulturellen und ethnischen Profils können sie sich vom „Ladino-Staat“ abgrenzen und in der Einforderung kollektiver Rechte erfolgreicher sein. Dies ist einer der Gründe, warum es a) nicht angebracht ist, von indigenen Bewegungen gleichsam automatisch auf die indigene Bevölkerung als solche zu schließen und b) von einer einheitlichen, indigenen Kultur im Sinne primordialer und essentialistischer Theorien auszugehen. Die Verbindung zwischen politischer Praxis und theoretischen Forschungsdebatten wird auch in dem Statement von Edward E. Fischer deutlich, der die aktuelle anthropologische Diskussion mit folgenden Worten auf den Punkt bringt: „The issue of individual diversity versus cultural commonality brings us to the heart of such recent debate in anthropology“[17].

Aus der Forschungsperspektive kommt es meines Erachtens darauf an, den Untersuchungsgegenstand nicht im Vorfeld mit normativen Etiketten zu belegen[18]; dies ist insbesondere für

[16] Nelson, Diane (1999):133.
[17] Fischer, Edward F. (2001):13.
[18] Leider schwanken die meisten Arbeiten zwischen einer ausschließlich konstruktivistischen Herangehensweise, die die soziale Bedingtheit von Ethnizität aufgrund von Marginalisierungsprozessen unberücksichtigt lässt, oder (was ungleich häufiger vorkommt), die konstruktivistischen Elemente im Diskurs werden ganz ausgeblendet, mit der Folge, dass Diskurse unreflektiert auf die soziale Realität angewendet werden. Letzteres hat meist zwei Ursachen: Der Forscher bzw. die Forscherin macht sich zum Anwalt der jeweiligen sozialen Bewegung und/oder primordiale theoretische Ansätze werden zugrundegelegt. Meines Erachtens lassen sich Sympathien oder Antipathien mit den genannten Gruppen und ihren Diskursen nicht ausschließen, allerdings sollten diese im Vorfeld und während der Durchführung vom Forscher bzw. der Forscherin reflektiert werden.

religiöse und ethnische Phänomene sehr wichtig. Sozialwissenschaftliche Forschung sollte die Entstehung und soziale Bedingung sowie Strukturen von kollektiven „Wir-Bildern“, Ideengebilden sowie Fremd- und Selbstzuschreibungen genauer betrachten. Diese Studie will deshalb nicht Nachweise von „konstruiert“ oder „authentisch“ erbringen, sondern Eigeninterpretationen von indigenen Akteuren vorstellen und analysieren. Diese Eigeninterpretationen können, obwohl es sich insgesamt um die indigene und wenn man so will „eine“ Kultur handelt, je nach kollektivbezogenen Perspektiven durchaus unterschiedlich ausfallen.

Landkarte mit den einzelnen Sprachgruppen. Quelle Fischer, Edward F.; McKenna Brown R. (1996):10.

Konstruktivistische Elemente sind zum einen wirksam, wenn es um den Zusammenhalt von Kollektiven geht. Sie sind aber auch von Bedeutung, wenn personale Identitäten einen Bezug zur Gruppenidentität aufweisen. Bestes Beispiel hierfür sind Konversionserzählungen. Besonders in Konversionserzählungen kann nicht unmittelbar von dem Gesagten auf die soziale Realität geschlossen werden. Es ist offensichtlich, dass in pentekostalen oder allgemein charismatischen Gruppen Konversionserzählungen einen wichtigen Bestandteil des kirchlichen Diskurses bilden. Erzählungen dienen häufig missionarischen Zwecken. Mit ihnen sind Mitgliederwerbung und Rekrutierungsabsichten verknüpft. Wie ich schon im letzten Kapitel ausgeführt habe, zeigen die inszenierten Massengottesdienste, bei denen Einzelpersonen ihre persönlichen religiösen Erfahrungen berichten und so mit dem Kollektiv teilen, die Problematik bei der Beurteilung der Konversionserzählung auf. Diejenigen

Elemente in der Erzählung, die tatsächlich den Erfahrungs- und Erlebnishorizont der erzählenden Person betreffen und somit genuin für die Identität dieser Person sind und jene Elemente, die auf kirchlicher Doktrin (z.B. einem spezifischen Gottesbild) und der religiösen Bezugsgruppe fußen (sozialpsychologisch gesprochen der signifikanten Anderen), müssen, soweit möglich voneinander unterschieden werden. Für die Darstellungen von Aktivisten und Aktivistinnen aus der Mayabewegung gilt ähnliches. Eine theoretische Ausgangsposition, die diesen Zusammenhang thematisiert, kann deshalb nur eine konstruktivistische sein[19].

Zusammengefasst bieten die hier genannten Aspekte eine Vielzahl von Argumenten, warum eine konstruktivistische Ausgangsposition von zentraler Bedeutung ist, um sich religiös und/oder ethnisch definierende Kollektive adäquat untersuchen zu können. Darüber hinaus erklären gerade konstruktivistische Ausgangspositionen, was Kollektive zusammenhält und wie sozialer Zusammenhalt kontinuierlich neu geschaffen wird. Hier lassen sich kollektive Vorstellungen, Riten und andere symbolische Handlungen nennen; auch (Konversions-)erzählungen kann man als kommunikatives Mittel der Selbst- und Kollektivvergewisserung bezeichnen, die Konstruktion einer (unter Umständen fiktiven) Vergangenheit u.v.m. Während die oben genannten Aspekte bislang Mechanismen existierender sozialer Gruppen in den Vordergrund rücken, geht es im Folgenden um Entstehungsprozesse sozialer Gruppen. Die Bedeutung des Zusammenspiels unterschiedlicher sozialer Gruppen für identitätsbildende Prozesse ist Thema der sich anschließenden Abschnitte. Frederik Barth hat mit seinem Konzept der *Ethnic Boundaries* darauf wichtige Antworten gegeben.

2.1 Die Konstruktion sozialer Gruppen: Der *Ethnic-Boundary*-Ansatz

Der norwegische Wissenschaftler Frederik Barth entwickelte seinen *Ethnic-Boundary*-Ansatz bereits Ende der 60er Jahre. Sein Beitrag diente zwar in erster Linie dazu „ethnische“ Gruppenprozesse zu erklären, seine Hinweise lassen sich jedoch auch auf andere, z.B. religiöse Gruppen, anwenden. Die Übertragungsmöglichkeiten ergeben sich durch den Barth´schen Fokus auf die Konstitution und Mechanismen von sozialen Gruppenbildungsprozessen und weniger auf die Begründung bzw. Inhalte, welche soziale Gruppen ins Feld führen, um ihre Existenz zu legitimieren. Für die vorliegende Studie bietet der Ansatz von Barth mehrere Vorteile:

Das Konzept der ethnischen Grenze (*Ethnic Boundary*) hat den Vorteil, dass in seinem Ansatz eine komparative Grundkonzeption mitenthalten ist, die in der hier vorliegenden Untersuchung zur Anwendung gelangt. Die subjektive Selbstdefinition von sozialen Akteuren als Mitglieder einer Gruppe ist, nach Barth, entscheidend für die Konstituierung einer Gruppe. Diese von den Mitgliedern selbst vorgenommene Unterscheidung in „wir“ und „sie“ stellt ein soziales Ordnungsprinzip dar, das zur Entstehung einer kollektiven Identifikation führt. Barth hebt somit die Interaktion zwischen sozialen Gruppen hervor und stellt sie in den Mittelpunkt der Analyse. Für die vorliegende Studie eignet sich das Konzept der ethnischen Grenze, weil die hier behandelten religiösen und/oder ethnischen Bewegungen vielfach über den Bezug zu anderen Gruppen ihren eigenen Diskurs legitimieren. Dies hängt mit den spezifischen Argumentationsstrategien religiöser Akteure zusammen. Pfingstler, Neopfingstler, Charismatiker aber auch Angehörige der Mayabewegung, welche die Mayaspiritualität praktizieren, argumentieren zum einen mit dem Besitz einer Art Exklusivwissens, welches nur den Angehörigen und Gläubigen der jeweiligen Gruppe vorbehalten ist. Nicht-Mitglieder

[19] Über die damit verbundenen Probleme der Auswertung des Datenmaterials (vgl. Kapitel Methoden).

bzw. andere soziale Gruppen haben nicht nur keinen Zugang zu diesem Wissen, sie werden häufig – zumindest normativ – stigmatisiert[20].

Der konstruktivistische Zugang Barths´ hebt die Erzeugung von sozialen Tatbeständen hervor, ohne jedoch kulturelle Merkmale und kulturellen Wandel auszuschließen. Die Einwände von Kritikern gegenüber Konstruktivisten und Formalisten wie Barth, dass zuwenig auf die historische und kulturelle Verfasstheit eingegangen werde, womit der Eindruck entstehe Kollektive und Identitäten seien willkürlich herstellbar und deshalb potentiell beliebig[21], halte ich deshalb nicht für stichhaltig[22]. Barth selbst argumentiert in diesem Zusammenhang:

> „The cultural features that signal the boundary may change, and the cultural characteristics of the members may likewise be transformed, indeed even the organizational form of the group may change – yet the fact of continuing dichotomization between members and outsiders allows us to specify the nature of continuity, and investigate the changing cultural form and content. ... Socially relevant factors alone become diagnostic for membership, not the overt, ´objective´ differences which are generated by other factors. ... The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic *boundary* that defines a group, not the cultural stuff that it envolves“[23].

In jedem Fall vermeidet die formalistische Betrachtungsweise folgenschwere Fehler kulturalistischer Paradigmen. Barth entwickelte seinen Ansatz zudem in der Auseinandersetzung mit dem Kulturalismus. Er versuchte nicht die Isolation von „ethnischen“ Gruppen als deren konstitutives Element hervorzuheben, sondern die soziale Interaktion mit anderen sozialen Gruppen als bestimmendes Moment in den Mittelpunkt zu rücken. Kulturalistische Ansätze, die im wesentlichen vor Barth populär waren – M. Mead, R. Benedict und Clifford Geertz seien an dieser Stelle genannt –, jedoch in der Aktualität in anderer Form die wissenschaftliche Diskussion beeinflussen (über essentialistische, primordialistische und kommunitaristische Ansätze), gehen von der Kultur als wesentlichem identitätsstiftendem Element aus. Sie vermitteln vielfach den Eindruck, dass ethnische Gruppen ihre kulturelle und soziale Beschaffenheit in relativer Isolation ausbilden und homogene Einheiten darstellen[24]. Dieser kulturelle Determinismus führt, angewendet auf anthropologische Feldstudien, zu einer Verwechslung von kulturellen Merkmalen mit sozialen Einheiten, ein Problem, das Barth mit seinem Ansatz vermeidet. Er schafft somit die Grundlage für eine differenzierte Betrachtung von Gruppenprozessen. Die Einbeziehung der emischen, subjektiven Perspektive und Wahrnehmung der Mitglieder vermeidet eine Gleichsetzung von Identität, Kultur und religiöser und/oder ethnischer Gruppe. Kulturelle Merkmale werden mit den Inhalten bzw. Diskursen dieser sozialen Gruppen in Beziehung, aber nicht gleichgesetzt.

---

[20] An dieser Stelle muss zwischen dem Diskurs und der sozialen Praxis unterschieden werden. Dieser Punkt will zunächst einmal die diskursiven Inhalte betonen. Barth plädiert in einem späteren Aufsatz über methodische Fragen, für eine differenzierte Unterscheidung von Diskurs und sozialer Praxis, womit zum einen die subjektiven Binnenwelten der Akteure (Mikro- und Mesoebene) und die objektive Außenperspektive (Staat und gesellschaftliche Bedingungen) eingebunden werden sollen.

[21] Ähnliches lässt sich für konstruktivistische Ansätze aus der Geschlechterforschung wie beispielsweise bei Judith Butler beobachten (vgl. Butler, Judith (1990).

[22] Man muss diese Kritik (Einbezug des gesellschaftlichen Kontextes und in diesem Sinne primordialer Merkmale von Kulturen) im Kern ernstnehmen. Allerdings hat Barth in jüngster Zeit seinen ursprünglichen Ansatz genau auf diese Schwachstellen hin überprüft, ohne seinem ursprünglichen Ansatz untreu zu werden (vgl. Barth, Frederik (1996).

[23] Barth, Frederik (1969):14f.

[24] Der traditionelle Kulturbegriff von Herder, Malinowski u.a. hat wohl vieles dazu beigetragen, die Differenz zwar zwischen den Kulturen, aber eben nicht in einer Kultur zu suchen.

Ein weiterer Vorteil des *Ethnic-Boundary*-Konzepts liegt meines Erachtens darin begründet, dass Barth die Entstehung von sozialen Gruppen und die Mechanismen nicht an eine spezifische Gesellschaftskonstellation, wie beispielsweise vormodern, modern oder post-modern knüpft. Speziell an religiösen und/oder ethnisch organisierten Gruppen und Bewegungen lässt sich erkennen, dass diese zwar in einem gewissen Umfang von gesellschaftlichen Bedingungen determiniert werden, aber eben nicht ausschließlich.

Man kann Barth vorwerfen, dass er nicht differenziert genug Formen von Bindungen thematisiert, z.B. wie stark sie sein müssen (wie reflektiert) und welche Art von Wissen oder Bewusstsein (Fremd- und Selbstzuschreibungen) vorliegen muss, um für die Akteure zu relevanten Orientierungen und Handlungen zu werden. Allerdings gibt Barth eine Vielzahl von Hinweisen, wie sich auf unterschiedlichen Ebenen (Mikro- Meso- und Makroebenen) soziale Prozesse konkret untersuchen lassen. Es hat sich in der Durchführung dieser Studie gezeigt, dass die Hinweise von Barth – insbesondere die in jüngster Zeit vorgenommenen methodischen Ergänzungen – konkret genug sind, um im Feld existierende soziale Gruppen und Bewegungen zu analysieren und gleichzeitig im Rahmen der Auswertung genug Raum lassen, um die o.g. offenen Aspekte empirisch zu fassen. Dies gilt, wie bereits angedeutet, sowohl für ethnische als auch religiöse Faktoren im Rahmen sozialer Gruppenbildungsprozesse. Die Einbindung von Vergleichsgruppen von nicht religiös und/oder ethnisch organisierten Bevölkerungsgruppen bot darüber hinaus wertvolles Bezugsmaterial, um zu erklären, warum sich Teile der indigenen Bevölkerung in diesen Gruppen organisieren und andere nicht.

2.2 Zusammenfassung:

- Sowohl ethnische als auch religiöse Kollektive sind vorgestellte Gemeinschaften.
- Für ethnische und religiöse Kollektive gilt, dass sie unter bestimmten Umständen eine große Bedeutung für die personale und kollektive Identitätsbildung besitzen.
- Die Herstellung von Differenz in Form von Abgrenzung (Grenzkonstruktion) ist eine der wesentlichen Mechanismen, die ethnischen und religiösen Kollektiven zur Kontinuität verhilft. Das ist der Grund, warum sich die Diskurse unterschiedlicher Akteure in Dualismen und Gegensatzpaaren kategorisieren lassen (universalistisch – partikularistisch; ethnisch- national, kollektiv – individuell, traditionell – modern). Die Akteure sind also selbst an der Konstruktion dieser Kategorien beteiligt, um dadurch ihr Profil (ethnisch/religiös) stärker zu legitimieren und ihre Kollektividentität zu markieren.

3. Ethnische Diskurse

In den folgenden Abschnitten werden drei Argumentationsstränge vorgestellt, auf denen ethnische Diskurse bzw. Ethnizität im allgemeinen aufbauen. Der erste bezieht sich auf den Gegensatz von indigener und nicht indigener Bevölkerung. Ich beginne mit diesem Gegensatz, weil er sich aus der Geschichte ableitet, d.h. historisch begründet ist. An diese Darstellung knüpft die Debatte über kollektive versus individuelle Rechte an. Als letzten Punkt behandele ich Ethnizität als ein diskursives Konstrukt, dass Aspekte von Tradition, Moderne und indigener Kultur thematisiert.

3.1 Ethnizität und historische Differenz: Ladinos und Indigene oder die Bevölkerungs-struktur im guatemaltekischen Nationalstaat

Nationalstaatliche Strukturen und die lateinamerikanische Bevölkerungszusammensetzung sind für ein Verständnis von ethnischen Diskursen von grundsätzlicher Bedeutung. Wichtige

Fragen, die auf diesen Zusammenhang hindeuten, sind: Welche Rolle spielte die indigene Bevölkerung für die guatemaltekische Nationenbildung? Warum gibt es in Guatemala im Vergleich zu allen anderen lateinamerikanischen Ländern einen vergleichsweise sehr hohen Anteil an indigener Bevölkerung?[25] Was hat zum „Überleben" dieser kulturell-ethnischen Gruppen geführt, die die Nachfolger der großen Mayazivilisationen bilden? Oder anders formuliert: Warum identifizierten sich in Guatemala viel weniger Menschen mit dem Projekt der „Nationalstaatenbildung" als in anderen lateinamerikanischen Ländern, z.B. Mexiko?

Bis heute unterteilt man die lateinamerikanische Bevölkerung in der Regel in drei Hauptgruppen. Die Kriterien für diese Unterteilung haben vielfältige Ursachen, wobei neben historischen ideologische Aspekte eine wichtige Rolle spielen. Die Bezeichnungen für ethnisch und kulturell andersartige Gruppen sind: *Criollos* (Guatemalteken spanischer Herkunft), Mestizen[26] (Mischlinge auch Ladinos genannt) und Indigene (span. *Indígenas*)[27]. Vorgenommen wird diese Form der Einteilung von Wissenschaftlern, Nicht-Indigenen, Indigenen, Statistikern und von Akteuren indigener Bewegungen, also im Prinzip allen Mitgliedern der Gesellschaft. Das Aufeinandertreffen von Spaniern und Portugiesen mit den auf dem damaligen lateinamerikanischen Kontinent lebenden Völkern wird meist als Begründung für diese Einteilung herangezogen. Statistiker führen als Kriterium auch die Selbstdefinition der indigenen Bevölkerung an, d.h. wer sich selbst als indigen definiert, wird als solcher im offiziellen Zensus festgehalten[28].

Die drei genannten Gruppen bilden keine biologischen Kategorien. Fünf Jahrhunderte Kolonialzeit haben dazu beigetragen, dass es in erster Linie soziale, wirtschaftliche, kulturelle und ideologische Faktoren sind, die die Gruppen markieren. Auffallend ist, dass sich die Inhalte der Kategorien je nach Zeitgeist sowie politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen veränderten. Trotzdem kann man feststellen, dass mit der Nationalstaatenbildung, in der die *Criollos* eine Führungsrolle übernahmen[29], die genannten Kategorien weiter gefestigt wurden. In diesem Sinne legte die Kolonialzeit die Basis für die heutige soziale und ethnische Kategorisierung, wobei die kreolischen Eliten[30] des 19. Jahrhunderts lediglich neue Instrumentarien entwickelten und anwandten, um die Unterdrückung indigener Bevölkerungsteile fortzuschreiben. Die „indigene Frage" wurde dennoch von den Protagonisten des Unabhängigkeitsprozesses neu gestellt, denn die kreolischen, liberalen Akteure des 19. Jahrhunderts waren davon überzeugt, dass ohne eine Transformation der kolonialen Institutionen und der sogenannten „Rückständigkeit" der „Indios" eine einheitliche, nationale, guatemaltekische Identität nicht zu haben war. Ihr Ziel war deshalb die Assimilierung der indigenen Bevölkerung. Modernisierung, Fortschritt und Assimilierung der indigenen Bevölkerung in ein nationalstaatliches Gebilde wurde dabei

[25] Der indigene Bevölkerungsanteil liegt laut UNDP-Bericht von 1998 bei 41,7 Prozent (vgl. CEPAL / PNUD (1998):220). Diese Zahl baut auf offiziellen Statistiken auf (INE – *Insituto Nacional de Estadística*). Der indigene Bevölkerungsanteil wird von anderen Quellen meist auf etwa 60 Prozent geschätzt.

[26] Mestizen werden in Guatemala Ladinos genannt, wobei der spanische Ausdruck *Mestizos* einigen Autoren zufolge eine Anerkennung der indianischen Herkunft beinhaltet (vgl. Payeras, Mario (1997). Ladino ist in Guatemala die Bezeichnung für eine nicht indigene Person.

[27] Darüber hinaus ist die hier vorgenommene Kategorisierung auch die Basis für rassistische Ideologien, in der Indigene die unterste Kategorie repräsentieren.

[28] Die mit der Selbstdefinition verbundene Stigmatisierung ist vermutlich der Grund, warum in offiziellen Umfragen lediglich 41,7 Prozent an indigener Bevölkerung gezählt werden (vgl. CEPAL / PNUD (1998):ibidem).

[29] Vgl. Martínez Peláez, Severo (1985).

[30] Im deutschen wird *Criollo* mit Kreolin, Kreole oder kreolisch übersetzt.

gleichgesetzt[31]. Diese Position wird bis heute von einer Gruppe nicht indigener Intellektueller vertreten:

> „Non-Indian intellectuals .. , believe that as long as Indians retain their separate identity, Guatemala cannot achieve the status of a modern nation. For them a modern nation implies not only unity, but the eradiction of what they believe to be the very symbol of backwardness – a group of people still rooted in the traditions of a colonial past“[32].

Die indigene Bevölkerung wurde, um an das oben genannte Zitat anzuschließen, von der herrschenden *Criollo*-Elite des 19. Jahrhunderts als ein Relikt der Kolonialzeit wahrgenommen. Man hatte eine Vorstellung von Modernisierung und diese Vorstellungen oder Modelle eines normativen Universalismus fußten im wesentlichen auf historischen Entwicklungen in Europa und Nordamerika. Für auftretende Defizite und Probleme machte man die indigene Bevölkerung verantwortlich. Die indigene Bevölkerung war nach Ansicht der weißen, kreolischen Elite für eine fehlende Authentizität interner Modernisierungsprozesse verantwortlich, mit der Folge, dass Fortschritt und Modernisierung sich nicht einstellten[33]. Ziel war es deshalb zumindest aus einer normativen Perspektive, die indigene Bevölkerung in den Nationalstaat zu integrieren[34].

Der Begriff Universalismus macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass es um normative Vorstellungen und Geltungsansprüche einer kleinen Elite ging. In Guatemala setzte sich ein zum damaligen Zeitpunkt vorhandenes Demokratie- und Nationalverständnis durch, das nicht Produkt eines übergreifenden Konsenses zwischen den verschiedenen Ethnien war. Vielmehr versuchte die kreolische Elite eigene Vorstellungen, die man aus Europa und Nordamerika übernommen hatte, auf die guatemaltekische Gesellschaft bzw. Nation, zu übertragen. Dabei entstanden in Lateinamerika neue, ideologische Bezugsysteme, wie beispielsweise die *Indigenismo*-Theorien, die das Problem der Integration der indigenen Bevölkerung in die neu entstandenen Nationalstaaten aufnahmen und in Bereichen wie Literatur, Politik und Kunst ihren Niederschlag fanden[35]. *Indigenismo* ist aus dieser Sicht Teil nationalistischer Ideen und das Ergebnis von Versuchen, eine nationale und lateinamerikanische Identität auszubilden. *Indigenismo*-Theorien glichen nationalistischen und immer auch universalistischen Ideologien, die eine Identifikation und mithin Assimilierung forderten. Definiert wurde die nationale Identität dabei, wenngleich indirekt, im wesentlichen anhand von Merkmalen, die der mestizischen und weißen Kultur entsprachen[36].

Vor dem Hintergrund der in der Praxis durchgeführten politischen Maßnahmen bewirkten symbolische Integrationsdiskurse wie der *Indigenismo* und die Proklamation einer nationalen Identität wenig. Integration, Assimilierung oder die Bildung einer nationalen Identität, in der

---

[31] Diese Sichtweise taucht in veränderter Form auch in Europa auf und ist darüber hinaus nicht nur Bestandteil des liberalen Gedankenguts der damaligen Zeit. Auch im marxistischen Denken taucht das Argument auf, dass Modernisierung nur mit Hilfe der Integration von kleineren „nationalen“ Gruppen, wie beispielsweise den Basken oder den Walisern, in einen größeren Nationalstaat, mit dazugehöriger Aufgabe der eigenen Kultur zu realisieren sei (vgl. Kymlicka, Wim (1995):5f).

[32] Smith, Carol (1990):5.

[33] Vgl. Díaz Polanco, Héctor (1997): 4; Payeras, Mario (1997):43f.

[34] Das gesamte 19. Jahrhundert ist von dieser ambivalenten Position geprägt. Regierungsphasen der Liberalen, die versuchten im positivistischen Sinne neues Recht zu schaffen und die indigene Bevölkerung stärker zu integrieren (mit de facto schlechteren Bedingungen für die Konservierung indigener Kultur und Dorfgemeinschaften), wechselten sich ab mit konservativen Lagern (und de facto besseren Bedingungen für eine Kontinuität traditioneller indigener Gemeinschaften).

[35] Vgl. Rojas Mix, Miguel (1992): Los cien nombres de América. Eso que descrubrió Colón. Editorial Lumen. Barcelona.

[36] Spanisch wurde zur Amtssprache, der Katholizismus zur offiziellen Religion u.v.m..

alle Guatemalteken und Guatemaltekinnen mit gleichen Rechten und Pflichten ausgestattet werden sollten, war in Wirklichkeit ein halbherziges Projekt. In der Praxis setzte der Staat häufig mit brutalsten Methoden eine Politik durch, die versuchte, die indigene Bevölkerung soweit zu integrieren, dass sie als Arbeitsreserve für die Wirtschaft (in erster Linie die Plantagen) weiterhin zur Verfügung stand. Zwangsarbeitsmaßnahmen waren ein weiterer Teil repressiver staatlicher Vorgehensweisen, um sich die indigene Arbeitskraft zu sichern[37]. Der Begriff Integration verschleiert daher, wie man an konkreten wirtschaftlichen Interessen und Maßnahmen sehen kann, die tatsächliche Ausbeutung. Darüber hinaus hatte man die indigene Bevölkerung bereits zu Kolonialzeiten in das mit schlechten Böden ausgestattete Hochland abgedrängt, was zur Herausbildung der typisch guatemaltekischen Latifundien und Minifundienstruktur beitrug. Latifundien bezeichnen dabei den Großgrundbesitz an der Küste, an der die fruchtbarsten Böden zu finden sind. Minifundien sind kleine Parzellen, auf denen Agrarprodukte wie Mais und Bohnen angebaut werden, um die Versorgung mit Grundnahrungsmitteln in den Familien sicherzustellen. Da die auf den kleinen Parzellen erwirtschafteten, landwirtschaftlichen Produkte meist nicht ausreichen, ist ein Großteil der zumeist indigenen Hochlandbewohner gezwungen, das Einkommen der Familie über eine temporäre Arbeitsmigration aufzubessern. Während der Erntezeiten an der Küste findet man viele der Hochlanddörfer ausgestorben vor, da nicht selten ganze Familien und Dörfer sich an die Küste begeben. Es verwundert deshalb nicht, dass innerhalb der indigenen Bevölkerung Guatemalas eine nationale Identität kaum ausgeprägt ist. Man betrachtet sich in erster Linie als Teil des jeweiligen dörflichen Kontextes[38] und identifiziert sich kaum mit der nationalen Zugehörigkeit als Guatemalteke oder Guatemaltekin.

Die hier vorgestellten Merkmale sollen nicht den Eindruck erwecken, dass die gesamte indigene Hochlandbevölkerung unter den gleichen Bedingungen lebt und eine homogene Lebens- und Kulturform miteinander teilt. Letzteres ist ein Mythos und entspricht allein durch die 22 verschiedenen vorkolonialen Sprachen nicht der Realität. Auch ist es falsch anzunehmen, dass alle Hochlanddörfer und ihre Bewohner gleichermaßen von Armut, fehlendem Zugang zu Bildung, wirtschaftlicher Isolation und allgemein fehlender Infrastruktur (Gesundheitsversorgung u.v.m.) betroffen sind. Im Hochland gibt es reiche und arme Gemeinden und eine Vielzahl an kulturellen und sozialen Unterschieden. Das macht die Gleichsetzung der indigenen Bevölkerung mit der Kategorie der sozialen Klasse problematisch. Ein gemeinsames Merkmal ist jedoch, dass die indigene Bevölkerung ihre Selbständigkeit gegenüber dem guatemaltekischen Staat bis heute weitgehend erhalten konnte. Die Autonomie gegenüber kolonialen (einschließlich kirchlichen) und später staatlichen Instanzen konnten indigene Dorfgemeinschaften nicht zuletzt dadurch bewahren, indem sie eine Uminterpretation und Aneignung derjenigen Institutionen vornahmen, die ursprünglich ihrer Kontrolle dienen sollten. Eine Institution, die am deutlichsten diesen Wandel repräsentiert, bilden die *Cofradías* (religiösen Bruderschaften). Diese Institution organisiert innerhalb der katholischen Kirche die Heiligenverehrung. Bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts war diese Einrichtung in vielen Dörfern nicht nur eine religiöse Instanz

[37] Zwangsarbeitsmaßnahmen waren bis in die 20er Jahre des letzten Jahrhunderts Teil der offiziellen Gesetzgebung.

[38] Vgl. Smith, Carol (1990):3; Hawkins, John (1984):187; Watanabe, John M. (1992). Ähnlich wie Watanabe und Smith, konnte auch ich beobachten, dass die indigene Bevölkerung sich in erster Linie mit ihrem dörflichen oder regionalen Kontext identifiziert und erst in zweiter Linie mit ihrer Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe. Das Kriterium für die ethnische Gruppe bildet für dieses Beispiel die Sprache. Bindungen an den dörflichen Kontext sind dabei wesentlich höher zu bewerten als die Bindungen an eine sprachliche Region, wozu der Umstand beiträgt, dass dialektale Unterschiede innerhalb einer indigenen Sprache teilweise so stark ausgeprägt sind, dass Bewohner einer Region mit theoretisch der gleichen Sprache sich nicht verständigen können.

sondern sie regelte juristische Belange, repräsentierte das Dorf gegenüber staatlichen Akteuren u.v.m.[39].

Ausgrenzung und Isolierung der indigenen Bevölkerung durch die Spanier und später durch den von Ladinos dominierten Staat hat und das zeigt die Ambivalenz der gesamten Beziehungen zwischen kollektiven Akteuren, paradoxerweise zur Bewahrung von kulturellen Lebensweisen und Besonderheiten der indigenen Bevölkerung geführt. Historiker und andere Wissenschaftler sind sich inzwischen darüber einig, dass die mangelnde Integration und Isolation entscheidende Faktoren waren, die eine Konservierung kulturell indigener Lebensweisen wie Sprache, Kleidung und Religiosität bewirkten[40]. Insbesondere die geographische Isolation der indigenen Hochlandbevölkerung von spanischen Verwaltungszentren führte zur Bewahrung traditioneller Lebensweisen[41]. Kay B. Warren hat in ihrer in den 70er Jahren erstellten Studie „The Symbolism of Subordination" auf die Verknüpfung von Unterdrückungsmechanismen und traditionellen, kulturellen Dorfstrukturen hingewiesen[42]. Dabei weist Warren nach, wie die traditionellen Dorfstrukturen, insbesondere die *Cofradías*, auf der einen Seite der Kultur der indigenen Dorfbevölkerung zur Kontinuität verhalf und gleichzeitig die Unterdrückung durch die Ladinovorherrschaft fortsetzte.

Die katholische Kirche vertrat ähnlich wie der zunächst von Kreolen und später Ladinos geführte Staat einen universalistischen Diskurs, dessen Hintergrund neben religiösen Zielen ebenfalls wirtschaftliche Machtinteressen bildeten. Dennoch ging die liberale Elite und die katholische Kirche im 19. Jahrhundert kein hegemoniales Bündnis ein. Die Liberalen versuchten vielmehr die Kirche ihrer Macht zu berauben, in dem sie katholisches Eigentum enteignete und die Zivilehe einführte. Darüber hinaus lud der liberale Politiker Justo Rufino Barrios 1870 protestantische Missionare nach Guatemala ein, um mit Hilfe eines religiösen Pluralismus die Vorherrschaft des Katholizismus in Guatemala einzuschränken. Die katholische Kirche war während der gesamten Kolonialzeit an der Marginalisierung und Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung beteiligt, da die spanische Krone wirtschaftliche und politische Aufgaben an sie delegierte. Dies führte zur Einführung einer Siedlungspolitik, an der die katholische Kirche aktiv beteiligt war. Die Siedlungspolitik, die zwar nicht in allen Teilen Guatemalas erfolgreich war, ist ein weiteres Element, das erklärt, warum Ladinos und *Indígenas* bis heute größtenteils in getrennten sozialen, politischen sowie religiösen Räumen leben.

Die vorherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass nicht ausschließlich ein von nationalen Eliten geführter Diskurs und ein hegemoniales Interesse für die asymmetrischen Strukturen verantwortlich sind. Kulturelle Differenz und wirtschaftliche Asymmetrien sind also nicht allein für eine fehlende, nationale Identität verantwortlich, sondern ein kompliziertes Wechselverhältnis, in dem sowohl der Staat und die Kirche als auch die indigene Bevölkerung an einem Fortbestehen von Differenz ein Interesse hatten. Während die indigene Bevölkerung versuchte, in den Dörfern den Einfluss des Staates und seiner Agenten – einschließlich der Kirche – minimal zu halten, um die Autonomie der Dörfer zu erhalten, führte der Staat die Grenzziehung mit Hilfe ideologischer Stigmatisierung und wirtschaftlichen Zwangsmaßnahmen fort. Historische, wirtschaftliche, demographische, politische und kulturelle Faktoren waren für diese Grenzziehung konstitutiv.

---

[39] Vgl. Smith, Carol (1990):17.
[40] Vgl. die sehr gute Beschreibung von Van Oss über die Rolle der Kirche während der Kolonialzeit (vgl. Van Oss, Adrian (1986): Catholic Colonialism. A parish history of Guatemala. 1524-1821. Cambridge University Press. Cambridge).
[41] Vgl. Smith, Carol (1990).
[42] Warren, Kay B. (1989).

Zu Beginn dieses Abschnitts wurde die Frage gestellt, welche Rolle die indigene Bevölkerung im Rahmen der guatemaltekischen Nationenbildung spielte. Die genannten Schilderungen machen deutlich, dass die Antwort auf diese Frage nur lauten kann: Keine. Das Projekt der Bildung einer guatemaltekischen Nation wurde unter Federführung einer kleinen kreolischen Minderheit durchgeführt, die an einer Beteiligung indigener Bevölkerungsteile kein Interesse hatte. Sie sah in einer Einbindung von Indigenen eine konkrete Gefährdung von Modernisierung und Fortschritt. Folge dieser Politik war eine relative Isolierung der indigenen Bevölkerung, die für sie in kultureller Hinsicht eine Kontinuität ermöglichte.

Die liberale Periode des auslaufenden 19. Jahrhunderts bedeutete in ökonomischer Hinsicht zwar, im Vergleich zur Kolonialzeit, eine größere Integration der indigenen Bevölkerung in den Nationalstaat, da man versuchte, in ökonomischer Hinsicht von der indigenen Arbeitskraft zu profitieren. Letztlich kam dies aber einer faktischen Ausbeutung gleich, die darin gipfelte, dass man Indigene bis in die 30er Jahre des letzten Jahrhunderts zu Zwangsarbeitsmaßnahmen verpflichtete. In der Summe hat die nationalstaatliche Politik daher weder zu einem Integrations- noch zu einem Assimilationsprozess geführt.

Der ökonomische Faktor auf die Herausbildung ethnischer Identitäten, durch den Prozess der Nationalstaatenbildung wird auch von Carol Smith genannt. Sie stellt das Problem der ethnisch gespaltenen Gesellschaft in den Kontext der Debatte um unterschiedliche Klassen:

> „ .. class difference could not become as salient as ethnic difference because of the particular way in which class and ethnicity were intertwined: that is, because Indian and ladino smallholders (i.e., those in similar class positions) were spatially separated; because class differentiation among Indians remained extremely limited such that the agents of Indian oppression were mainly ladinos; because even oppressed ladinos could claim a higher social position than Indians; and because the real owners and rulers of Guatemala, the white Creole elite, became increasingly invisible as a distinct ladino class became their agents. .. Wheras the primary political division in the nineteenth century was between the white elite and the nonwhite masses (both Indian and ladino), the primary political division in the twentieth century came to be that between Indians and ladinos. The white/nonwhite division did not disappear; it simply became less apparent“[43].

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal den Aspekt der „historischen“ Isolation, in dem sich die indigene Bevölkerung lange Zeit befand, aufgreifen, weil er einen direkten Übergang zum nächsten Punkt schafft, in dem die Debatte der kollektiven versus individuellen Rechte dargestellt wird. Richard N. Adams weist auf die Bedeutung von Isolation für ethnische Identitätsprozesse hin, wenn er daran erinnert, dass:

> „ .. the aboriginal people of northwestern Guatemala also benefited from delayed Spanish conquest. It is only in recent decades that seroius entries have been made into the Darien.
> For isolated groups, ethnic identity is a relatively marginal concern. It becomes important when contact with other societies – ethnicities – poses some kind of threat to one´s identity or survival. Therefore, the expansion of, first, indigenous, then colonial, and, most recently, nationstates has constantly reduced the time and space between societies. Maintaining self-identity has emerged as a central problem as marginal peoples have been swept up by expanding state interestes and demo-economic pressures“[44].

[43] Smith, Carol (1990):89.
[44] Adams, Richard N. (1991):186f.

3.2 Ethnizität oder der Diskurs über kollektive versus individuelle Rechte der indigenen Bevölkerung

Die bisherigen Ausführungen erklären, warum nach Bildung des guatemaltekischen Nationalstaates ethnische Faktoren wie die Trennung in indigene und ladinische Bevölkerungsgruppen weiterhin Bestand hatten und sich sogar noch zusätzlich verstärkten. An diese historischen Ausführungen schließen in thematischer und, wenngleich nicht unmittelbar, auch in zeitlicher Hinsicht die Forderungen der Mayabewegung an, die die ethnische Problematik und mithin ethnische Differenz in den Mittelpunkt ihres Diskurses stellt. Während zuvor Universalismus als normatives Paradigma guatemaltekischer Eliten (zunächst Kreolen und dann Ladinos) dargestellt wurde, wird der Fokus nun auf den partikularen Normen- und Wertediskus indigener Akteure gelenkt.

Häufig befinden sich ethnische Diskurse in einem Gegensatz zu anderen Diskursen. Der Gegensatz ethnisch-national ist hierfür ein Beispiel. Der in diesem Abschnitt im Mittelpunkt stehende Gegensatz lässt sich mit Kollektiv- versus Individualrechten beschreiben. Zu den Individualrechten gehören in der Verfassung festgeschriebene Rechte, u.a. auch allgemeine Menschenrechte. Individualrechte sind Rechte, die jedem Staatsbürger unabhängig von der ethnischen Zugehörigkeit gewährt werden. Sie besitzen einen normativen Gültigkeitsanspruch, der auf den universalistischen Grundsätzen einer freien Rechtsordnung fußt. Indigene Akteure kritisieren an den verfassungsmäßig gewährten Rechten, dass sie nicht ausreichend kollektive Rechte der indigenen Bevölkerung berücksichtigen. Radikale, indigene Kritiker werfen ein, dass der Fokus der bestehenden Rechtsordnung auf Individualrechten die Marginalisierung der indigenen Bevölkerung weiter fortsetzt[45]. Diskurse über Individual- und Kollektivrechte finden darüber hinaus, wie nicht anders zu erwarten, eine Entsprechung in gesellschaftlichen Interessenbündnissen. Während Bauernvereinigungen, Menschenrechtsorganisationen, Gewerkschaften, die katholische Kirche als Institution, aber auch Guerillaverbände fast ausschließlich Individualrechte[46] (Menschenrechte, Arbeitsrechte, Schutz vor politischer Verfolgung u.v.m.) einfordern, versucht die Mayabewegung kollektive Rechte zu etablieren. Darin war sie bereits außerordentlich erfolgreich. So wurde das Teilabkommen über die Rechte der indigenen Völker von vielen als das fortschrittlichste und weitreichendste Abkommen der Friedensverträge gelobt[47].

Ein typisches Beispiel für ein eingefordertes Kollektivrecht ist die Sprache, da sie sowohl für individuelle Freiheit als auch für eine politische und ethnische Gemeinschaft zentral ist. In vielen Ländern ist daher die Sprachpolitik Teil ethnokultureller Konflikte. In Guatemala ist das Problem in einer zugespitzten Variante vorhanden, da es zweiundzwanzig unterschiedliche Sprachen gibt. In der Praxis ist es deshalb unmöglich, allen Sprachen den Status einer offiziellen Sprache zu gewähren, weil dies die vollständige Einführung eines mehrsprachigen Bildungssystems und die Ausstattung von allen Gerichten und Behörden mit entsprechend befähigten Dolmetschern bedeuten würde. Für eine solche Umstrukturierung sind aber weder die finanziellen Ressourcen noch ausgebildete indigene Kräfte vorhanden.

Das Beispiel der Sprache macht auch deutlich, wie sehr Würde und Selbstrespekt mit kollektiven Rechten verknüpft ist. Dort wo Sprache zu einem Stigma wird, weil sie die Zugehörigkeit zu einer diskriminierten Gruppe verkörpert, verkümmert sie und die Bereitschaft von Erwachsenen sie an die Kinder weiterzugeben, schwindet immer mehr. Wo

[45] Vgl. Kymlicka, Will (1995).
[46] An die geforderten Individualrechte schließt in der Regel ein Erklärungsmuster für bestehende Marginalisierungsprozesse an, das auf sozialer Ungleichheit und einem Klassenschema basiert.
[47] Vgl. Wünderlich, Volker (1999):239.

aber indigene Sprachen über entsprechende zweisprachige Bildungseinseinrichtungen öffentlich gefördert werden, wird dieser Prozess aufgehalten[48]. Positiv zu bewerten ist, dass in Guatemala in den letzten Jahren, zumindest was die größten Sprachgruppen betrifft (Mam, Quiché, Kaqchiquel), eine aktivere Sprachpolitik mit einem entsprechenden bilingualen Bildungseinrichtungsangebot durch- und umgesetzt worden ist.

In Guatemala ist ein allgemeines Merkmal ethnischer Diskurse, dass sie auf den beschriebenen kulturellen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ausgrenzungsmechanismen aufbauen und größere Partizipations- und Mitbestimmungsrechte für die indigene Bevölkerung fordern[49]. Kulturelle Differenz und politische sowie wirtschaftliche Machtasymmetrien werden herangezogen, um die Notwendigkeit einer neuen Normen- und Werteordnung zu begründen. Häufig werden diese neuen Normen- und Werteordnungen mit vermeintlich traditionellen Lebensweisen der indigenen Bevölkerung verknüpft.

Die Debatte um kollektive versus individuelle Rechte knüpft an eine Debatte allgemeinerer Art an, da sie unter anderem das Zustandekommen und die Basis nationalstaatlicher Rechtssysteme und damit die Legitimität von Demokratien in Frage stellt. Dabei ist zu beobachten, dass ähnliche oder gleiche Argumente nicht nur von indigenen Bewegungen vorgetragen werden; sie werden in anderen Ländern und in anderen Zusammenhängen auch geäußert, wenn es um Einwanderer geht. Es geht um die Frage, welche Rechte kulturelle Minderheiten über Mehrheiten ausüben und umgekehrt. Die Debatte ist zumindest in den Politikwissenschaften relativ neu und wurde Ende der 80er Jahre zum ersten Mal aufgeworfen. Besonders der Kommunitarismus und ihre bekanntesten Vertreter Michel Walzer und Charles Taylor[50] behandelten das Thema Ende der 80er Jahre im Bereich der politischen Philosophie. Am heftigsten diskutiert wird in der Diskussion nach wie vor, wo kulturelle und politische Grenzen verlaufen, welche Gruppen zu Trägern von kulturellen Rechten werden können und wer diese kulturellen Gruppen legitim vertreten darf[51]. Die Diskussion zeigt, wie aktuell das von Barth bereits Ende der 60er Jahre entwickelte *Ethnic-Boundary*-Konzept auch heute noch ist. Um eine Aussicht auf Erfolg zu haben, ist es für indigene Akteure mit einem ethnischen Diskurs wichtiger denn je, sich in Abgrenzung zum Nationalstaat zu definieren und ein eigenes kulturelles und ethnisches Profil zu zeigen. Darüber erhalten in einer immer stärker von Globalisierung und Interdependenzen geprägten Welt ethnische und kulturelle Authentizitätsbekundungen und damit verbundene Identitäts- und Legitimationsweisen einen zentralen Stellenwert.

So wie die theoretische Diskussion sich erst in den 80er Jahren entwickelte, erlangte in Lateinamerika Ethnizität als Prinzip zivilgesellschaftlicher „organisierter Differenz“ in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts in Form von Nichtregierungsorganisationen und indigenen Bewegungen eine gesellschaftliche Relevanz. Dabei gilt, dass in Lateinamerika indigene Bewegungen in den meisten Fällen keine separatistischen Forderungen stellen und sich den staatlichen Regeln des Zusammenlebens unterordnen. Forderungen nach autonomen

---

[48] Eigene Beobachtungen in Comitancillo, einem Hochlanddorf in der Provinz San Marcos. Dort sind zweisprachige Lehrer und Lehrerinnen vor einigen Jahren verstärkt in Grundschulen eingesetzt worden und es existiert eine Schule im Ort, die eine Ausbildung zum zweisprachigen Lehrer bzw. Lehrerin anbietet.

[49] Ethnische Forderungen sind zu einem Teil in den Friedensverträgen im Abkommen über die Rechte der indigenen Bevölkerung festgeschrieben. Sie sind das Ergebnis eines Aushandlungsprozesses zwischen staatlichen Instanzen (der Regierung), der Guerilla und indirekter Beteilung ziviler indigener Organisationen. Teilweise sind auch religiöse Forderungen Bestandteil der Revitalisierungs- bzw. Mayabewegung.

[50] Vgl. Taylor, Charles (1994).

[51] Vgl. Hamm, Brigitte (2003).

Gebieten und eine damit verbundene separatistische Praxis in Form von Befreiungsbewegungen gibt es in Guatemala nicht[52].

Ethnische Akteure knüpfen in der Regel an die Kolonialzeit und die Entstehung von Nationalstaaten an, weil im Zuge der Nationenbildung die Ausgrenzung dieser kollektiven Gruppen offensichtlich wird. Daneben beinhaltet „national“ in diesem Zusammenhang auch den vermeintlichen Versuch einer einzelnen ethnischen Gruppe eine rechtliche Grundlage für alle Staatsbürger zu schaffen. Diese umstrittene Grundlage ist an die Verfassung gebunden und fußt zunächst auf Individual- und nicht Kollektivrechten. Kritisiert wird somit nicht nur, dass die indigene Bevölkerung an der Ausarbeitung der demokratischen Basis nicht beteiligt war; die Kritik bezieht sich zudem auf einen Antagonismus, in dem sich nationale und ethnische Interessen, bzw. Individualrechte und Kollektivrechte scheinbar automatisch im Widerspruch befinden. Dabei ist nicht immer klar, ob es indigenen Akteuren ausschließlich um eine Erweiterung der Rechtsordnung geht (kollektive Landrechte, Sprache, Forderungen nach einer autonomen Religionsausübung) oder auch um eine neue Bewertung von Straftatbeständen und damit einhergehend einer Höherbewertung von kollektiven vor individuellen Rechten. Häufig unbeachtet bleibt, dass es weltweit kaum einen Nationalstaat gibt, bei dessen Gründung ethnische Gruppen nicht übergangen und ausgegrenzt wurden. Einigkeit besteht darüber, dass es, wie im Fall der Sprache, eklatante Probleme bei der Ausübung individueller Rechte gibt (z.B. Wahrnehmung des Rechtsschutzes), wenn kollektive Rechte nicht gewährt werden.

Im Zusammenhang mit der politikwissenschaftlichen Diskussion um kollektive versus individuelle Rechte und Machtasymmetrien wird hier die Position vertreten, dass die Nationalstaatenbildung, kulturelle Differenzen sowie wirtschaftliche und politische Machtasymmetrien notwendige aber nicht hinreichende Momente für Entstehungsprozesse ethnischer Diskurse und indigener Bewegungen sind. Die Nationalstaatenbildung und als Vorläufer die spanische Kolonialzeit lieferten ohne Zweifel historische Bedingungen und Voraussetzungen, ohne die die Existenz heutiger indigener Bewegungen nicht verständlich wird. Mit dem ausschließlichen Rekurs auf die Nationalstaatenbildung und der Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung werden aber drei Aspekte nicht berücksichtigt:

Erstens warum die indigene Bevölkerung nicht schon früher sondern erst in den 80er und 90er Jahren als eigenständiger „ethnischer Akteur“ in der Öffentlichkeit erschien. Richard Adams, ein US-amerikanischer Anthropologe, prognostizierte bereits in den 50er Jahren einen Ladinisierungsprozess und damit die Auflösung der Mayakultur in der Ladinokultur[53]. In anderen anthropologischen Studien über Länder mit einem hohen Anteil an indigener Bevölkerung hatte man zu diesem Zeitpunkt rurale Landbevölkerung mit Bauern gleichgesetzt und kulturelle Besonderheiten (Sprache, Kleidung) für verschwunden erklärt[54]. Zwar erklärte im Fall Guatemalas ausschließlich Richard N. Adams die kulturelle Besonderheiten der indigenen Bevölkerung für obsolet (darüber hinaus hat er inzwischen seine Thesen revidiert); es bleibt aber die Frage bestehen, warum erst 150 Jahre nach der guatemaltekischen Unabhängigkeit ein Prozess indigener Emanzipation einsetzte. Problematisch ist deshalb an einer politikwissenschaftlichen Betrachtungsweise, bei der

[52] Historisch hat sich ein Großteil der guatemaltekischen Guerilla vielmehr an einem Klassenparadigma abgearbeitet, dass Ethnizität als ein Hindernis auf dem Weg zur erfolgreichen Revolution bewertete. Über die Rolle der Guerilla im Rahmen der Mayabewegung, vgl. Kapitel Mayabewegung und Mayaspiritualität.

[53] Adams argumentierte ähnlich wie Robert Redfield, indem er ein Kontinuum annimmt, an dessen einem Pol der „traditionelle Indigene“ und am anderen Ende der „ladinisierte Indio“ stehe.

[54] Dies gilt speziell für Kolumbien. Christian Gros zitiert in diesem Zusammenhang die Studie von Gerardo und Alicia Reichel-Dolmatoff über die kolumbianische Sierra Nevada aus dem Jahr 1961 (vgl. Gros, Christian (2000):60).

ausschließlich die Frage kollektiver versus individueller Rechte im Mittelpunkt steht – und in einem größeren Zusammenhang Marginalisierung und Ausgrenzung –, dass der Blick auf historische Prozesse verstellt wird, die wichtige Indikatoren für die Konjunktur und historische Dynamik liefern. Dazu zählen nicht zuletzt Interdependenzen zwischen unterschiedlichen Akteuren und internen sowie externen Einflüssen einer inzwischen global geführten Debatte.

Zweitens wird bei einer Fokussierung auf indigene Bewegungen und indigene Akteuren nicht deutlich, warum gerade der Teil der indigenen Bevölkerung, der tatsächlich zu den Marginalisierten und Ausgegrenzten zählt, nicht die Mehrheit dieser Bewegungen ausmacht. Die Mitglieder indigener Bewegungen vieler lateinamerikanischer Länder, unter ihnen Guatemala, repräsentieren eine indigene Elite[55]. Letzteres gilt nicht nur für die Führungskräfte, sondern für die gesamte Struktur dieser neuen sozialen Bewegungen. Es sind zu einem Großteil Akademiker, Lehrer, Rechtsanwälte, Berater und Mitarbeiter von internationalen und nationalen Entwicklungshilfeorganisationen und/oder Nichtregierungsorganisationen. Das bedeutet, dass es Modernisierungsgewinner und nicht Modernisierungsverlierer sind, die in diesen Bewegungen aktiv sind[56]. Ein Großteil der von Armut betroffenen Bevölkerung, die man als Modernisierungsverlierer bezeichnen kann, organisiert sich nicht in der Revitalisierungsbewegung.

Drittens entsteht der Eindruck, dass die der indigenen Bevölkerung in vielen Ländern Lateinamerikas inzwischen per Verfassung zugestandenen Rechte das Ergebnis eines Kampfes zivilgesellschaftlicher, indigener Akteure war[57], dass also Ethnizität ausschließlich Teil eines Forderungskatalogs ethnischer Akteure bzw. indigener Bewegungen ist. Zumindest in Guatemala ist aber die verfassungsrechtlich garantierte Anerkennung der indigenen Bevölkerung nicht auf zivilgesellschaftlichen Druck zurückzuführen, sondern neben anderen Faktoren, auf Bemühungen des Staates, nach einer langen Zeit der Gewalt und Repression seine Legitimität wiederherzustellen[58]. In diesem Fall nutzte der Staat Ethnizität zur

---

[55] Vgl. Gros, Christian (2001):10.

[56] Aus diesem Punkt leiten sich mehrere Aspekte ab: Erstens ist es unzutreffend, indigene Bewegungen als ein Produkt der „Krise der Moderne“ zu bezeichnen. Indigene Akteure sind zwar ein „Produkt“ der Moderne, aber ihre Akteure sind, da es sich meist um eine indigene Elite handelt, nicht von der Moderne „bedroht“. Sie erhielten vielmehr einen Zugang zu Bildung und Arbeitsplätzen durch die von modernen Gesellschaften geschaffenen Möglichkeiten. Zweitens ist das meines Erachtens eine der Ursachen dafür, dass indigene Akteure nicht zu gewalttätigen Mitteln greifen, sondern versuchen, über Reformen und andere gewaltfreie Wege ihre Ziele durchzusetzen. Kognitive Prozesse wie das Gefühl der Bedrohung sind in vielerlei Hinsicht ein Schlüssel, um Bewegungen zu verstehen, die sich durch gesellschaftliche Transformationsprozesse gebildet haben. Bedrohung spielt beispielsweise im Entstehungsprozess des nordamerikanischen, protestantischen Fundamentalismus eine wesentliche Rolle und auch in der Entstehung der konservativen, englischen Bewegung von Edmund Burke.

[57] Guatemala erhielt bereits am 31. Mai 1985 eine neue Verfassung. Die ersten offiziellen Wahlen nach Jahren blutigster Militärdiktatur fanden im Dezember und Januar 1986 statt. Formaljuristisch bedeutet dies, dass in Guatemala eine Verfassung Gültigkeit besitzt, die nicht von demokratisch gewählten Volksvertretern aufgestellt wurde. Trotzdem besitzen die Verfassungsväter bis heute als Intellektuelle eine hohe Anerkennung innerhalb aller zivilgesellschaftlicher Gruppen. Dies ist dem Umstand zu verdanken, dass es kaum hochrangige Militärs waren, welche federführende Funktionen in der Ausarbeitung übernahmen und eine Vielzahl an Grundrechten (Menschenrechte) und Kollektivrechten (Anerkennung und Schutz der Ethnien durch den Staat) Berücksichtigung fanden. Hinzufügen muss man, dass nach 1985 weitere weitreichende Zugeständnisse an Kollektivrechte indigener Bevölkerungsteile gemacht wurden. So wurde das für die indigene Bevölkerung bedeutsame Abkommen 169 der Internationalen Arbeitsorganisation der Vereinten Nationen ratifiziert, dass beispielsweise die Bundesrepublik Deutschland bislang nicht ratifiziert hat. Grundsätzliche verfassungsbezogene Referenden wie das im Mai 1998 scheiterten jedoch bislang aufgrund fehlender, gesellschaftlicher Bündnisse und eines schwer zu überschauenden Reformchaos.

[58] Man kann diesen Prozess unterschiedlich bewerten. Aus der heutigen Perspektive hat die Verfassung die Basis für die Schaffung einer Zivilgesellschaft gelegt. Zur damaligen Zeit hat die Verfassung die Möglichkeit für die

Verbesserung seines öffentlichen Erscheinungsbildes nach jahrelangem Machtmissbrauch. Infolge der staatlichen Nutzung des Ethnizitätsdiskurses wird dieser gleichzeitig zum kollektiven Akteur und zum Adressaten für indigene Akteure, denn diese müssen sich nun an der neuen Verfassung orientieren, um die entsprechenden kollektiven Rechte einklagen zu können. Der Staat ist in diesem Sinne aktiv an einer ethnischen Grenzziehung beteiligt, indem er Rechte und Pflichten, die die indigene Bevölkerung betreffen, gewährt oder einfordert. Andere kollektive Akteure, die in ihren Diskursen Ethnizität thematisieren und sich damit indirekt an einer ethnischen Grenzziehung beteiligen, sind internationale und nationale Nichtregierungsorganisationen, Weltbank, Internationaler Weltwährungsfond, Entwicklungshilfeorganisationen und Geberländer von Entwicklungshilfe. Letztere begründen ethnische Argumente nicht selten mit dem Schlagwort der nachhaltigen Entwicklung.

3.3 Ethnizität, Tradition und Moderne: Der Diskurs über die indigene Kultur

Ein dritter Diskussionsstrang, der sich aus der Debatte um Ethnizität ableitet, ist, mit der indigenen Kultur eng verknüpft. Dieser Diskussionsstrang setzt an die zu Beginn genannten Zuschreibungen kreolischer Akteure des 19. Jahrhunderts und ladinischer Akteure des 20. Jahrhunderts an. Ethnische Akteure statten sich oft selbst und die indigene Kultur mit Attributen wie vormodern und traditionell aus, um sich als Träger einer Kultur zu definieren, die es zu schützen und zu bewahren gilt.

Sie werden in ihrer Interpretation als Träger und Bewahrer traditioneller Kulturen nicht selten von Anthropologen und Ethnologen unterstützt. Einflussreiche Theorien über indigene Gemeinschaften versehen diese mit dem Terminus „traditionell“ im Sinne eines vormodernen oder primitiven Typus oder Stadium von Gesellschaft. Man entdeckt deshalb, wenn man den Diskurs indigener Bewegungen Lateinamerikas[59] mit anthropologischen Studien und Zuschreibungen „weißer“ Eliten aus dem 19. Jahrhundert vergleicht, eine Vielzahl an Parallelen. Diese Parallelen deuten darauf hin, dass die Gesellschaftstheorien den Mythos von der indigenen Kultur und einer pan-amerikanischen Identität wesentlich gestärkt haben. Fischer schreibt in diesem Zusammenhang:

---

ersten zivilen Wahlen eingeleitet und den rechtsstaatlichen Schutz erweitert. Die Verfassung markierte aber auch das langsame Ende des Guerillakampfes.
Aufschluss über die verfassungsgebenden Werte gibt bereits die erste Seite, in der Gott angerufen wird und die Familie als wichtigstes Fundament der spirituellen und moralischen Werte der Gesellschaft bezeichnet wird. Darauf folgt eine Betonung hinsichtlich der Bedeutung der Vorfahren und des kulturelles Erbes. Die Bedeutung der Menschenrechte wird abschließend betont. Die zweite und dritte Sektion widmet sich ausschließlich der Kultur. Hervorzuheben sind Artikel 58: „Kulturelle Identität: Wir erkennen an, dass Personen sowie Gemeinden ein Recht auf ihre kulturelle Identität, gemäß ihrer Werte, ihrer Sprache und ihrer Bräuche besitzen. Artikel 65: Die Bewahrung und Unterstützung der Kultur und ihrer Ausdrucksformen soll einem speziellen Organ obliegen, dass nur für diesen Zweck bestimmt ist und das mit einem gesonderten Budget versehen wird. Artikel 66: Schutz der ethnischen Gruppen: Guatemala besteht aus verschiedenen ethnischen Gruppen. Es sind überwiegend indigene Gruppen, Nachkommen der Mayas. Der Staat respektiert, unterstützt und erkennt ihre Lebensformen, ihre Bräuche, ihre Traditionen, ihre sozialen Organisationsformen, den Gebrauch von Trachten (sowohl bei Männern als auch bei Frauen), die Sprachen und die Dialekte an. Artikel 68: Land für indigene Gemeinden. Mit Hilfe von speziellen Programmen und einer adäquaten Legislatur stellt der Staat den indigenen Gemeinden staatliches Land für ihre Entwicklung zur Verfügung“.

[59] Bonfil Batalla hat die theoretische Diskussion und den Diskurs indigener Bewegungen auf lateinamerikanischer Ebene wesentlich geprägt (vgl. Bonfil Batalla (1981). Intellektuelle Vertreter der Mayabewegung in Guatemala, auf die sich die hier vorgestellte Argumentation stützt, sind der Ladino deutscher Abstammung Guzmán Böckler (speziell seine Publikation mit dem Franzosen J.L. Herbert) von 1970: Guatemala: Una interpretación histórico-social (vgl. auch Guzmán Böckler (1991): Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala sowie Demetrio Cojtí Cuxil (1991): Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya).

> „ .. there is a long-standing tendency in ethnography to view local systems as discrete clusters of structures that constitute a unique whole. Such perspectives need not negate outside influences on local culture, but in practice they often relegate external influences to a secondary status“[60].

Gesellschaftstheorien und anthropologische bzw. ethnologische Studien können daher indigenen Bewegungen Impulse geben, die diese für politisch weltanschauliche Zwecke nutzen können. Ähnlich wie bei religiösen Modellen können sie Antworten formulieren, wie soziale Ordnungen aussehen sollen. Darüber hinaus bietet ethnologisches und anthropologisches Material eine wertvolle Hilfestellung, wenn es darum geht, indigene Kulturen zu beschreiben und zu definieren. Dies erweist sich dann als wichtig, wenn es um kollektive politische Forderungen geht. Forderungen können nur gestellt werden, wenn der Nachweis von einer indigenen Gruppe erbracht wird, dass die kulturellen Eigenschaften ihrer Ethnie bedroht sind. Ethnische Akteure sind daher aufgrund spezifischer Rahmenbedingungen gezwungen, sich als kollektives Subjekt mit einer gemeinsamen kollektiven Identität und eigenen Normen und Wertvorstellung sowie einer genuin anderen Lebensart zu präsentieren. Dieser Nachweis muss außerdem an staatliche oder andere Stellen weitergegeben werden, wobei Ethnologen und Anthropologen häufig ein wichtiges Sprachrohr bilden. Zunächst einmal sollen an dieser Stelle die einflussreichsten „westlichen“ Theorien vorgestellt werden.

Robert Redfield[61] geht in seinem Konzept des „Folk-Urban-Continuum“ davon aus, dass sich soziale Wandlungsprozesse anhand eines Kontinuums beschreiben lassen, an dessen Anfang die dörfliche indigene Gemeinschaft (*Folk-Society*) steht und am anderen Ende die moderne Industriegesellschaft. Die *Folk-Society*, die nach Redfield der indigenen Gemeinschaft entspricht, ist analog zum bereits skizzierten vormodernen Gesellschaftstypus klein, isoliert, schriftlos sowie biologisch und sozial homogen[62]. Redfield, das machen diese Ausführungen deutlich, besitzt ein evolutionistisches Geschichtsverständnis, nach dem sich gesellschaftlicher Wandel sich linear in einem bestimmten Gestus vollzieht.

Ein weiteres Modell, das eine Vielzahl an Parallelen zu Beschreibungen eines vormodernen Gesellschaftstypus aufweist, bildet das von Eric Wolf entwickelte Konzept der „Closed Corporate Community“. Wie der Name bereits andeutet, betont Wolf in seinem Konzept die Isolation und Abgrenzung von (indigenen) Gemeinschaften gegenüber einer Außenwelt. Wolf stellt darüber hinaus, ähnlich wie in Theorien über vormoderne bzw. traditionelle Gesellschaftstypen, die religiöse Organisation von Gemeinschaften in den Mittelpunkt. Er betont, dass das dörfliche Leben wesentlich durch religiöse Strukturen geprägt ist. Dabei bezieht er sich auf das in Lateinamerika weitverbreitete System der zivil-religiösen Hierarchien (span. *Cofradías*, engl. *Civil-religious hierarchies*, dtsch. religiöse Bruderschaften). Die zivil-religiösen Hierarchien sind nach Wolf ein Mechanismus, der in den Dorfgemeinschaften akkumuliertes Kapital abbaut. Die Ausrichtung von Patronatsfesten und die mit der Mitgliedschaft und Positionen verbundenen Kosten werden von Personen übernommen, die über mehr Einkommen als die restliche Dorfgemeinschaft verfügen. Ihr höheres Einkommen wird durch die Ausgaben, die mit Position und Ausrichtung der Feste verknüpft sind, dem Rest der Dorfbevölkerung angeglichen.

Wolf hebt, im Gegensatz zu Redfield, die historische Dimension in der Herausbildung von Gemeindestrukturen hervor, wenn er die Isolation und Abgrenzung der indigenen

---

[60] Fischer, Edward F. (2001):6.

[61] Redfield, ein US-amerikanischer Anthropologe, der in Chicago lehrte, initiierte eine Forschungsreihe mit dem Ziel, indigene Dorfgemeinschaften in Mesoamerika anhand von längeren Feldforschungsaufenthalten zu untersuchen. Eine Vielzahl von Studien, von denen die meisten in Chiapas angesiedelt waren, gingen aus dieser Initiative hervor.

[62] Vgl. Redfield, Robert (1947):295ff.

Gemeinschaften als Schutzmechanismus interpretiert, den diese während der Kolonialzeit herausbildeten[63]. Dennoch enthält auch Wolf´s Verständnis indigener Gemeinschaften eine evolutionistische Grundannahme, wenn er „geschlossene“ Gemeinschaften mit indigenen Gemeinschaften gleichsetzt und diese von „offenen“ eher mestizisch oder ladinisch geprägten Gesellschaften unterscheidet. Der Wandel von der „geschlossenen“ zur „offenen“ Gemeinschaft vollzieht sich nach Wolf, durch eine stärkere Integration in regionale und überregionale Strukturen. Dazu trügen verstärkte Handelsbeziehungen bei, die Klassen- und Machtstrukturen stärker ausdifferenzieren.

Die genannten anthropologischen und soziologischen Aussagen über einen vormodernen oder traditionellen Gesellschaftstypus besitzen selbstverständlich einen Idealcharakter. In diesem Sinne sind ethnographische Studien, die allgemeingültige Aussagen und Modelle über die indigene Kultur aufstellen, auch essentialistische Theorien[64]. Für die bekanntesten Studien gilt dabei, dass sie in den 40er und 50er Jahren erstellt wurden und viele der kulturellen (Dorf-) Charakteristika in der empirischen Realität nicht mehr nachweisbar sind[65]. Trotzdem wird man in guatemaltekischen, indigenen Dorfgemeinschaften, je weiter man sich von urbanen Zentren entfernt, verstärkt traditionelle Elemente finden[66]. Auffallend ist, dass religiöse Bruderschaften und religiöse Praktiken – Mayazeremonien und andere Kulte wie z.B. Maximón – unbhängig vom Isolationsgrad der indigenen Dorfgemeinschaften existieren. Im Falle des Kultes um Maximón kann man beobachten, dass dieser besonders in Touristengebieten ausgeübt wird (Santiago Atitlán). Das Beispiel zeigt, dass Interdependenzen und ein Miteinander von modernen und sogenannten traditionellen Elementen innerhalb der guatemaltekischen Gesellschaft existiert. Darüber hinaus möchte ich auf gewisse anthropologische Konstanten hinweisen, die sich in allen Gesellschaften, besonders aber in den lateinamerikanischen finden lassen. Im religiösen Feld sind das der Glaube an Zauberer bzw. Schamanen, die Wirkung magischer Handlungen (Flüche, Schadenzauber, Schutzzauber), die Verwandlung in tierähnliche Wesen u.v.m.. Diese anthropologischen Konstanten werden, um die Besonderheit der Mayakultur hervorzuheben, häufig ausgeblendet.

Die folgende Liste zählt sowohl die bereits im Text genannten ethnologischen und anthropologischen Zuschreibungen auf, als auch die Argumente und Perspektiven indigener Akteure. Darüber hinaus werden die sich aus diesen Zuschreibungen ergebenden Wirkungen in der sozialen Praxis aufgelistet. Um dem empirischen Teil der Studie nicht all zu sehr vorzugreifen, beschränke ich mich auf die wichtigsten und am häufigsten genannten Diskussionspunkte.

---

[63] Silvia Brennwald hat in ihrer Studie diese Abgrenzungsmechanismen kolonialer, indigener Gemeinschaften und die Machtkämpfe um Kirche (räumlich sowie symbolisch), *Cofradías* und religiöse Praktiken eindrücklich beschrieben. Vgl. Brennwald, Silvia (2001): Die Kirche und der Maya-Katholizismus. Die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala 1750-1827 und 1945-1970. Franz Steiner Verlag. Stuttgart.

[64] Der Gebrauch dieses Terminus führt an dieser Stelle leider zwangsläufig zu Konnotationen, die den Anschein erwecken, dass in den Studien eine Eingrenzung der indigenen Kultur auf gewisse Merkmale vorgenommen wurde. Diese Kritik ist allerdings nicht immer gerechtfertigt.

[65] Frank Garbers zitiert Sol Tax in diesem Zusammenhang und bemerkt, dass auch Anthropologen vom Redfieldschen Modell nicht überzeugt waren: „Sol Tax (1953) konnte in einer der ersten intensiven Dorfstudien in Guatemala über Panajachel weder die Charakteristika einer isolierten Gemeinschaft noch Ausprägungen wie eine hohe soziale Integration, starke Gruppensolidarität etc. ausmachen“ (vgl. Garbers, Frank (2002):26).

[66] Vgl. hierzu Siebers, Hans (1999).

- Die beschriebenen anthropologischen Modelle sowie historische Dynamiken haben Vorstellungen von der Dualität der guatemaltekischen Gesellschaft in indigen und ladinisch (national) als antagonistische Typen gestärkt[67].
- Aus dieser Dualität heraus wird die indigene Kultur in Opposition zur „westlichen" Kultur gestellt. „Westlich" ist dabei gleichbedeutend mit der Ladinokultur und der Kultur der „Weißen". Die indigene Kultur zeichnet sich zusammengefasst durch ihre (kulturelle) Differenz aus. Es entsteht eine „Gegenkultur", die neue politische und zivilisatorische Modelle formuliert, die u.a. auf idealisierten Vorstellungen über die Vergangenheit aufbauen. Das Postulat einer Gegenkultur beinhaltet auch eine Kritik an der Moderne allgemein, am westlichen Zivilisationsmodell und damit verknüpft Rationalität, Technisierung, Globalisierung, Neoliberalismus (allgemein dem kapitalistischem System)[68]. Die genannten anthropologischen Modelle und Studien bestätigen diesen Dualismus von der Existenz einer indigenen (traditionellen, vormodernen) und einer ladinischen (mestizischen, weißen, nationalen) Kultur und können, unter gewissen Bedingungen, einer kulturellen Beweisführung dienen[69].
- Speziell das Modell von Eric Wolf lässt den Eindruck entstehen, dass die indigene Bevölkerung ihre kulturellen Eigenschaften in relativer Isolation entwickelt. Dabei entsteht ein Bild homogener, egalitärer, indigener Gemeinschaften gegenüber einer (feindlichen) Außenwelt. Die indigene Gemeinschaft erscheint, ähnlich wie es für die Vormoderne beschrieben wurde, als ein Kosmos, in der jedes Mitglied seinen Platz hat.
- Die sozialen Beziehungen in sogenannten primitiven Gesellschaften erscheinen als einfach strukturiert und werden komplexen Strukturen in modernen (z.B. urbanen) Gesellschaften gegenübergestellt.
- Es entsteht der Eindruck eines zeitlichen und kulturellen Kontinuums, in dem die indigene Bevölkerung der Gegenwart kulturelle Merkmale (Traditionen, religiöse Praktiken) bis heute bewahrt hat.
- Von der anthropologischen Beschreibung ist es nur ein kleiner Schritt zur Verbindung mit positiven oder negativen Werten. Die Moderne und sozialer Wandel erscheinen als Bedrohung. Moderne, Technik und Rationalität werden zu feindlichen Mächten, die gleichsam automatisch zum Identitätsverlust und zum Verlust von Gemeinschaft führen. Die Nivellierung des Kapitals mit Hilfe der religiösen Bruderschaften vermittelt den Eindruck, dass es sich bei indigenen Dorfgemeinschaften um einen herrschafts- und machtfreien Raum handelt, der sich von sogenannten modernen Gesellschaften radikal unterscheidet. Moderne Gesellschaften sind demzufolge charakterisiert durch Technisierung, Rationalisierung, soziale Konflikte und damit verbunden einer emotionalen und materiellen Armut, ökologischem Ungleichgewicht u.v.m.. Der abendländische Individualismus erweist sich dabei als weltanschaulicher Gegenpart eines indianischen Kommunitarismus, der nicht die unwiederholbare Leistung des Einzelnen, sondern die gegenseitige Angewiesenheit Aller auf den gemeinsamen Lebensvollzug in den Mittelpunkt rückt[70]. Es wird angestrebt, die harmonisch, egalitär und nicht hierarchisch postulierten Strukturen indigener Gesellschaften wiederherzustellen.

Während zusammengefasst eine positive Identifikation mit der Vormoderne in indigenen Bewegungen zu beobachten ist und man sich mit Hilfe dieser Identifikation vom sogenannten

---

[67] Dieses Herunterbrechen auf letztlich zwei kulturell sich gegenüberstehende Gruppen findet sich beispielsweise bei Demetrio Cojtí Cuxil (1991): Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya.

[68] Vgl. Demetrio Cojtí Cuxil (1991). Was die indigene Kultur und mithin Religion von anderen Kulturen unterscheidet, soll hier erst einmal nicht genauer bezeichnet werden. Dies ist Gegenstand des Kapitels Mayabewegung und Mayaspiritualität.

[69] Zitiert werden meist Arbeiten, die eine Verbindung ziehen zwischen vorkolonialen religiösen Praktiken und zeitgenössischen religiösen Praktiken. Dazu zählen häufig die Studien von Thompson, Eric S. (1970).

[70] Allebrandt, Raimund (1997):124.

„Westen“ oder der nationalen Kultur absetzt, bewertet die mestizische Bevölkerung die indigene Kultur zwar ebenfalls als vormodern, besetzt dieses Etikett aber mit vorurteilsbeladenen Inhalten. Indigene werden im negativen Sinne zu „primitiven“, „rückwärtsgerichteten“, „ungebildeten Wilden“, die eine fatalistische Weltsicht besitzen. Sich selbst bezeichnet die ladinische Bevölkerung, speziell die weiße Elite, dabei als „modern“. Diese Dialektik von Fremd- und Selbstzuschreibungen, die über kulturelle Inhalte ausgetragen wird, ist für ein Verständnis von indigenen Bewegungen wichtig. Anthropologische Theorien und Studien perpetuieren in diesem Zusammenhang soziale Bilder und tragen zur Stereotypenbildung bei.

Die oben skizzierten Inhalte über die Vormoderne und Moderne dürfen nicht missverstanden werden im Sinne eines in sich geschlossenen, kohärenten Systems von Überzeugungen. Die genannten Positionen kann man auf einer Skala anordnen, die von radikal differenzbetont (Rückkehr zur vorkolonialen Vergangenheit) bis universalistisch (Vereinigung von Mestizen und Mayas in einer gemeinsamen politischen Volksfront oder religiösen Bewegung) reichen. Darüber hinaus kann man einen strategischen Essentialismus ausmachen, insbesondere wenn es um kulturelle oder politische Aspekte im Diskurs der Mayabewegung geht. Ein Beispiel soll dies illustrieren: Demetrio Cojtí Cuxil wiederholt in seinen Texten über die politischen Rechte und Forderungen der Mayas immer wieder, dass es zwar eine kulturelle Differenz gibt, diese sich aber nicht an konkreten Inhalten festmachen lässt[71]. An anderer Stelle fordert er, wenn es um kulturelle Rechte der indigenen Mayabevölkerung geht, den Erhalt der religiösen Bruderschaften, weil sie traditionelles indigenes Gewohnheitsrecht verkörpern[72]. Wieder andere Mitglieder der Mayabewegung lehnen die *Cofradías* (religiösen Bruderschaften)[73] ab, weil sie die spanische Kolonialzeit symbolisieren, ein Erbe des Katholizismus sind und infolge der Symbiose aus Volksreligion und Katholizismus keinen authentischen Mayaglauben repräsentieren[74]. Sie rekurrieren auf die bereits genannte *Cosmovisión Maya*, ein abstraktes spirituelles Paradigma, das durchsetzt ist mit Verweisen auf das Popol Vuj, den Mayakalender sowie archäologische und vielfach esoterische Inhalte.

3.4 Zusammenfassung: Ethnizität, Versuch einer Definition

Im einzelnen setzt sich Ethnizität aus folgenden Elementen zusammen, wobei die Zusammenstellung keine Vollständigkeit beansprucht:

- **Diskursive Inhalte und Mechanismen**: Glaube an eine gemeinsame Abstammung / Ein symbolischer Bezugsrahmen, der auf einem mit positiv besetzten Partikularismen und Differenz ausgerichteten Normen- und Wertediskurs basiert. / Forderungen, die aus ungleichen gesellschaftlichen Bedingungen für Indigene abgeleitet werden (im wesentlichen der Diskurs um kollektive und individuelle Rechte und wer Träger dieser Rechte ist). / Eine ethnische Ideologie, wenn mit Hilfe des Diskurses subjektive Aussagen in objektive Aussagen verwandelt werden und komplexe soziale Tatbestände vereinfacht werden, die dann einem Kollektiv vermittelt werden und die Basis für gemeinsames Handeln bilden. / Ethnische Diskurse können fundamentalistische Elemente enthalten,

[71] Vgl. Cojtí Cuxil (1989), (1991), (1992), (1994), (1997).
[72] Vgl. Cojtí Cuxil (1997).
[73] *Cofradías* sind ein typischer Teil des Katholizismus. Sie organisieren die Heiligenverehrung in den Dörfern und Städten. Besonders die Heiligen, die den bzw. die jeweilige Schutzpatronin der Stadt oder des Dorfes symbolisieren und die damit verbundenen Patronatsfeste, Prozessionen u.v.m., werden von den religiösen Gemeinschaften organisiert.
[74] Vgl. Interview mit Nikolai Grube, 21. September 2000. Völkerkundliches Seminar, Universität Bonn.

wenn die eigene Position eine vollständige und exklusive Version der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Realität für sich beansprucht.

- **Sozialer Prozess**: In Anlehnung an Barth ist Ethnizität ein Prinzip sozialer Organisation kultureller Differenz, mit dem sich Individuen (individuelle Akteure), Gruppen, Institutionen, Organisationen und Bewegungen (kollektive Akteure) im sozialen Raum positionieren.

4. Religiöse Diskurse

Ethnizität und Religion weisen in einigen Punkten signifikante Gemeinsamkeiten auf. Diese betreffen in erster Linie universale und partikulare Geltungsansprüche kollektiver Akteure. Ähnlich wie Ethnizität beeinflusst auch Religion die Art und Weise, nach der sich gesellschaftliche Gruppen organisieren, und die Rolle von Fremd- und Selbstzuschreibungen. Mit der Aussage „ich bin protestantisch“ oder „ich bin katholisch“ ist die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe definiert und hat, zumindest in Guatemala, häufig eine ähnliche stigmatisierende Wirkung[75] wie „ich bin indigen“ oder „ich bin nicht indigen“. Dabei ist der Diskurs der religiösen Bewegungen von der sozialen Wirkung zu unterscheiden, denn ob die von den Akteuren festgeschriebenen Normen- und Wertvorstellungen außerhalb der jeweiligen religiösen Gemeinschaft auf Zustimmung oder Ablehnung treffen, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab. In den nun folgenden Abschnitten werden religiöse Diskurse mit Blick auf universale und partikulare Geltungsansprüche vorgestellt.

4.1 Religion und Universalismus: Die katholische Kirche und die Pfingstbewegung

Die Verbindung zwischen Universalismus und Katholizismus zeigt sich bereits im Ursprung des Wortes „katholisch“. Es stammt aus dem Griechischen „katholikos“ und bedeutet universell[76]. Universell bezieht sich dabei auf den Anspruch des Katholizismus, eine von den Aposteln übernommene, kontinuierliche Tradition des Glaubens und der Praxis zu verkörpern[77]. Diese postulierte Homogenität ist zwar keine historische Tatsache, jedoch hat der repräsentative Anspruch auf diese Vorrangstellung besonders in Lateinamerika, wo die katholische Kirche mit Beginn der spanischen Eroberung bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein nicht nur religiöse sondern ebenfalls politische (und bis ins 19. Jahrhundert hinein wirtschaftliche) Funktionen wahrnahm, das Profil der Kirche wesentlich geprägt. Zu beachten ist dabei, dass die katholische Kirche aufgrund eines kaum existierenden, religiösen Pluralismus bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein, häufig das einzige religiöse Angebot darstellte. Dies ist angesichts der lateinamerikanischen und nicht nur indigenen Mentalität, die sich durch eine tiefe Religiosität auszeichnet, ein wichtiger Faktor. In einer ethnisch-nationalen Terminologie ausgedrückt, beinhaltet der Anspruch auf ein religiöses Monopol zudem, dass die katholische Kirche sich als legitime, religiöse Vertreterin aller Guatemalteken, unabhängig ihrer ethnischen Zugehörigkeit betrachtet.

Die religiöse Monopolstellung der katholischen Kirche geriet in den letzten Jahren zunehmend ins Wanken, da sie mit einem religiösen Pluralismus nicht ausschließlich christlicher Prägung konfrontiert wurde. Dazu gehört eine wachsende Gruppe an katholischen und nicht-katholischen Indigenen, die versuchen über die Mayaspiritualität ihre ethnische

[75] Über die gesellschaftliche Diskriminierung, der Protestanten ausgesetzt sind, vgl. Steigenga, Tim (1999). Über Evangelisierung und religiöse Freiheit in Lateinamerika allgemein, vgl. Sigmund, Paul E. (1999).
[76] Vgl. Bowker, John (1999):536.
[77] Vgl. Bowker, John (1999):ibidem.

Zugehörigkeit zu definieren. Diese neue Form einer religiösen Konkurrenz unterscheidet sich in einigen wesentlichen Punkten vom religiösen Wettbewerb und Pluralismus der vergangenen Jahrzehnte. Dieser war in erster Linie von Auseinandersetzungen zwischen protestantischen und katholischen Kirchenvertretern und Laien geprägt.

Gegenüber dem Protestantismus, der im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts in Guatemala Einzug hielt und bis in die 50er Jahre keinen besonderen Einfluss hatte, führte die katholische Kirche bislang das Argument ins Feld, dass dieser keine Wurzeln auf dem lateinamerikanischen Kontinent habe. Befreiungstheologen und andere kirchliche Vertreter wiesen darüber hinaus auf die Charakteristiken des lateinamerikanischen Protestantismus hin, der überwiegend pfingstlicher Prägung ist. Sie bewerteten die ostentative Religiosität und die Missionsbestrebungen dieser Kirchen als ein politisches Phänomen und deuteten ihn nicht selten als einen Versuch US-amerikanischer Einflussnahme. Die Position der Kirche, rechtsmäßige religiöse Vertreterin der lateinamerikanischen Bevölkerung zu sein, muss in diesem Kontext auch vor dem Hintergrund der erst seit einer relativ kurzen Zeitspanne agierenden protestantischen Kirchen betrachtet werden. Die ersten protestantischen Kirchen wurden in der Zeit der liberalen Regierungsperiode von Justo Rufino Barrios um 1870 angeworben, um die Macht der katholischen Kirche einzuschränken. In der Öffentlichkeit wurden protestantische Akteure aber erst seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts wegen stark anwachsender Mitgliederzahlen sichtbar. Dem gegenüber hinterlässt der Katholizismus bereits seit über 500 Jahren seine Spuren in der Gesellschaft. Diese historische Tatsache setzt die Kirche nun ein, um ihre Verwurzelung mit der lateinamerikanischen, indigenen Kultur zu dokumentieren. Sie verweist dabei auf die schon lange existierende Vermischung von indigenen, präkolumbischen religiösen Praktiken mit dem Katholizismus. Bekannt wurde dieser indigen-katholische Synkretismus unter dem Namen Volkskatholizismus. Die katholische Kirche sieht sich deshalb nicht nur als eine Repräsentantin der lateinamerikanischen Katholiken; sie versteht sich zudem als ein wichtiges Element der lateinamerikanischen Identität.

Universalismus und Partikularismus kennzeichnen den religiösen Pluralismus daher in besonderer Weise und machen den Bezug zur ethnischen Thematik deutlich. Die katholische Kirche muss sich in ganz anderer Weise mit partikularistischen Formen und Forderungen ethnischer Akteure auseinandersetzen, als bislang mit den konkurrierenden protestantischen, neopfingstlichen und Pfingstkirchen, die genau wie die katholische Kirche eine christlich-universale Repräsentativität für sich beanspruchen. Die katholische Kirche kann ihren universalistischen Geltungsanspruch gegenüber partikularistischen Forderungen ethnischer oder indigener katholischer Akteure nicht einfordern, weil der universale Geltungsanspruch von ethnischen Akteuren abgelehnt wird. Darüber hinaus werden in Zeiten eines wachsenden Selbstbewusstseins indigener Katholiken neue Strategien und ein verändertes Profil erforderlich, welche die theologische und praktische Reflexion, über eine „indigene Theologie“ und einen „indigener Katholizismus“ berücksichtigt.

Anzeige aus der guatemaltekischen Tageszeitung Siglo 21, vom 8. Dezember 1990.

Defendamos nuestra Religión y nuestras Culturas Hispanoamericanas

El 6 de enero cuando elijas: Presidente y Vicepresidente de Guatemala

CATOLICO: CUMPLE CONFORME TU FE, TU COMPROMISO POLITICO, PIDIENDO A DIOS NO TRAICIONAR A TU DIOS Y A TU PATRIA

1 - Recuerda que tu fe es una Virtud Teologal dada por Dios y en estas elecciones puedes ayudar a que muchos la conserven o la pierdan.

2 - Hay fuerzas internacionales interesadas en hacer daño a nuestra Iglesia Católica. Que nos dividamos en pequeñas sectas con lo que Nuestro Mosaico de Culturas se terminan y nuestra religiosidad popular puede perderse.

3 - Nuestros Sacramentos que son 7, hay sectas que los reducen y algunas ya no tienen ninguno. Hay sectas que la Biblia la ponen a la par de los Libros Mormones como si fuera Palabra de Dios.

4 - Recuerda que con las Sectas Protestantes viene el dominio económico; financiero y la sojuzgación de nuestros Pueblos Latinoamericanos.

5 - Dos mancuernas nos propusieron primero Presidente y un Vicepresidente protestante; ¿Por qué? Esto ya no es sólo imperialismo económico sino religioso y cultural venido de EE.UU., conforme sus planes de dominio mundial.

6 - Las sectas dividen las familias; los pueblos y nuestra nación. Rompen la Unidad e Identidad Nacional; y cambian nuestras más bellas tradiciones como por ejemplo: la manera de celebrar la Navidad y la Semana Santa. Terminan con nuestras procesiones; y lo que es gravísimo con el Centro del Culto Católico: que es la Eucaristía; la Santa Misa.

7 - La Iglesia nuestra es Católica y Apostólica y las sectas no. Nuestra Iglesia Católica la fundó Jesucristo; las sectas los hombres; no son de origen divino, La Nuestra es de Púlpito y Altar. Las Sectas no tienen altar. No tienen Sagrario; ni devoción y amor a la madre de Jesús; ni a sus apóstoles, santos y ángeles como acostumbramos nosotros enseñados por nuestros padres y abuelos.

8 - Quieren imponernos internacionalmente para que los protestantes nos dominen desde el Gobierno. Nuestros 500 años de catolicismo arrancarlo del corazón del pueblo; con lo que ya no seremos guatemaltecos, sino de cultura anglosajona en vez de Hispanoamericanos.

9 - Por todo esto y mucho más, mucho cuidado con votar los cristianos católicos por Serrano y su vicepresidente que pertenecen a sectas de origen norteamericano.

10 - En estas votaciones del 6 de enero no se juegan una simple Presidencia: sino la fe y las culturas de nuestra patria, Guatemala.

José García Bauer
Diputado Decano

Comité "ALERTA"

Guatemala 8, Día de la Inmaculada Concepción, diciembre 1990.

Wir verteidigen unsere Religion und unsere Hispano-amerikanische Kultur

Am 6. Januar entscheidest Du, wer Präsident und Vizepräsident von Guatemala wird.

Katholik: Erfüll gemäß Deines Glaubens Deine politischen Verpflichtungen, bitte Gott, nicht Deinen Gott und Dein Vaterland zu verraten

1. Erinnere Dich daran, dass Dein Glaube eine theologische Pflicht ist, die Gott Dir auferlegt hat und Du in diesen Wahlen dafür sorgst, dass viele ihn bewahren oder verlieren.
2. Es gibt internationale Kräfte, die daran interessiert sind, unserer katholischen Kirche zu schaden. Dass wir uns aufspalten durch kleine Sekten, dass unser kulturelles Mosaik aufhört zu existieren und wir unsere Volksreligiosität verlieren.
3. Wir haben 7 Sakramente; es gibt Sekten, die diese reduzieren und einige besitzen überhaupt keine. Es gibt Sekten, die die Bibel an die gleiche Stelle setzen wie das Buch der Mormonen, so als wäre es das Wort Gottes.
4. Erinnere Dich daran, dass mit den protestantischen Sekten die ökonomische und finanzielle Herrschaft kommt und die Unterordnung der lateinamerikanischen Völker.
5. Zuerst setzte man uns einen protestantischen Präsidenten und dann einen protestantischen Vizepräsidenten vor. Warum? Das ist nicht nur ein wirtschaftlicher sondern auch ein religiöser und kultureller Imperialismus, der aus den USA kommt und ihren Plänen nach Weltherrschaft entspricht.
6. Die Sekten teilen die Familien und unsere Nation. Sie zerbrechen die Einheit und nationale Identität; sie verändern unsere schönsten Traditionen. Dazu zählen beispielsweise, die Art Weihnachten und Ostern zu feiern. Sie beenden unsere Prozessionen und, was am schwerwiegendsten ist, unsere katholischen Bräuche, die Eucharistie und die Heilige Messe
7. Unsere Kirche ist katholisch und apostolisch und die Sekten sind es nicht. Unsere Kirche wurde von Jesus Christus gegründet, die Sekten von den Menschen. Sie sind nicht göttlichen Ursprungs. Die Unsrige stammt von der Kanzel und dem Altar. Die Sekten besitzen keinen Altar. Sie besitzen keine Tabernakel, keine Frömmigkeit und Liebe zur Mutter Gottes, zu den Aposteln, Heiligen und Engeln, so wie wir sie von unseren Vätern und Großvätern erlernten.
8. Man will uns von internationaler Seite eine protestantische Regierung aufdrängen. Unsere 500 Jahre Katholizismus will man aus dem Herzen unseres Volkes reißen, aus dem was uns als Guatemalteken ausmacht, um eine angelsächsische Kultur anstelle der hispano-amerikanischen zu errichten.
9. Katholische Christen, seid wegen alldem vorsichtig, wenn ihr wählt, denn Serrano und sein Vizepräsident gehören Sekten nordamerikanischen Ursprungs an.
10. Während der Wahlen am 6. Januar steht nicht nur eine Präsidentschaft auf dem Spiel sondern unser Glaube und die Kultur unseres Vaterlandes Guatemala.

José García Bauer
Abgeordneter

Komitee „Wachsamkeit"
Guatemala, 8. Dezember 1990, Tag der unbefleckten Empfängnis

Pastoral Indígena

Der von der katholischen Kirche nach außen getragene Universalismus konkurriert nach innen mit einer Vielzahl an theologischen Strömungen, Bewegungen und Gremien. Die katholische Kirche ist daher alles andere als eine homogene Institution mit einheitlichen „universalen“ Normen- und Wertvorstellungen. Eine Institution, die den Widerspruch zum universalen Geltungsanspruch dokumentiert, ist die *Pastoral Indígena*. Sie widmet sich dem Thema der Wiederbelebung der indigenen Kultur und ist Teil einer Strömung, die sich die Inkulturation indigener Elemente und die Entwicklung einer indigenen katholischen Theologie (*Teología India*) zum Ziel gesetzt hat. In der *Pastoral Indígena* sind überwiegend einzelne indigene Laien sowie indigene und ausländische Priester aktiv. Um eine religiöse Basisbewegung im eigentlichen Sinne handelt es sich bei der *Pastoral Indígena* und ihren Inkulturationsbestrebungen daher nicht.

Widersprüche theoretischer Art, ergeben sich dabei insbesondere aus der Geschichte des Gremiums *Pastoral Indígena*, das von Akteuren gegründet und geführt wird, die der Befreiungstheologie nahe stehen. Die Befreiungstheologie, so kann man argumentieren, war in ihrer Zielsetzung, die lateinamerikanischen verarmten Massen (unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit) zu erreichen, weitaus universalistischer als traditionelle, auf die Sakramente ausgerichtete Praktiken des Klerus. Die Interpretation der Befreiungstheologie, die auf der Dependenztheorie und dem Marxismus aufbaut, sieht die Marginalisierung und Verarmung der Bevölkerung nicht als ein ethnisches Phänomen sondern als ein Problem der Klassen. Ein eigentlicher Paradigmenwechsel, der die indigene Kultur tatsächlich zur Basis einer neuen Theologie und kirchlichen katholischen Praxis macht, wird daher wesentlich erschwert.

Katholische Charismatische Erneuerung

In einer ganz anderen Weise zeigt sich der Gegensatz Universalismus und Partikularismus mit Blick auf die Charismatische Erneuerung. Die charismatische Bewegung ist, ebenso wie die katholische Kirche, eine Bewegung, die auf einer universalistischen Doktrin basiert. Sie geht mit ihrem universalistischen Geltungsanspruch jedoch viel weiter als die traditionelle Kirche, nicht nur weil sie einen starken missionarischen Ehrgeiz entwickelt hat, um alle Christen, unabhängig ethnischer oder konfessioneller Unterschiede zu erreichen. Die Doktrin der Charismatiker baut, ähnlich wie die der Pfingstler und im Gegensatz zur traditionellen katholischen Kirche, in weitaus stärkerem Maße auf biblische Inhalte und die Erlösungsfigur von Jesus Christus auf, wobei historische, synkretistische oder traditionelle Elemente keine Bedeutung haben. Sie betont, dass der christliche Glaube für die gesamte Menschheit Gültigkeit und Wahrheit besitzt. Sowohl bei den Charismatikern als auch bei den Pfingstlern, hat der Schwerpunkt auf der biblischen Lehre ein so starkes Gewicht, dass sie wörtlich ausgelegt wird. Hieraus ergibt sich speziell für den Klerus der katholischen Kirche ein Vermittlungs- und Akzeptanzproblem, denn in der katholischen Kirche spielen viele traditionelle Elemente eine Rolle, die sich biblisch nicht begründen lassen und aus der Tradition erwachsen sind. Aufgrund des Wahrheits- und Gültigkeitspostulates unter Berufung auf die Bibel beanspruchen Charismatiker und Pfingstler eine vollständige, exklusive und christlich-authentische Version der religiösen Realität, die sie in einen innerkirchlichen sowie einen Konflikt mit anderen gesellschaftlichen Akteuren bringt.

Die Pfingstkirchen

Die protestantischen Pfingst- und neopfingstlichen Kirchen unterscheiden sich in ihrer Doktrin nur wenig von der katholischen charismatischen Erneuerung. Im Unterschied zur katholischen Kirche können sie aber gegenüber der Mayabewegung ein weitaus klareres Profil zeigen, da sie, anders als die katholische Hierarchie, auf divergierende, innerkirchliche Strukturen keine Rücksicht nehmen müssen und ihren universalen Geltungsanspruch zumindest in ihrer Doktrin unwidersprochen vertreten können. Die ablehnende Haltung der protestantischen Pfingst- vor allem aber der neopfingstlichen Bewegung in Fragen der Mayaspiritualität, machte sie, in Kombination mit missionarischen Bestrebungen zu einem erklärten Gegner ethnischer Akteure. Allerdings wurde die Klarheit mit der neopfingstliche und Pfingstkirchen ihren universalen Geltungsanspruch vertreten, in einem Interview mit einer Mayaaktivistin begrüßt[78].

4.2 Religion und Partikularismen: Traditionelle und neue Formen der Mayaspiritualität

Die folgenden Punkte stellen die religiöse Perspektive der indigenen Mayabewegung in Guatemala stärker in den Mittelpunkt. Sie beziehen sich zunächst auf den Aspekt von Tradition und Moderne.

Die Mayabewegung bezeichnet die religiöse Einstellung und ihren Einfluss auf die Identität der Mayabevölkerung mit dem Begriff *Cosmovisión Maya* (Mayaweltanschauung). Die *Cosmovisión Maya* kann man als spirituelles Paradigma bezeichnen, das nach Aussage der Protagonisten der Mayabewegung das Handeln der indigenen Bevölkerung leitet. Das eigene Leben wird durch religiöse Elemente geordnet und erscheint als vorherbestimmt. Die *Cosmovisión Maya* wird dabei explizit in einen Gegensatz zu philosophischen Weltanschauungen „westlicher“ Herkunft gesetzt.

Die *Cosmovisión Maya* ist gemäß dem Diskurs der Mayabewegung bereits durch ihren Ursprung traditionell, denn ihre Wurzeln hat sie in einer vorkolonialen und vorindustriellen Agrargesellschaft. Der vorkoloniale Mayakalender, der heute in Teilen Guatemalas noch Verwendung findet[79], sowie Mythen wie das Popol Vuj bilden zentrale Bestandteile. Ein wichtigen Stellenwert nimmt in der *Cosmovisión Maya* auch das aus dem Mayakalender und archäologischen Studien abgeleitete Zeitempfinden ein, das als zyklisch beschrieben wird[80].

Die *Cosmovisión Maya* unterscheidet nicht zwischen einzelnen Ethnien indigenen Ursprungs. Vielmehr gilt sie als das, was Edward F. Fischer als „underlying cultural substrate“[81] bezeichnet. Partikularistisch ist der Diskurs der Mayabewegung dennoch und zwar in einer radikalen Form. Nicht Indigene besitzen danach keinen Zugang zur transzendentalen Welt der Mayas, da die Lebenserfahrung und Identität als Maya Voraussetzung für ein religiöses Verständnis dieser Kultur ist[82]. Die Mayabewegung gibt sich, obwohl überwiegend in der Hauptstadt und urbanen Zentren agierend, dem gemäß traditioneller und dem indigenen, ruralen Umfeld näher, als sie tatsächlich ist. Edward Fischer, der – wie bereits zitiert – von einer allgemeingültigen kulturellen Substanz der Mayakultur ausgeht, bemerkt daher an

[78] Vgl. Gespräch mit Virginia A., 10. Juni 2001, Guatemala-Stadt.
[79] Vgl. Rupflin, Walburga Alvarado (1995).
[80] Vgl. Gossen, Gary H. (1986), (1997), (1999); Tedlock, Dennis (1982).
[81] Fischer, Edward (2001):6.
[82] Vgl. Universidad Rafael Landívar (1998).

anderer Stelle, dass die Mayabewegung in vielerlei Hinsicht „a textbook example of an imaged community“ ist[83].

In Opposition zu existierenden, essentialistischen Hypothesen über eine von allen geteilte Mayakultur werden hier gegenteilige Hypothesen vertreten. Dazu zählt nicht nur die Ablehnung von essentialistischen bzw. kulturalistischen Positionen in der Wissenschaft. Die Mayabewegung sowie die von ihr vertretene Mayaspiritualität, so lautet die These, ist ein modernes Phänomen. Diese Prämisse unterscheidet sich sowohl vom Diskurs der Mayabewegung, als auch von einigen akademischen Thesen. Ein Beispiel soll dies illustrieren: Cristián Parker Gumucio argumentiert, dass die Spiritualität und Religiosität indigener Bewegungen Lateinamerikas direkt an religiöse Traditionen und Organisationsformen anschließen. Er spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „religious awakening“[84]. Seine Annahme halte ich für problematisch, da in dieser Studie davon ausgegangen wird, dass die Demonstration von Religiosität in der Mayabewegung in erster Linie ein politisches, kein religiöses Phänomen ist[85]. Darüber hinaus sind die einzelnen Organisationen, welche die Mayabewegung ausmachen, vorrangig in der Hauptstadt und einigen urbanen Zentren aktiv.

Zurück zum Aspekt der Religiosität: Die Religiosität der Mayabewegung, beispielsweise in Form von Mayazeremonien, die Nutzung des Popul Vuhs u.v.m., ist ein politisches Phänomen, weil sie dazu dient, kulturelle Differenz zu visualisieren. Dies steht im Gegensatz zur ursprünglichen Bedeutung von Religiosität. Ich verstehe traditionelle Religiosität als eine Art Raster, um das Leben zu ordnen und Transzendenzerlebnisse zu verstehen. Darüber hinaus wird Religiosität als Hilfsmittel interpretiert, um Lösungskonzepte für das alltägliche Leben zu finden. Traditionelle Religiosität und neue Formen der Mayaspiritualität werden deshalb in dieser Arbeit als verschiedene Phänomene gedeutet. Darüber hinaus sind auch inhaltliche Elemente, wie die Art der Ausführung religiöser Zeremonien, in der Mayabewegung und in dörflichen Kontexten zu unterscheiden.

Religiosität und der Kampf um eine Anerkennung kultureller Andersartigkeit müssen sich nicht grundsätzlich ausschließen. Besonders junge Aktivisten in der Mayabewegung bauen neue Formen der Mayaspiritualität in ihren Lebensalltag ein. Diese Formen der Religiosität sind aber in keiner Weise an traditionelle Organisationsformen gebunden. Häufig befinden sich traditionelle und neue religiöse Formen im Widerspruch. Neue religiöse Praktiken, so ist die These, entsprechen vielmehr sich wandelnden Lebenskonzepten einer im urbanen Milieu und von Individualisierung beeinflussten, jungen, indigenen Elite. Dies bestätigte auch Nikolai Grube, von der Universität Bonn, in einem Interview.

Für die jungen Mayas, so Grube, bedeute die traditionelle Religionsausübung nicht die Ausübung des Dienstes in den *Cofradías* sondern das Erlernen von Dingen wie dem 260tägigen Kalender, die Teilnahme an bestimmten Festen, Pilgerfahrten zu Bergschreinen oder heiligen Seen wie bei den Mam. Diese Form der Religionsausübung sei weniger hierarchisch strukturiert und erfordere nicht mehr große Opfer von den Personen. Es bedeute, dass jeder einen gleichberechtigten Zugang hat zur göttlichen Welt. Hier handele es sich um ganz neue Ausdrucksformen der indigenen Religiosität. Hieraus kann man ableiten, dass sich die Mayareligion in gewissem Sinne individualisiert hat, da es keine Institution mehr gibt, die die Gläubigen zusammenführt. Laut Grube werden bestimmte Rituale ad hoc durchgeführt,

[83] Fischer, Edward (2001):7.
[84] Parker Gumucio, Christian (2002):67f.
[85] Darüber hinaus ist im Falle Guatemalas die indigene Bewegung keine Massenbewegung. Zahlenmäßig kann man daher kaum von einer wirklichen Bewegung sprechen.

um das Schicksal der Tage anzurufen, Opfergaben darzubringen oder weil ein konkretes Problem der Auslöser für die Konsultation des Mayapriesters ist. Überhaupt spiele der Kalender eine ganz zentrale Rolle innerhalb dieser neuen Ausdrucksformen von Mayareligiosität. Heute sei es auch so, dass jeder potentiell Mayapriester oder Mayapriesterin werden könne, da das Alter keine Rolle mehr spiele. Diese Veränderungen ermöglichten einen Ausbruch aus den engen dörflichen Grenzen, wobei andere Tätigkeiten ausgeübt werden können, wie die eines Händlers oder *Transportistas*. Viele der jungen, intellektuellen Mayas hätten auch eine Ausbildung absolviert, seien auf die Schule gegangen und arbeiteten beispielsweise in der *educación bilingue*. Sie können und wollen ein Engagement in der *Cofradía* nicht mehr leisten, so Grube[86].

Gesellschaftstheorien: Tradition und Moderne

Eine Frage, die sich im Kontext mit bestehenden Gesellschaftstheorien über Religion stellt, ist, ob Pfingstkirchen, die Katholische Charismatische Erneuerung und die Mayabewegung sich Kategorien zuordnen lassen, die mit Begriffen wie Tradition und Moderne arbeiten. Bislang erklärte man die Erscheinung von neuen religiösen Bewegungen, zu der die Pfingstbewegung ebenso wie spirituelle Ableger indigener Bewegungen bislang gezählt wurden, mit Gesellschaftstheorien, die die Moderne als wichtigste Ursache bzw. Basis für das Vorhandensein dieser Bewegungen heranziehen. Erklärungsmuster sind unter anderem ein schneller gesellschaftlicher Wandel, ein Niedergang alteingesessener Religionen, zunehmende kulturelle Kontakte durch die Globalisierung, ein wachsendes Interesse für andere religiöse Traditionen (u.a. Buddhismus, sog. Naturreligionen), die Suche nach einer der modernen, industrialisierten Welt entsprechenden Spiritualität, die Probleme, die durch den Verlust oder Mangel an Gemeinschaft entstanden sind und die Entinstitutionalisierung von Identitäten[87].

Besonders betont wird in vielen Theorien ein Erklärungsansatz, der das Wachstum der Pfingstkirchen mit der rasanten Urbanisierung in Lateinamerika begründet. Die Motivation, diesen Kirchen beizutreten deutete man mit dem Umstand, dass die Mitglieder hauptsächlich migrierende Landarbeiter seien, für die diese Gemeinden eine Möglichkeit zur besseren Adaption an das städtische Leben darstellen[88]. Die dem dörflichen Kontext enthobenen Individuen suchten in den Pfingstkirchen eine neue Sicherheit und ein neues, gemeinschaftlich geprägtes Zuhause. Die universalistische Doktrin spielte insofern eine Rolle, dass diese Kirchen Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft und ethnischer Zugehörigkeit aufnehmen, solange sie bereit sind, sich den Prinzipien der Kirchen unterzuordnen.

Die o.g. theoretischen Erklärungsansätze lassen sich auf Guatemala zumindest im Fall der Pfingstkirchen nicht anwenden, da Pfingstkirchen hier kein urbanes Phänomen sind, d.h. an diesem Punkt besteht ein Widerspruch zwischen existierenden Theorien und der sozialen Realität. Es gibt zwar auch einige Pfingstkirchen in urbanen Milieus, die Zahl der ländlichen Gemeinden überwiegt jedoch bei weitem[89]. In diesem Zusammenhang halte ich die Frage für gerechtfertigt, ob es nicht vielmehr die Nachfrage nach einer traditionellen Religiosität ist, welche die indigene Bevölkerung zu Mitgliedern von Pfingstkirchen werden lässt. Es wäre zu überprüfen, ob nicht eine traditionelle Nachfrage nach Religiosität die Motivation für den Eintritt in eine solche Kirche bildet. Diese Interpretation setzt allerdings voraus, dass man den indigenen, ländlichen Raum, das westliche Hochland, mit der Existenz von traditionellem

[86] Vgl. Interview mit Nikolai Grube. 21. September 2000. Völkerkundliches Seminar, Universität Bonn.
[87] Vgl. Wilson, Bryan (1976); Bellah, R.N. (1976).
[88] Willems, Emilio (1967); Lalive d´Epinay, Christian (1968, 1969).
[89] Vgl. Gooren, Henry (2001):175.

Lebensraum gleichsetzt. Hierfür spricht vieles, wenn man Gemeinden analysiert, in denen indigene Sprachen und Lebensweisen gepflegt werden.

Eine zweite These, die in diesem Zusammenhang favorisiert wird, bezieht sich auf den Gegensatz zwischen einer universalistischer Doktrin, die sich aus dem Postulat „Vor Gott sind alle Menschen gleich“ ableitet und der sozialen Organisation von Pfingstkirchen. So hat sich gezeigt, dass speziell Pfingstkirchen und die Charismatische Erneuerung zwar einen universalistischen Diskurs verfolgen, jedoch in der Praxis eng entlang existierender ethnischer und kultureller Grenzen organisiert sind. Es ist zu vermuten, dass der Erfolg von Pfingstkirchen und der charismatischen Erneuerung sich auf den partikularen Organisationsformen gründet, in denen die Bevölkerung trotz universaler Geltungsansprüche der jeweiligen Kirchenhierarchien ihrer eigenen, traditionellen Religiosität Ausdruck verleihen kann.

In Bezug auf die Mayabewegung und ihre spirituellen Ausdrucksformen zeigt sich hingegen, dass hier in viel stärkerem Maße moderne Charakteristika zutreffen, mit denen man bislang neue religiöse Bewegungen beschrieb. Die Akteure bewegen sich vorrangig im urbanen Raum und ihr religiöses Handeln trägt starke Bezüge zu den individualisierten Lebensentwürfen einer jungen indigenen Elite.

5. Überlagerung der Diskurse: Einfluss von Ethnizität auf die religiöse Ordnung

Ein Vergleich der vorgestellten ethnischen und religiösen Diskurse zeigt, dass es eine Vielzahl von Überschneidungen gibt. Beginnend mit der Mayabewegung und ihrem ethnischen Diskurs zeigt sich, dass sie in ihren ethnischen Forderungen zwar partikularistisch ausgerichtet ist, ihre Vision orientiert sich jedoch an dem guatemaltekischen Nationalstaat und in einigen Fällen darüber hinaus. Die nationale Vision der Bewegung äußert sich nicht in separatistischen sondern in föderalistischen Forderungen[90]. Eine Reform des Nationalstaates soll eine stärkere Partizipation der indigenen Bevölkerung ermöglichen. Die Wortwahl einiger Akademiker bestätigt die nationalistischen Elemente im Diskurs. Carol gebraucht den Ausdruck „Maya-Nationalism; in den Texten der Mayabewegung selbst wird meist der Ausdruck „Volk“ (*pueblo*) gebraucht[91].

Ein weiteres, komplexeres Beispiel für sich überschneidende Diskurse beinhalten Zuschreibungen wie „traditionell“ und „modern“. Hier zeigt sich, dass die Diskurse unterschiedlicher Akteure über die jeweils andere Gruppe durchaus übereinstimmen, allerdings werden mit den jeweiligen Fremd- und Selbstzuschreibungen je nach Akteur unterschiedliche Zielsetzungen verfolgt. Ein Teil der „weißen“ und „mestizischen“ Elite vertritt beispielsweise bis heute das Argument, dass eine Integration der indigenen Bevölkerung in den Nationalstaat nur zu erreichen ist, wenn ihr ein Assimilationsprozess vorausgeht. Kulturelle Insignien gelten als ein Hindernis für eine Modernisierung und den Fortschritt des Landes. Die indigene Bevölkerung wird in dieser Sichtweise nicht nur zum Kollektiv der „ethnisch“ und „kulturell“ Andersartigen; sie ist auch eine in der Tradition verhaftete Gruppe, deren „Rückwärtsgerichtetheit“ die tatsächliche Etablierung einer modernen Nation verhindert. In einer Beziehung stimmt diese Version mit der Interpretation der indigenen Mayabewegung überein. Mayaaktivisten bestätigen die essentialistische

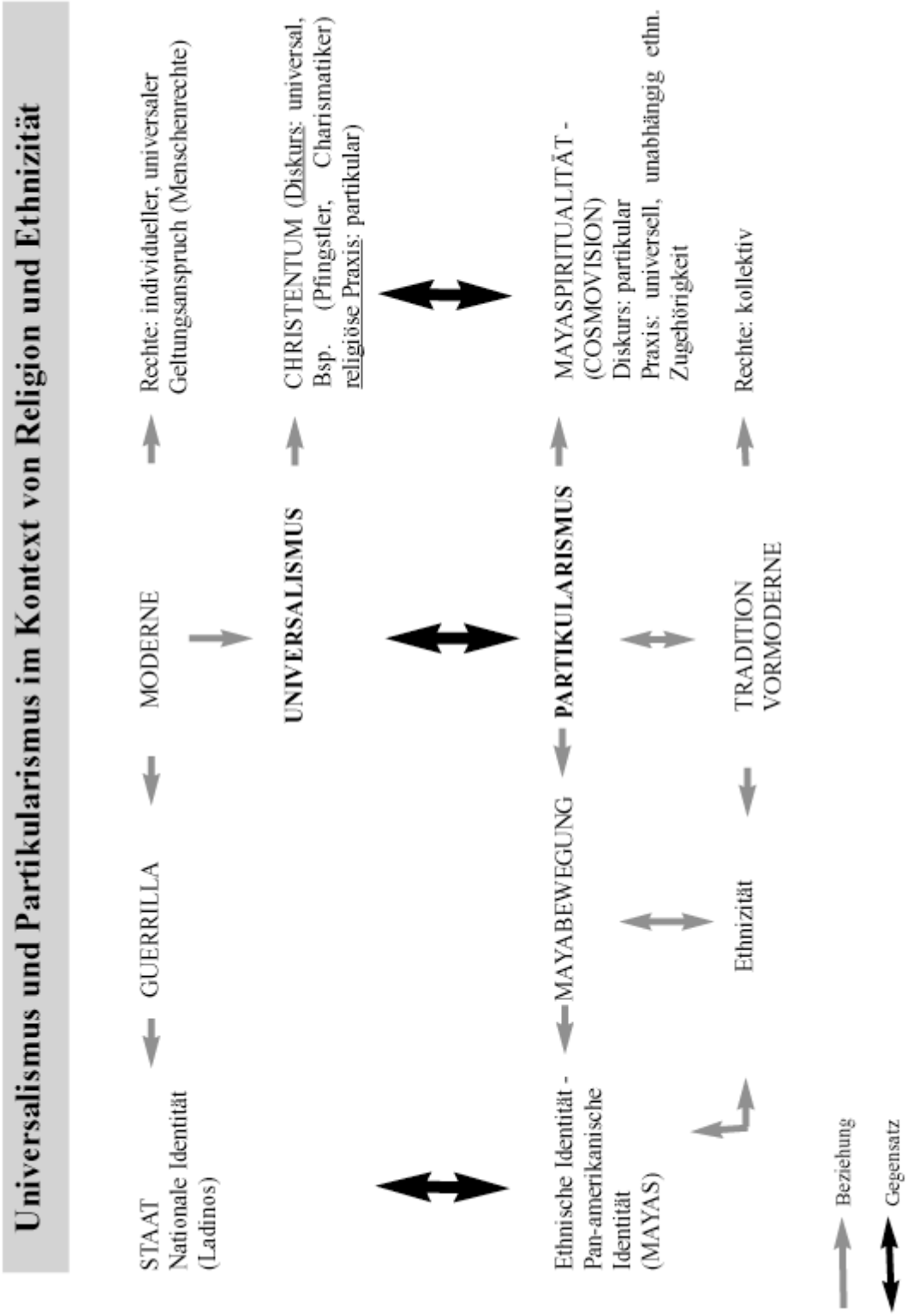
[90] Vgl. Cojtí Cuxil, Demetrio (1997):155.
[91] Carol Smith (1991) gebraucht die Bezeichnung Maya-Nationalismus, Edward F. Fischer *Pan-Maya Movement* (Fischer 1993, 1996). Richard Wilson verwendet den Begriff Maya Revitalisierungsbewegung (1993). Mitglieder und andere Sekundärquellen sprechen jedoch meist von der Mayabewegung, weshalb die Bezeichnung beibehalten wurde.

Perspektive und Zuschreibung, ein „Relikt“ der Vergangenheit zu sein. Anders jedoch als die staatliche Elite formuliert sie aus dieser Argumentation ein indigenes Selbstbewusstsein, das grundsätzlich neu ist in der Geschichte des Landes und Lateinamerikas. Die kulturelle Andersartigkeit wird aus Sicht der Mayabewegung zu einer Ressource. Aus ihr leitet sich die Forderung nach einer multikulturellen Gesellschaft ab, in der die eigene Andersartigkeit einen Platz hat. Darüber hinaus werden spezielle Forderungen wie die Anerkennung indigener religiöser Praktiken formuliert.

In diesem Zusammenhang wird hier die These vertreten, dass sowohl staatliche Eliten, die sich als Träger der Moderne bezeichnen, als auch die Mayabewegung, die sich gern traditioneller gibt, als sie tatsächlich ist, im eigentlichen Sinne Produkte der Moderne sind. Die staatlichen Eliten, weil sie sich als Agenten eines genuin modernen Prozesses des 19. Jahrhunderts verstehen: der Gründung und Verschmelzung der Idee von Staat und Nation. Die indigene Bewegung ist hingegen modern, weil erst die wachsende Integration in den Nationalstaat, die in den Friedensverhandlungen von 1996 gipfelte, ein Bewusstsein für die eigene Andersartigkeit ermöglichte.

Historisch gesehen wurde die Integration von indigenen, zivilgesellschaftlich aktiven Akteuren in den guatemaltekischen Nationalstaat wesentlich in den 70er Jahren beschleunigt. Immer mehr indigene Akteure organisierten sich zunächst in kirchlichen, befreiungstheologisch orientierten Gruppen und später in der Guerilla. Die indigene Bewegung entwickelte sich somit aus einer Aufstandsbewegung, die gerade das Gegenteil einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft erreichen wollte. So wurden indigene Akteure in der Guerilla erstmals in der Geschichte des Landes mit anderen Ethnien (sowohl Ladinos als auch Mayas unterschiedlicher ethnischer Herkunft) konfrontiert. In einem komplizierten Prozess ließ diese Begegnung mit anderen Ethnien sowie ideologischen Inhalten (Auflösung der ethnischen Unterschiede durch die Revolution) ein Bewusstsein für die kulturelle Andersartigkeit entstehen, der schließlich, auch infolge der Zuspitzung der militärischen Auseinandersetzungen, zu einem Ausschluss einiger indigener Akteure aus der Guerilla führte. Diese Konfrontation zwischen Akteuren, die auf der einen Seite an marxistische Utopien bzw. die Auflösung der Klassengesellschaft glauben und auf der anderen Seite eine kulturelle Autonomie fordern, prägt bis heute das Engagement zivilgesellschaftlicher Akteure unterschiedlichster Art (kirchlich, religiös, politisch und sozial).

In einer ganz anderen Weise muss man das Phänomen der in jüngster Zeit entstandenen Pfingstbewegung und katholisch charismatischen Erneuerung einordnen. Ein religiöser Universalismus eint diese Bewegungen, ähnlich wie der befreiungstheologische Diskurs in den 70er Jahren. Im Unterschied zur Mayabewegung ist aber die religiöse Organisation und die religiöse Praxis nicht national sondern lokal fokussiert. Während die Mayabewegung versucht, eine übergreifende Maya-Identität zu konstruieren, verläuft die Zugehörigkeit zu Pfingstgemeinden und charismatischen Gruppen entlang ethnischer Grenzen. Dies führt zur Entstehung von autonomen indigenen Räumen, in denen die indigene Bevölkerung zunehmend gesellschaftliche Freiräume erobert, die ihr in anderen Bereichen versagt bleibt.


Universalismus und Partikularismus im Kontext von Religion und Ethnizität
STAAT
Nationale Identität
(Ladinos)
GUERRILLA
MODERNE
Rechte: individueller, universaler
Geltungsanspruch (Menschenrechte)
UNIVERSALISMUS
CHRISTENTUM (Diskurs: universal,
Bsp. (Pfingstler, Charismatiker)
religiöse Praxis: partikular)
Ethnische Identität -
Pan-amerikanische
Identität
(MAYAS)
MAYABEWEGUNG
PARTIKULARISMUS
MAYASPIRITUALITÄT -
(COSMOVISION)
Diskurs: partikular
Praxis: universell, unabhängig ethn.
Zugehörigkeit
Ethnizität
TRADITION
VORMODERNE
Rechte: kollektiv
Beziehung
Gegensatz

Zweiter Teil

Die religiöse Ordnung: Katholizismus

„ ... jeder Priester, jeder Bischof, hat seine eigene Haltung ..."
Padre Cirilo

„Die katholische Kirche ist wie ein Garten. Also es gibt *Cursillistas*, Charismatiker, die vom Opus Dei, von der Katholischen Aktion, *Catecúmenos*, die von der Pastoral für die Jugend, der Pastoral für Sozialarbeit, viele Dinge, nicht wahr? Also man kann auswählen wie es einem gefällt".
Luis Kelex (KCE), Zeilen 373-378.

A. Katholizismus

1. Katholizismus in Guatemala

Die katholische Kirche erreichte Guatemala im Zuge der spanischen Eroberung durch Pedro de Alvarado im Jahr 1524. Die Macht der katholischen Kirche war während der Kolonialzeit an die Interessen der spanischen Krone und deren Prioritätensetzungen gebunden. Es lassen sich verschiedene Phasen ausmachen, in denen der Klerus eine starke oder weniger starke Präsenz zeigt[1]. Insgesamt jedoch hat sich über die gesamte Kolonialzeit aufgrund des kontinuierlichen Priestermangels nur ein geringer Einfluss auf die indigene Bevölkerung erhalten. Die Rückzugsgebiete der Mayas – vornehmlich das westliche Hochland – wurden vom Klerus kaum erreicht. Unabhängig von den administrativen und politischen Zentren konnten sich deshalb präkolumbische Glaubensformen und Traditionen der indigenen Bevölkerung erhalten.

Die liberalen Reformen, die etwa um 1830 einsetzten, markieren eine Phase, die mit einem außerordentlichen Bedeutungsverlust der katholischen Kirche einherging. Hierzu zählen die Einführung der Religionsfreiheit, die Zivilehe, die Enteignung von Kirchenbesitz (die Kirche war der größte Landinhaber zu dieser Zeit), teilweise auch die Ausweisung bestimmter Orden und das Verbot der Einmischung in die Politik durch die Säkularisierungsbestrebungen der Regierung. Im Zuge der Reformen kamen auch die ersten protestantischen Kirchen ins Land. Sie wurden vom liberalen Präsidenten Justo Rufino Barrios eingeladen, um ein Gegengewicht zur katholischen Kirche und zu konservativen Kräften innerhalb der Gesellschaft zu schaffen. In der damaligen Zeit verfügte die Kirche zunächst noch über einen sehr starken politischen Einfluss, der mit diesen Reformen jedoch erheblich beschnitten wurde. Die Basis für eine zunehmende religiöse Pluralisierung wurde somit schon im vorletzten Jahrhundert gelegt.

Die katholische Kirche veränderte sich trotzdem bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein nur unwesentlich. Dann setzten Bemühungen ein, den Einfluss in den ländlichen Gebieten durch Missionskampagnen auszuweiten. Dies geschah in erster Linie mit Hilfe der Katholischen Aktion[2]. Wesentlicher Bestandteil der kirchlichen Missionskampagne war die Einbindung von Laien in kirchliche Strukturen. Man bildete man Nichtgeistliche zu Katecheten aus, übergab ihnen pastorale Aufgaben und versuchte so, die katholische Kirche personell zu entlasten. Darüber hinaus sollten Kooperativenprogramme und später

[1] Vgl. Van Oss, Adrian (1986).
[2] Im weiteren Textverlauf wird zum Teil auch die spanische Bezeichnung *Acción Católica* (AC) oder die Abkürzung AC verwendet.

Entwicklungshilfeprojekte den Wirkungskreis vergrößern. Durch das Laienapostolat wurde innerhalb der traditionellen Hochlandgemeinden ein Konflikt entfacht, in dem sich die alten Dorfeliten und die modernisierungs- und reformorientierten Mitglieder der Katholischen Aktion gegenüberstanden.

Die Akteure der Katholischen Aktion, Priester und indigene Katecheten, radikalisierten die Inhalte und Ziele der Bewegung zunehmend. Besonders die neu ins Land gekommenen ausländischen Priester, beeinflusst von der extremen Armut und später der Theologie der Befreiung und dem II. Vatikanischen Konzil, setzten andere Akzente. Gegen Ende der 60er Jahre und besonders in den 70er Jahren wandelte sich der Schwerpunkt von einer paternalistisch ausgerichteten Entwicklungshilfepolitik zu einer pastoralen Arbeit, die einen bewusstseinfördernden Prozess innerhalb der indigenen Bevölkerung in Gang zu setzen suchte. Dies geschah zunächst in den indigenen Provinzen Quetzaltenango und Totonicapán; später weitete die Bewegung sich auf die Provinzen Huehuetenango, El Quiché, Sololá, und in Teilen des Hochlands von San Marcos aus[3].

Spätestens mit dem Erdbeben von 1976 verlor die katholische Kirche ihr Monopol. Evangelikale Kirchen aus den USA nutzten die Katastrophe, um sich mit Hilfe von Soforthilfeleistungen langfristig im Land zu etablieren. Da die am stärksten vom Erdbeben betroffenen Gebiete im Hochland, dem Hauptsiedlungsgebiet der indigenen Bevölkerung lagen, verzeichneten die evangelikalen Kirchen hier die größten Zuwachsraten. Das Erdbeben führte jedoch auch zu einer stärkeren Organisation der indigenen Bevölkerung, wobei die zuvor von der Katholischen Aktion angestoßenen Veränderungen in den indigenen Gemeinden eine besondere Rolle spielen sollten. Aufgrund der katastrophalen, institutionellen Infrastruktur waren öffentliche Einrichtungen wie das Militär nicht in der Lage, die Hilfe effizient und schnell weiterzuleiten. In vielen Orten organisierte die indigene Bevölkerung selbst die notwendigen Maßnahmen in direktem Kontakt mit ausländischen Einrichtungen. Die im Rahmen des Erdbebens gelegten Organisationsstrukturen hatten für die weitere Entwicklung besondere Auswirkungen.

Der zunehmende Zusammenschluss der indigenen Bevölkerung in Bauernkomitees (*ligas campesinas*), Kooperativen und Bibelgruppen, die mit Hilfe der Heiligen Schrift die eigene Situation von Armut und sozialer Ausgrenzung diskutierten, bedrohte den staatlichen Einfluss auf die indigene Gemeinden zunehmend. Es setzte eine Spirale von Repression und militärischer Gewalt ein. Auf die Repression des Militärs erfolgte ein Erstarken der Widerstandsbewegung, eine Entwicklung, die der Regierung und dem Militär weitere Argumente lieferte, um Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen zu rechtfertigen. Besonders die Jahre 1978 bis 1983 waren von einer extremen Gewalt gekennzeichnet, die die Bezeichnung Genozid rechtfertigt.

Die Repression hatte sowohl auf die katholische Kirche als auch auf evangelikale Kirchen Auswirkungen. Während die katholische Kirche zur Zielscheibe wurde, da sie aus Sicht der Militärs die Mitverantwortung für Entwicklungen Ende der 70er Jahre trug, waren viele evangelikale Kirchen, mit Blick auf steigende Mitgliederzahlen, die Gewinner. Die katholische Kirche wurde beschuldigt mit der Subversion zusammenzuarbeiten. Viele Priester waren gezwungen, ins Exil zu gehen. Die Diözese im Quiché musste in den Jahren 1982-1983 geschlossen werden, um das Leben der Katecheten und Priester nicht weiter zu gefährden. In den ländlichen Gebieten füllten häufig evangelikale Kirchen die hinterlassenen Lücken. Die

[3] Die Feldstudie hat allerdings gezeigt, dass es nicht, wie vielfach angenommen, nur ausländische Priester waren, die versuchten, Ziele und Aufgaben der Katholische Aktion im Hochland auszuweiten. Vereinzelt gehörten auch nationale Priester der Katholischen Aktion an.

von offizieller Seite vorgenommene Zuschreibung, dass Katholiken potentielle Anhänger der Guerilla seien, machte die Mitgliedschaft in einer evangelikalen Kirche für viele Katholiken mehr als attraktiv. Hinzu kommt, dass einer der für die Repression hauptverantwortlichen Präsidenten, General Efraín Ríos Montt, selbst einer evangelikalen Kirche *El Verbo* (dtsch. Das Wort) angehört.

Die Wahlen Ende 1985, Anfang 1986 markierten nicht nur für Gesellschaft sondern auch für die katholische Kirche eine Wende. Nach langer Zeit kam zum ersten Mal ein ziviler, demokratisch gewählter Präsident, Vinicio Cerezo Arévalo, an die Macht. Das Land öffnete sich langsam für einen Demokratisierungsprozess, in dem die katholische Kirche eine wichtige Rolle einnahm. Mit der Ernennung des Erzbischofs Próspero Penados del Barrio 1988 wird das neue Profil der katholischen Kirche immer stärker erkennbar. Von diesem Zeitpunkt an ist die Haltung der Kirche von einer aktiven Menschenrechtspolitik gekennzeichnet. Sie forderte die Aufarbeitung der Vergangenheit[4], nahm zu aktuellen Menschenrechtsverletzungen Stellung und verurteilte sie. Darüber hinaus übernahm die Kirche in ihren Verlautbarungen, nicht nur im Zusammenhang mit der Menschenrechtsproblematik, die Forderungen der Volksbewegung. Damit stärkte sie ihre Position in mehrfacher Hinsicht: Sie konnte nach Beendigung der schlimmsten Repression wieder als ziviler Akteur Präsenz zeigen, wobei sie sich an allen Diskussion beteiligte, die Themen zur Stärkung der Zivilgesellschaft betrafen. Sie setzte auch in unterschiedlichen Gremien Vermittler ein[5]. Im Jahr 1988-1989 wurde die Kirche beispielsweise zum Hauptorganisator des Nationalen Dialoges, einer Instanz, welche versuchte alle Sektoren der Gesellschaft an einer Diskussion über die Ursachen des Krieges und seinen Folgen zu beteiligen. Die katholische Kirche stärkte mit ihrer aktiven Menschenrechtpolitik und der Übernahme der Forderungen der Volksbewegung auch ihre Legitimität, da sie als Verteidigerin der Rechte der Bevölkerung auftrat und die ungerechten Strukturen im Land anklagte. Die engen Kontakte zur Volksbewegung, mit der die Kirche seit den 70er Jahren verbunden ist, spielten hierbei eine wesentliche Rolle. Die Volksbewegung mit ihren zahlreichen Organisationen (Gewerkschaften, Menschenrechts- und Landarbeiter-organisationen) war aus der katholischen Basisbewegung der 70er Jahre hervorgegangen. Ihre Mitglieder waren weiterhin, auch in den 80er und 90er Jahren, der politischen Verfolgung ausgesetzt. Zusammen mit der Volksbewegung bildete die katholische Kirche bis zur Beendigung der Friedensverhandlungen ein machtvolles Interessenbündnis, das als zivilgesellschaftliche Plattform Regierung und Militär mit Forderungen unter Druck setzen konnte[6]. Als wirksames Mittel hierfür erwiesen sich dabei nicht selten internationalen Kontakte. Die Arbeit der Kirche in ihren Bemühungen zur Aufarbeitung der Vergangenheit, der Menschenrechtsverletzungen und der sozialen Gerechtigkeit erhielt allerdings einen schweren Rückschlag, als im April 1998 der Vorsitzender der Wahrheitskommission der katholischen Kirche, Monseñor Juan Gerardi, kurz nach Vorstellung des Abschlussberichtes ermordet wurde.

---

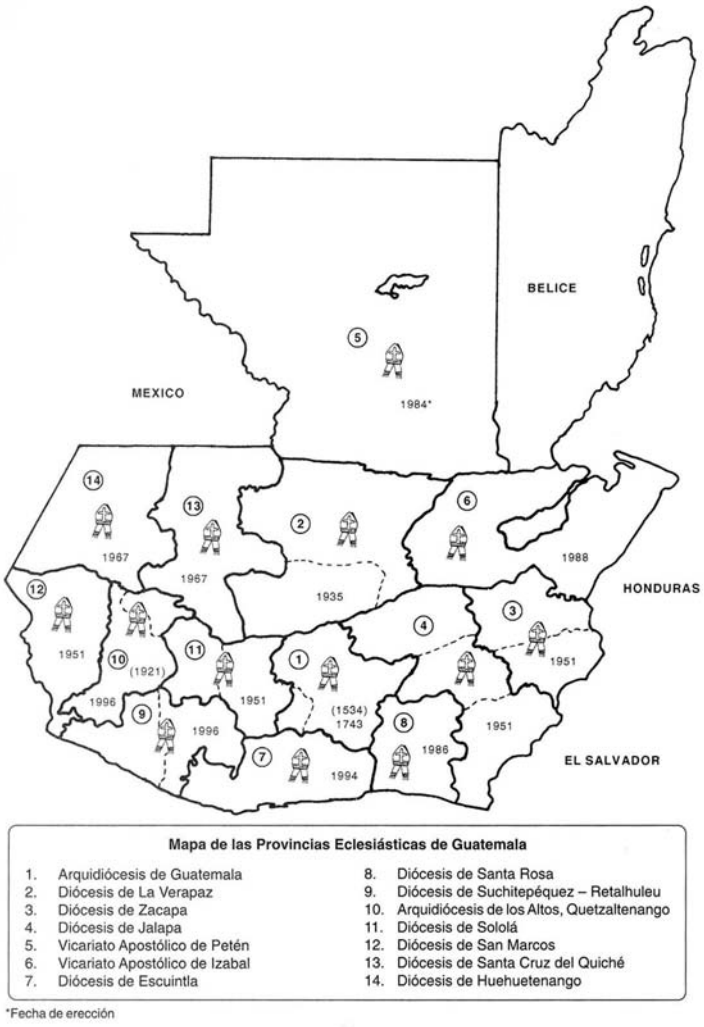
[4] 1990 wird offiziell das Menschenrechtsbüro der Katholischen Kirche gegründet (ODHA). Dieses Büro beginnt 1994 mit einem speziellen Team, die Arbeit der Wahrheitskommission der katholischen Kirche (REMHI) einzuleiten.

[5] Während der Friedensverhandlungen zur Beendigung des Bürgerkriegs war es ein katholischer Bischof, Monseñor Quezada Toruño, der zwischen der Guerilla, der Regierung, den Militärs und der Zivilgesellschaft vermittelte. Er trat jedoch kurz vor Verhandlungsende Anfang 1996 von seinem Posten zurück (vgl. Bendaña Perdomo, Ricardo (2001):278). Die Friedensverhandlungen endeten im Dezember 1996 mit der Unterzeichung des letzten Abkommens.

[6] Wobei man dies meines Erachtens nicht überbewerten sollte. Susan Jonas spricht von einer Interessenkonvergenz und hält diesen Begriff für adäquater als Bündnis bzw. Koalition (vgl. Jonas, Susan (1991):187).

Das Thema der Revitalisierung und Ethnizität der indigenen Kultur war zwar, wie der letzte Abschnitt bereits dokumentiert, nicht eines der Hauptthemen der Kirche in der Zeit von 1986 bis 1996, dennoch erhielt dies ein besonderes Gewicht im Rahmen der 500 Jahrefeier zur Kolonialisierung des lateinamerikanischen Kontinents. Mit dem im gleichen Jahr veröffentlichten Bischofsbrief „500 Jahre Aussaat des Evangeliums“ nahm sich die Kirche selber in die Pflicht und versprach traditionelle Werte aus der Mayakultur in der pastoralen Praxis, speziell über die *Pastoral Indígena*, stärker einzubinden. Diese Instanz sollte sich speziell der Förderung der indigenen Kultur innerhalb der Kirche widmen und darüber hinaus sogar eine authentische katholische Kirche ermöglichen. Die Abschnitte über die *Pastoral Indígena* versuchen zu klären, inwieweit dieser Anspruch in die Realität umgesetzt wurde. Außerdem soll die Präsenz und der Einfluss der indigenen Bevölkerung in anderen Gremien, Strömungen und Organisationen dargestellt werden, weshalb zunächst einmal die Struktur und Organisation der guatemaltekischen katholischen Kirche näher erläutert wird. Die Beschreibung historischer Entwicklungen lässt sich hierbei nicht immer vermeiden, da die aktuelle Situation des guatemaltekischen Katholizismus mit Blick auf die indigene Bevölkerung, immer noch in großem Maße durch die Vergangenheit geprägt ist.

Abbildung: Karte mit den einzelnen Bistümern. Jahreszahl gibt Zeitpunkt der Gründung an. Quelle CEG (1997):XV.



1.1 Struktur und Organisation der katholischen Kirche

Nach SEPAL, einem protestantischen Forschungsinstitut, beträgt der Anteil an Katholiken 57,6 Prozent[7]. Die größte Gruppe der Gläubigen praktiziert den Volkskatholizismus. Hierzu zählt die Heiligenverehrung, die Prozessionen, die Mitgliedschaft in *Cofradías* (religiösen Bruderschaften) sowie religiöse Bräuche, die in Guatemala als *Costumbre* bezeichnet werden. Sie umfassen unter anderem die Integration des Schamanismus und des Spiritismus in den katholischen Volksglauben und in diesem Zusammenhang den Ahnenkult sowie die Ausübung von Mayazeremonien. Daneben gibt es den traditionellen Katholizismus, der stärker an die Hierarchie der katholischen Kirche gebunden ist.

Die katholische Kirche in Guatemala lässt sich in verschiedene Strömungen, Organisationen und Bewegungen unterteilen. Besonders in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren haben sich zahlreiche neue Organisationen und Bewegungen innerhalb der Kirche entwickelt. Die größte von ihnen ist die Charismatische Erneuerung (*Renovación Carismática*), die man aufgrund ihrer Mitgliederzahlen und ihres gesellschaftlichen Einflusses als Bewegung bezeichnen kann. In ihren Reihen sind inzwischen überdurchschnittlich viele indigene Mitglieder vertreten. Andere sind die *Cursillos de Cristianidad*, die *Neo-Catecúmenos*, *Los Focolares*, *Asociación de Damas Católicas*, *Encuentros de Promoción Juvenil*. Auch *Opus Dei* muss in diesem Zusammenhang genannt werden, eine weltlich orientierte Organisation, die konservativen katholischen Werten innerhalb der Erziehung, Politik und Wirtschaft zur Durchsetzung verhelfen will. *Opus Dei* hat sich, ausgehend vom faschistischen Spanien der 40er Jahre, zu einer weltweiten Elitebewegung entwickelt. Dies erklärt den hohen Anteil an Angehörigen aus der Oberschicht. Schließlich ist die Befreiungstheologie zu nennen, welche mit Basisgemeinden und andere Institutionen vertreten ist. Allerdings sind diese Gruppen in Guatemala überwiegend in die kirchliche Hierarchie eingebunden, genauer über die verschiedenen pastoralen Instanzen, die mit der Durchsetzung bestimmter sozialer Aufgaben betreut sind[8]. Es handelt sich um eine Art sozialer Einrichtungen, die mehrheitlich mit Hilfe internationaler Geldgeber finanziert werden. Ihre Namen sind vielfältig, so gibt es, je nach Priorität der jeweiligen Bischöfe in den Provinzen eine *Pastoral Social*[9], eine *Pastoral de la Salud*, eine *Pastoral Indígena*, eine *Pastoral de la Tierra* etc..

Der guatemaltekische Klerus ist in der guatemaltekischen Bischofskonferenz (CEG – *Conferencia Episcopal Guatemalteca*) organisiert. Die einzelnen Bischöfe die in ihr vertreten sind, betreuen die jeweiligen Bistümer. Letztere stimmen nicht unbedingt mit den Provinzgrenzen überein. Innerhalb der Bistümer sind die einzelnen Pfarreien angesiedelt, wobei diese entweder von Diözesanpriestern, d.h. nationalen Priestern oder Ordenspriestern, die häufig ausländischer Herkunft sind, verwaltet werden. Des Weiteren arbeiten in den einzelnen Bistümern Ordensfrauen, die meist den einzelnen Pfarreien unterstehen. Bindeglied zwischen Rom und dem guatemaltekischen Klerus bildet die in Guatemala ansässige Instanz der *Nunciatura Apostólica.* Ein Großteil der Ordensleute sowie einige Priester sind darüber hinaus in dem Verbund CONFREGUA (*Conferencia de Religiosos de Guatemala*) organisiert[10].

---

[7] Vgl. SEPAL (2001):6.

[8] Den Begriff Basisgemeinde halte ich deshalb für irreführend, weil man mit ihm eine in sich homogene Gemeinde assoziiert, die es aber in Guatemala, anders als in Brasilien oder in El Salvador, nicht gibt. Ursache hierfür ist meiner Ansicht nach die Repression, die ein offizielles Agieren von Basisgemeinden unmöglich machte.

[9] Die Caritas, weltweites katholisches Hilfswerk, arbeitet vielfach mit der *Pastoral Social* zusammen.

[10] Santiago Bastos und Manuela Camus schreiben, dass CONFREGUA in der Vergangenheit eng mit Volksorganisationen zusammengearbeitet hat. Dies gilt besonders für die Zeit 1986 bis 1993 (vgl. Bastos und Camus 1993:48).

Für die katholische Kirche in Guatemala gilt, dass bis in die 90er Jahre hinein ein Großteil der Priester aus dem Ausland rekrutiert wurde. Die Folge dieser kirchlichen Personalpolitik ist, dass indigene Sprachen und kulturelle Lebensformen der Laien dem Klerus häufig nicht bekannt sind. Dies gilt nicht nur für die ausländischen Priester, auch nationale Ladinopriester kennen in den seltensten Fällen die Muttersprache ihrer Gemeindeangehörigen. Trotzdem muss man anerkennen, dass der Anteil an indigenen Priestern in vergangenen Jahren stetig zugenommen hat. Darüber hinaus hängt die Bereitschaft kulturelle Lebensformen in die pastorale Praxis einfließen zu lassen, unabhängig ob es sich um indigene oder Ladinopriester handelt, nicht nur von den einzelnen Priestern, sondern zudem von den einzelnen Orden ab, die sich in ihrer Akzeptanz sehr stark voneinander unterscheiden[11].

Übersicht: Struktur und Organisation der katholischen Kirche

Amtskirche	Diözesen (Bischöfe) Apostolische Administration
(Ordens-)Personal	Dominikaner, Jesuiten, Salesianer u.a. Nationale Priester und Ordensfrauen
Sozialarbeit / Arbeitsgruppen / Gremien	Pastoral Social Pastoral de la Tierra Pastoral de la Mujer Pastoral Indígena ... Caritas ODHA
Bewegungen (Laien / Gläubige)	Katholische Aktion Opus Dei Charismatische Erneuerung Focolares Neocatecúmenos ...
Glaubensströmungen	Volkskatholizismus Traditioneller Katholizismus Befreiungstheologie ...

1.1.1 Volkskatholizismus, *Cofradías* und Schamanismus

Der Volkskatholizismus, Mayakatholizismus oder die *Costumbre*[12], wie sie in Guatemala genannt wird, gehört zu den verbreitetsten religiösen Praktiken innerhalb der indigenen Bevölkerung. Diese haben sich im Zuge der spanischen Eroberung während des Aufeinandertreffens des spanischen Katholizismus mit den religiösen Vorstellungen und Praktiken der autochthonen Bevölkerung entwickelt. Teil der *Costumbre* ist auch die älteste religiöse Tradition, der Maya-Schamanismus[13], in dessen Ausübung der Ahnenkult eine Rolle spielt.

[11] Für Alta Verapaz vgl. Siebers, Hans (1999).
[12] Ins Deutsche kann man diesen Begriff mit Brauchtum oder Bräuche übersetzen.
[13] Über die Verbreitung schamanischer Praktiken innerhalb der heutigen guatemaltekischen Gesellschaft gibt es nur Mutmaßungen, keine konkreten statistischen Daten.

Zum Maya-Katholizismus zählt die ursprünglich von den Spaniern eingeführte, religiöse Institution der *Cofradía.* Sie wird zivil-religiöse Hierarchie, religiöse Bruderschaft oder im englischen *saint-society* genannt. Ursprünglich waren die *Cofradías* Einrichtungen, die die Heiligenverehrung im Katholizismus organisierten[14] und die Finanzierung der katholischen Kirche nicht nur in den Dörfern sicherstellte[15]. Paradoxerweise schuf diese katholische Institution die wesentlichen Rahmenbedingungen für den Erhalt präkolumbischer Glaubensformen[16]. Die religiösen Bruderschaften waren vermutlich die wichtigste religiöse Institution, um unter hegemonialen Bedingungen der traditionellen, präkolumbische Kultur zur Kontinuität zu verhelfen. Gleichzeitig stellten sie ein Instrument dar, welches in der Anfangsphase der Kolonialisierung die Kontrolle der Spanier und des spanischen Klerus über die indigene Bevölkerung stärkte und die Religion der Eroberer verankerte. Bis heute ist deshalb das Verhältnis der religiösen Bruderschaften zur dominanten Ladinokultur[17], d.h. der nicht indigenen Bevölkerung ambivalent.

Im Lauf der Jahrhunderte veränderten sich die Funktionen der religiösen Bruderschaften. Schließlich führten sie nicht nur ausschließlich katholische Aufgaben aus (Organisation von Prozessionen und Patronatsfesten, Erhalt und Pflege von Heiligenbildnissen, Statuen, den Kirchengebäuden, finanzielle Versorgung der Priester und der Institution Kirche) sondern sie integrierten die Feier von wichtigen präkolumbischen Mayakalendertagen und anderen präkolumbischen Praktiken[18]. Fresken aus der Zeit vor der spanischen Eroberung zeigen, dass die Feier von Tagen aus dem Mayakalender, der Konsum von alkoholischen Getränken während religiöser Feiern, Fastenzeiten und Tänze auch unter den Mayas üblich waren. Die Form der Patronatsfeier im zyklischen Jahresrhythmus erinnert deshalb an Praktiken, wie sie vor der spanischen *Conquista* üblich waren. Außerdem symbolisieren Tänze und in Tanzform aufgeführte Dramen, die spanische Eroberung (*Baile de la Conquista*, *Baile de los Moros*). Es gibt darüber hinaus *Cofradías*, an deren Spitze Schamanen stehen[19]. In anderen Dörfern gibt es keine religiösen Bruderschaften, sondern nur Schamanen, die die Dorfelite bilden[20]. Zusammenfassend kann man sagen, dass die *Cofradías* trotz ihres ambivalenten Charakters eine zentrale Rolle in der Bewahrung der traditionellen indigenen Kultur und des kollektiven Gedächtnisses gespielt haben; dies insbesondere in einer Gesellschaft, in der das Erinnern weniger durch Schrift als durch Überlieferung geprägt ist.

Eine der Hauptaufgaben der *Cofradías* bildet, wie bereits geschildert, die Ausrichtung der dörflichen Patronatsfeste. Diese rufen bis heute Kritik hervor, da die Feiern fast immer von

---

[14] Die Spanier benannten die Dörfer nicht nur nach regionalen sowie sprachlichen Gesichtspunkten, sondern gaben ihnen zusätzlich die Bezeichnung eines katholischen Schutzpatrons. Das Dorf soll, wie der Name schon sagt, durch den speziellen Schutz eines bestimmten Heiligen bzw. einer Heiligen vor Unheil bewahrt werden. Für die Ausrichtung der Patronatsfeiern zu Ehren des/der Heiligen sind die *Cofradías* zuständig. Sie tragen in der Regel auch den Namen des/der jeweiligen Heiligen, der/die verehrt wird, oder den Namen anderer heiliger Symbole wie beispielsweise dem Kreuz (vgl. Rojas Lima, Flavio (1988):186).

[15] Viele *Cofradías* verfügten bis Ende des 19. Jahrhunderts, bis die Reformen der Liberalen Regierungen einsetzten, über Landbesitz und materielle Güter (Montes, Santiago (1977):83ff).

[16] Dieser paradoxe Charakter hat dazu geführt, dass einige Anthropologen und speziell die Mayabewegung die *Cofradia* als Institution des "Widerstands" der Indigenen definieren (vgl. Rojas Lima, Flavio (1988):185).

[17] Als Ladinos werden in Guatemala Mestizen bezeichnet, wobei es im guatemaltekischen Sprachgebrauch eine kleine aber wichtige Bedeutungsverschiebung gibt. Zunächst einmal sind Ladinos alle Nicht-Indigenen. Wenn allerdings ein guatemaltekischer Ladino sich selbst als Mestize (*Mestizo)* bezeichnet, dann ist darin auch die Konnotation enthalten, dass er seine indianischen Wurzeln nicht ablehnt sondern gleichermaßen mit den spanischen Wurzeln anerkennt (vgl. Payeras, Mario (1997):93).

[18] Autoren, die präkolumbische Ursprünge der religiösen Bruderschaften bestätigen, sind Thompson, Donald (1960:5), Gibson, Charles (1964):100; Wolf, Eric (1966):169. Zitiert in Rojas Lima, Flavio (1988):190,195).

[19] Vgl. Wilson, Richard (1995):164.

[20] Maud Oakes hat die Rolle der Schamanen des Ortes Todos Santos Cuchumantanes in den 40er Jahren beschrieben sowie ihre präkolumbischen Wurzeln (vgl. Oakes, Maud (1969).

exzessivem Alkoholkonsum und damit verbundenen, öffentlichen Schlägereien und Aggressionen begleitet sind. Viele sonst alltägliche Tabus werden während der Feiern gebrochen. Während einer Patronatsfeier kommen auch große Mengen an Feuerwerksartikeln zum Einsatz. Für viele Bischöfe und Priester stand und steht dies alles nicht im Einklang mit dem offiziellen Katholizismus. Es waren jedoch in der Vergangenheit nicht nur die o.g. Punkte, die die katholische Obrigkeit gegen die religiösen Bruderschaften aufbrachten. Es war im Ganzen gesehen die Vereinnahmung der *Cofradías* durch die indigene Bevölkerung, welche Provokationen hervorrief. Folgendes Zitat ist zum einen Ausdruck der Kritik, es zeigt aber auch die Abhängigkeit der Institution Kirche von den Indigenen. Bis heute lassen sich die hier geäußerten Kritikpunkte in den Aussagen von Vertretern der Kirche wiederfinden. Erzbischof Pedro Cortés y Larraz schrieb im 18. Jahrhundert an den spanischen Hof:

> "In der Diözese von Guatemala waren die *Cofradías* auf lokaler Ebene die wichtigste ökonomische Stütze der Kirche. Sie zu unterdrücken hätte bedeutet, dass die Kirche auf dieser Ebene nicht mehr hätte existieren können. Die *Cofradías* hatten sich zum Mittelpunkt der "Götzenverehrung und der Laster der Indios" verwandelt. Es hatte sich eine derartige Identifikation der Indios mit dem System der *Cofradías* entwickelt, dass eine Abschaffung derselben unvorhergesehene Störungen der öffentlichen Ordnung hervorrufen könnten"[21].

Im letzten Jahrhundert kamen zu den katholischen Priestern und Bischöfen neue Kritiker hinzu: Die protestantischen Pfingstler und in neuester Zeit die katholischen Charismatiker. Die Kritik hat der Ausübung der Patronatsfeste, wie es scheint, nicht wesentlich geschadet, weshalb man die Bedeutung der Patronatsfeste für die indigenen Dörfer nicht unterschätzten sollte. Auf der einen Seite scheinen die jährlichen Feiern eine Art kollektiver Katharsis zu sein, die eine Befreiung von Konflikten und inneren Spannungen durch eine emotionale Abreaktion schaffen. Das Bedürfnis nach dieser Art von kollektiven Ausbrüchen entsteht wahrscheinlich als Folge der katastrophalen Lebensbedingungen, hauptsächlich aufgrund der extremen Armut, mit der die indigene Bevölkerung konfrontiert ist. In gewissem Sinne sind die Patronatsfeiern evangelikalen Gottesdiensten nicht unähnlich. Sie sind aber auch Ausdruck der Gemeinschaftlichkeit, die gestärkt wird durch die Werte und Pflichten, die mit ihrer Ausrichtung verbunden sind. Darüber hinaus schaffen sie Ereignisse, die für die Geschichte und somit die Erinnerung einer Gemeinschaft eine wichtige Funktion erfüllen[22].

Über die religiösen Funktionen hinaus, übernahmen die religiösen Bruderschaften im Lauf der Zeit politische Funktionen. Letztere umfassen richterliche Tätigkeiten, die dörfliche Konflikte regulieren halfen. Hierzu zählt die Bereitstellung von Ämtern wie beispielsweise das der *alcaldes auxiliares* (Hilfsbürgermeister). In der Vergangenheit stellten die *Cofradías* darüber hinaus den Kontakt mit kolonialen und später regionalen und nationalen Beamten her, versuchten in diesem Kontext die Interessen der dörflichen Gemeinschaft zu vermitteln und sicherzustellen. Erfahrungen während der Kolonialzeit hatten den indigenen Dorfgemeinden, und damit den religiösen Bruderschaften gezeigt, dass der beste Weg ihre Interessen durchzusetzen nur durch die größtmögliche Unabhängigkeit gegenüber überregionalen Institutionen war[23]. Die *Cofradías*, eine Instanz, welche die Interessen der indigenen Dorfbevölkerung nach außen vertrat, versuchten aus diesem Grund die indigene Autonomie der Gemeinden zu erhalten, um fremde Einflüsse zu minimieren. Die Tatsache, dass sich Besuche katholischer Würdenträger auf wenige Besuche im Jahr beschränkten und ein Großteil der Gemeinden nur mit erheblichem Aufwand zu erreichen war, förderte die Autonomie zusätzlich. Das hatte zur Folge, dass die *Cofradías* im Lauf der Zeit zu einer

[21] Montes, Santiago (1977):83ff, zitiert in Rojas Lima, Flavio (1988):196.
[22] Emil Durkheim hat als einer der ersten Soziologen auf die Bedeutung von religiösen Feiern und Festen für die Gemeinschaft und Individuen hingewiesen (vgl. Durkheim, Emile (1915).
[23] Vgl. Siebers, Hans (1999); Brennwald, Silvia (2001).

Einrichtung wurden, in der indigene Autoritäten selbständig über Art und Weise der religiösen Praktiken, aber auch soziale und politische Anliegen entscheiden konnten. Dies löste immer dann Konflikte aus, wenn, wie im Falle der Remissionierungskampagne der katholischen Kirche in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts, die Kirche versuchte, ihren Einfluss zu stärken[24]. Ein weiteres Beispiel für häufige Konflikte waren während der Kolonialzeit finanzielle Forderungen der Kirchenhierarchie, denen die religiösen Bruderschaften nicht nachkommen konnten oder wollten.

Hill und Monaghan beschreiben die *Cofradía* in dem Ort San Pedro Sacapulas während der 80er Jahre in Bezug auf religiöse und politische Funktionen wie folgt:

> „Located in the same building as the municipality offices are the offices of the *Alcaldía Indígena* (indigenes Bürgermeisteramt). This organization, combined with the cofradías makes up the Sacapulteco civil-religious hierarchy. The civil-religious hierarchy is an institution found throughout Mesoamerica in which „adult males serve in a series of hierarchically arragend offices devoted to both political and ceremonial aspects of community life“ (Cancian 1967, 283). People alternate between the cofradías and the Alcaldía, slowly advancing up the ladder of offices, all the while gaining in prestige and authority. Ultimate authority in the institution is concentrated in the hands of those who have passed through all ist offices“[25].

Das oben genannte Modell der zivil-religiösen Hierarchien ist zwar von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich, dennoch kann man festhalten, dass die *Cofradías* innerhalb des religiösen Pluralismus in Guatemala eine Sonderstellung einnehmen. Diese resultiert aus der Tatsache, dass sie zum einen zu einer Fortführung des Volkskatholizismus beitragen, obwohl sie nicht als Teil der katholischen Kirche verstanden werden. Zum anderen sind sie, wie das oben aufgeführte Zitat demonstriert, keine rein religiöse Institution, sondern erfüllen auch ökonomische, politische und soziale Funktionen. Die historischen Entwicklung zeigt, dass die religiösen Bruderschaften zunächst Teil der katholischen Kirche waren und sich dann von dieser inhaltlich und institutionell entfernt haben[26]. Das Verhältnis zwischen Angehörigen der *Cofradías* und der katholischen Obrigkeit war in der Vergangenheit, teilweise bis heute, gespannt. Es schwankte zwischen Kooperation (Ausrichtung der Patronatsfeiern, Fortführung der Heiligenverehrung) und Verweigerung (Besetzung der Kirchen oder Kapellen, in denen die Heiligen verwahrt werden)[27].

Ein wesentlicher Grund für den Bedeutungsverlust der religiösen Bruderschaften, waren die veränderten ökonomischen Bedingungen in den Hochlandgemeinden. Die Kosten für einen Dienst in der *Cofradía* sind hoch[28] und steigen mit der jeweils nächsten Stufe in der Hierarchie. Nur Männer mit den erforderlichen finanziellen Möglichkeiten konnten daher die höchsten Ämter in der *Cofradía* ausüben. Frauen waren in einige *Cofradías* ebenso wie Männer integriert, jedoch scheint dies eine Ausnahmeerscheinung zu sein. Die zeitliche und finanzielle Einbindung brachte es mit sich, dass es meist Männer mit einer starken lokalen Anbindung (über Landbesitz, politische Ämter) waren und sind, die ihren Dienst in den *Cofradías* verrichten. Viele Anthropologen nehmen an, dass die Tatsache, dass nur Personen mit den notwendigen finanziellen Ressourcen in der *Cofradía* die höchsten Positionen einnehmen, dazu diente, materielle Unterschiede innerhalb der Dorfbevölkerung zu

---

[24] Die religiösen Bruderschaften sahen sich beispielsweise auch als Verantwortliche und Autoritäten, welche über die Kirche bestimmen konnten. Mit der dauerhaften Niederlassung von Priestern in den Dörfern gab dies besonders häufig Anlass zu Konflikten.

[25] Hill and Monaghan (1987):146. Vgl. auch Cancian zum Begriff des Cargo-System (vgl. Cancian, Frank (1967): 284).

[26] Carlsen, Robert S. (1992):232.

[27] Vgl. Hill and Monaghan (1987):139

[28] Vgl. Hill and Monaghan (1987):18.

nivellieren[29]. Die hohen Kosten, die mit einem Dienst in den *Cofradías* verbunden sind, haben neben anderen Faktoren dazu geführt, dass mit der Etablierung religiöser Alternativen Konversionen zum Protestantismus einsetzten. Dies gilt nicht nur für andere Konfessionen, sondern auch für die katholischen Kirche selbst (Katholische Aktion). Es bot sich die Möglichkeit, sich den Verpflichtungen der *Cofradías* zu entziehen und gleichzeitig die eigene Religiosität an veränderte Lebensbedingungen anzupassen. Carlsen bestätigt dies für den Ort Santiago de Atitlán. Dort haben evangelikale Kirchen und die katholische Kirche auf Kosten der *Costumbristas*, *Cofradías*, sowie der nicht-religiösen und nominellen Katholiken, ein großes Wachstum erfahren. In diesem Sinne wären die heutigen Atitecos „religiöser" als noch vor einem Vierteljahrhundert[30]. Den Bedeutungsverlust der *Cofradías* bestätigt auch Nikolai Grube in einem Interview[31]. Faktoren für die Konversionen waren neben den Kosten, die ein *Cofradía*-Dienst mit sich bringt, das Auseinanderbrechen der Dorfgemeinschaften, Migration, Wechsel des Arbeitsplatzes außerhalb des Dorfes u.v.m.. Diese Entwicklungen ließen die Nachfrage nach religiösen Angeboten entstehen, die häufig weder der offizielle Katholizismus noch die *Cofradías* bzw. religiösen Bruderschaften erfüllen konnten[32]. Festzuhalten ist, dass bis in die 50er Jahre hinein, in einigen Dörfern bis heute[33], die *Cofradías* eine traditionelle indigene Elite verkörperten, die über erhebliche Machtressourcen verfügten und das religiöse und dörfliche Leben prägten.

Seit den 50er Jahren hat sich, infolge der o.g. Faktoren, die Zahl der religiösen Bruderschaften stetig vermindert. Watanabe (1992), im Gegensatz zu Brintnall[34] und anderen Autoren, hebt jedoch hervor, dass die religiösen Bruderschaften in einigen Gemeinden bis heute wichtige religiöse und soziale Funktionen erfüllen[35]. Der Bürgerkrieg markierte, neben den ökonomischen Randbedingungen in den 50er bis 70er Jahren, eine weitere Phase, in deren Folge die *Cofradías*, besonders aber die Ausübung der *Costumbre*, stark eingeschränkt wurde. Einige Forscher sprechen von einem „Verlassen" (abandonment) der *Costumbre*[36]. Gründe hierfür sind fehlende Voraussetzungen, um die *Costumbre* ausüben zu können. Meist sind es bestimmte Orte, wie Höhlen, Flüsse, Bergspitzen und Felder, die im Umfeld der Dörfer liegen oder unter Umständen auch Pilgerfahrten erforderlich machen, deren Aufsuchen für die Ausübung der Bräuche notwendig ist. Im Rahmen des Krieges mit Folgen wie Flucht und Vertreibung oder starker Kontrollen des Militärs, waren die notwendigen Bedingungen nicht mehr vorhanden. Rojas Lima schreibt in Bezug auf die Auswirkungen des Bürgerkriegs auf die *Cofradia*, dass es ohne Zweifel die Katecheten waren, die zu den am stärksten betroffenen Gruppen zählten und weniger die *Cofradia*. Dies hinge damit zusammen, so Rojas Lima, dass die *Cofradia* aufgrund ihres konservativen Charakters keine Zielgruppe der Gewalt war. Andere Autoren schreiben (Richard Wilson, der sich auf David Stoll bezieht), dass die *Cofradías* in einigen Dörfern Allianzen, in Opposition zu progressiven Gruppen der katholischen Kirche, mit dem Militär eingingen.

Welche Schlüsse kann man hieraus für die indigene Identität und für die inter-ethnischen Beziehungen zwischen Ladinos und *Indigenas* ziehen? Die katholischen Priester, bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein fast ausschließlich Ausländer oder Ladinos, repräsentierten in den traditionellen indigenen Dorfgemeinschaften Eindringlinge, die die Autonomie und Interessen der Gemeinden gefährdeten. In diesem Sinne waren sie „die

[29] Rojas Lima, Flavio (1988):288.
[30] Carlsen, Robert S. (1992):200.
[31] Vgl. Interview Nikolai Grube. 21. September 2000. Völkerkundliches Seminar. Universität Bonn.
[32] Vgl. Cantón Delgado, Manuela (1998):77.
[33] Vgl. Watanabe, John (1992).
[34] Vgl. Brintnall, Douglas (1978):148.
[35] Man kann annehmen, dass dies nur einige wenige Dörfer sind.
[36] Vgl. Carlsen, Robert S. (1992):ibidem.

Anderen“, Angehörige einer ethnischen Gruppe, die nicht nur andere kulturelle Gewohnheiten hatten. Sie sprachen eine andere Sprache und repräsentierten die Außenwelt mit ihrem nationalen, sozialen und politischen Bezugsrahmen. Im religiösen Sinne symbolisierten sie einen universalen Katholizismus. Die religiösen Bruderschaften waren in dieser Konstellation die Träger der indigenen Identität. Gesichert wurde die ethnische Grenzziehung und die Weitergabe dieser indigenen Identität unter anderem durch die Tatsache, dass (a) die *Cofradías* einen Normen- und Wertecodex weitergaben, der eine prägende Wirkung auf die Dorfgemeinschaft hatte, weil er von allen geteilt wurde. Handlungs-, Sein und Denkweisen wurden mit Hilfe identifikationsstiftender Symbole (Dorfheiligen, Zeremonien) überliefert. (b) Fast jedes männliche Dorfmitglied musste diesen Dienst für die Gemeinschaft erfüllen[37]. Darüber hinaus waren die höchsten Positionen mit hohem Ansehen und Prestige besetzt[38]. In diesem Zusammenhang stellten sie Ansprüche an das Gemeinschaftsleben, sorgten aber gleichzeitig dafür, dass der Wert der Individuen in dieser Gemeinschaft bestätigt wurde. Die religiösen Bruderschaften mit ihren verschiedenen, hierarchisch angeordneten Positionen und ihrem Verhältnis zu zivilen Autoritäten organisierten und verteilten außerdem die lokale Macht[39] und schuf so einen sozialen Zusammenhalt innerhalb der indigenen Dorfgemeinschaft. Das bedeutete auch, dass sie eine erhebliche soziale Kontrolle ausübten. (c) Ladinos waren in den *Cofradías* der indigenen Dorfgemeinschaften nicht Mitglied[40], d.h. die indigene Bevölkerung konnte sich im Rahmen ethnischer Bezugsgruppen autonom organisieren. (d) Ladinos nahmen bzw. nehmen auch an den speziellen Riten und Bräuchen zu einem Großteil nicht teil, außer als Zuschauer bei den Prozessionen. Außer der *Cofradía* wurde diese „serperate identity“, wie Warren 1978 schreibt, durch weitere Faktoren geprägt: „Blood, land, and *costumbre* inherited from the ancestors are the core symbols of this separatist identity“[41].

Für die heutigen Bemühungen um die Wiederbelebung der indigenen Kultur nehmen die religiösen Bruderschaften zwar keine Schlüsselrolle ein, dennoch sind sie in der aktuellen Debatte um Revitalisierung und Wiederbelebung der indigenen Kultur vertreten. Warren betont, dass die religiösen Bruderschaften in der Vergangenheit eine spezifisch indigene Identität prägten, in der die *Costumbre* zur kulturellen Abgrenzung und somit als ethnischer Marker diente. Damit wurde die Unterordnung unter die Ladinos gestärkt, gleichzeitig schärfte sie aber das Bewusstsein für die eigene Andersartigkeit. Heute ist dies einer der Faktoren, der eine Mobilisierung nach ethnischen und religiösen Bezugspunkten ermöglicht, denn die religiösen Bruderschaften wurden zu einem der identifikationsstiftenden Symbole für die eigene, „andere“ Identität über den dörflichen Kontext hinaus. Dazu beigetragen hat auch, dass sie weder von der katholischen Kirche noch von ihren indigenen Mitgliedern als

[37] Der Dienst an der Gemeinschaft war hierbei das herausragende Moment. Es musste nicht unbedingt die religiöse Bruderschaft sein. So betont Padre Eric aus der Gemeinde San Miguel Ixtahuacán, dass es auch der Dienst als Hilfsbürgermeister sein konnte, als Katechet oder als Mitglied der Polizei. Erst seit den letzten zehn Jahren gibt es in den ländlichen Regionen eine Präsenz der nationalen Polizei.

[38] Die Namen der einzelnen Ränge und Positionen erinnern an militärische Ränge, Ausdruck des hierarchischen, stratifikatorischen und autoritären Aufbaus der religiösen Bruderschaften.

[39] Prestige, Macht und soziale Kontrolle wurden natürlich mit den transzendentalen Fähigkeiten, welche den Schamanen oder generell höchsten Angehörigen der religiösen Bruderschaften zugeschrieben wurden, gesteigert.

[40] Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch religiöse Bruderschaften gibt, denen Ladinos angehören. Sie werden aber nach Rojas Lima meist als *Hermandades* bezeichnet (1988:203) und zelebrieren andere Riten und Bräuche mit einer stärkeren Ausrichtung an die sakramentale Praxis der katholischen Kirche. Es existieren also keine ethnisch "gemischten" religiösen Bruderschaften. Hans Siebers berichtet über Alta Verapaz, dass dort religiöse Bruderschaften der indigenen Bevölkerung *Hermandades* genannt werden. Rojas Lima berichtet von dem Ort San Pedro Jocopilas, dass die Ladinos des Ortes mit einer regelrechten Verachtung über die religiösen Praktiken der indigenen Dorfbevölkerung in Bezug auf die *Cofradia* sprechen (vgl. Rojas Lima, Flavio (1988):204).

[41] Warren, Kay B. (1989):172f.

Teil des Katholizismus verstanden werden[42] und das, obwohl die Heiligen- und Marienverehrung in Lateinamerika einer der Hauptbestandteile der katholischen Lehre ist. Die Autonomie, mit der die indigene Bevölkerung ihr eigenes religiöses Universum aufbauen konnte und bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts in vielen Dörfern bewahrt hat, hat dazu geführt, dass aus der Perspektive der Bevölkerung, der Katholizismus (hier im Sinne von Religion) nicht mit der *Conquista* sondern erst mit der Remissionierungskampagne der Katholischen Aktion Einzug in die Dörfer hielt. Dies hat zur Konsequenz, dass die *Cofradías,* trotz ihrer spanischen Ursprünge als Teil der indigenen Identität interpretiert werden können, weil die ethnische Gemeinschaft und die religiöse Gemeinschaft bis in die 50er Jahre hinein identisch waren. Darüber hinaus war und ist indigene Religiosität und Ladinoreligiosität aus der Perspektive der Gläubigen fundamental anders, d.h. Sinn und Bedeutung des Katholizismus ist ethnienspezifisch verschieden. Sogar innerhalb einer Ethnie kann die Bedeutung je nach Position der Gläubigen verschieden sein. Obwohl die religiösen Bruderschaften durch ihren Vergangenheitsbezug konservativ sind und die traditionelle, oftmals reaktionäre Dorfelite repräsentieren, kann der Rekurs auf sie gleichzeitig als Basis und Motor für ethnischen Widerstand dienen.

Kreuz aus Blumen an der Laguna de Chicabal (Quetzaltenango).
Vor dem Kreuz werden Kerzen und andere Dinge verbrannt.

[42] Diese Trennung von religiösen Bruderschaften und Katholizismus ist in ganz Lateinamerika vorhanden (vgl. Rojas Lima, Flavio (1988):214).

Die unterschiedlichen Perspektiven sollte man nicht aus dem Blick zu verlieren, denn die Bedeutung der *Cofradía* verändert sich je nach Diskurs einzelner Gruppierungen. Dies gilt insbesondere für die Akteursgruppen: Revitalisierungsbewegung, Volksbewegung, katholische Kirche und die indigene Dorfbevölkerung, die über keinerlei Bezugspunkte an nationale oder regionale Netzwerke[43] verfügt. Für die Volksbewegung mit ihrem Fokus auf sozialer Ungleichheit und einer klassenbezogenen Interpretation der gesellschaftlichen Problematik sind die religiösen Bruderschaften Symbol der spanischen Herrschaft und Unterdrückung[44]. Ihr Bezugspunkt ist die *Conquista*, nicht die in den 50er Jahren in den indigenen Hochlanddörfern einsetzende Remissionierungskampagne der katholischen Kirche. Folgendes Zitat beschreibt, nicht ohne gewissen Pathos, die Bedeutung der religiösen Bruderschaften aus Sicht der Volksbewegung:

> „Wir haben alle Wege gesucht seit dem heroischen Kampf, den unsere Vorfahren eingeleitet haben. Dabei haben wir die verschiedensten Formen des Widerstandes durchgemacht. Sie zwangen unsere Vorfahren, ihre Religion mit den Taufen, *Cofradías* und anderen Formen zu verlassen. Damals feierten unsere *Chuch Kjau* ihre Zeremonien an den Feuern und gingen zu den Grabstätten, um die Kraft unserer Vorfahren anzurufen. Sie verbrannten unserer heiligen Schriften und machten unsere heiligen Tempel zu Ruinen. Aber sie konnten nicht unseren Geist des Widerstandes und die Hoffnung auf die Zukunft vernichten“ [45].

Nicht nur für die Volksbewegung auch für die radikalere, jüngere Fraktion der Mayaintellektuellen stellen sie eine Einrichtung dar, die aufgrund ihrer Entstehung in der Kolonialzeit als „Festung des Konservativismus“ definiert wird[46]. Kay B. Warren ist in ihrem Urteil etwas zurückhaltender. Sie schreibt:

> „Early in Pan-Mayanism, the saint societies were rejected... . They were seen an [sic: as] another instance of Spanish colonialism in contrast to the autochthonous character of shamanism. ... More recently, with the goal of revitalizing councils of elders, there has been a reassessment of the contribution of the civil-religious hierarchy“[47].

Das Zitat von Warren macht bereits deutlich, dass für andere Teile der Revitalisierungsbewegung die religiöse Bruderschaft nicht Symbol der Unterdrückung ist, sondern im Gegenteil eine Institution, die indigene Identität prägt. Deshalb gab es von anderen Fraktionen der Revitalisierungsbewegung in den letzten Jahren Bemühungen, die *Cofradías* wiederzubeleben. So schreibt Demetrio Cojtí Cuxil, einer der bekanntesten Vertreter der Revitalisierungsbewegung:

> „The right of the Maya to use and promote Maya law must be recognized, since it establishes the rules of behavior and interaction for the majority of Indians. Maya channels of authority such as councils of elders and leaders of cofradías should be accorded a legal status“[48].

Interessant erscheint, dass Demetrio Cojtí Cuxil die religiösen Bruderschaften über einen politisch-ethnischen Zugang definiert – hier im Sinne des juristischen Terminus des Gewohnheitsrecht indigener Autoritäten – und weniger in ihrer religiösen Funktion.

---

[43] Netzwerke, die nicht ökonomischer sondern zivilgesellschaftlicher Art (NGOs u.a.) sind.

[44] Die Volksbewegung ist ein Konglomerat verschiedener Organisationen, wie z.B. Gewerkschaften, Menschenrechtsorganisationen, Landarbeitervereinigungen und NGOs. Ihre Haltung gleicht interessanterweise der katholischen Kirche, was sich durch die enge Verbindung von katholischer Kirche und Akteuren der 70er Jahre erklären lässt.

[45] Majwail Q´ij 1992 zitiert in Hofmann, Manfred (2001):201.

[46] Interview Nikolai Grube. 21. September 2000. Universität Bonn.

[47] Vgl. Warren, Kay B. (1998):249.

[48] Cojtí Cuxil, Demetrio (1996):36.

Nikolai Grube von der Universität Bonn berichtet in einem Interview von weiteren Veränderungen, die die religiösen Bruderschaften hinsichtlich ihrer Bedeutung erfahren haben. In einigen Dörfern seien sie inzwischen Institutionen, die ausschließlich folkloristischen Charakter angenommen haben, wie z.B. in Santiago Atitlán am Atitlán-See. Dort sind sie ein wichtiger Faktor für den Tourismus. Das hat inzwischen auch der Staat erkannt, weshalb nach Aussage von Grube, bereits Konflikte um die vom Ministerium für Tourismus zur Verfügung gestellten Gelder entbrannt sind. Für diejenigen Aktivisten aus der Mayabewegung, die der religiösen Bruderschaft eine wichtige Rolle in der Bewahrung der indigenen Identität zuschreiben, wird der folkloristische „Missbrauch" natürlich abgelehnt. Tatsächlich ist aber die Bedeutung der religiösen Bruderschaften, ob nun als folkloristisches Ritual, welches im Alltag keine Rolle mehr spielt, oder als immer noch wichtiger, sozialer Bezugsrahmen, im Diskurs der Mayabewegung nebensächlich. Was zählt ist die identifikationsstiftende Symbolik und ihre allumfassende religiös-soziale Bedeutung für die indigene Bevölkerung in der Vergangenheit; diese wird nicht selten in die Gegenwart hinein projiziert, da sie der Herstellung von Ethnizität dienlich ist und ethnische Forderungen legitimiert.

Festzuhalten ist, dass heutzutage die religiösen Bruderschaften in den Dörfern selbst mit einer Vielzahl nicht nur religiöser Gruppen konkurrieren müssen. Dieser Pluralismus hat dazu geführt, dass innerhalb der Dorfgemeinschaften weitere Gemeinschaften, religiöse und säkulare entstanden sind[49]. Eine der ersten Gruppen, die den autonomen Status der religiösen Bruderschaften schwächten und schließlich auflösten, waren die Katecheten der Katholischen Aktion. Die nächsten Abschnitte beschreiben diese Entwicklung im Detail.

1.1.2 Katecheten – Katholische Aktion

Die Katholische Aktion[50] ist neben der Charismatischen Erneuerung die zahlenmäßig erfolgreichste Bewegung innerhalb der katholischen Kirche Guatemalas, wenngleich Erfolg und Misserfolg in den einzelnen Gemeinden stark vom Engagement des lokalen Priesters abhängig ist. Sie stellt, ähnlich wie die Charismatische Erneuerung, eine Bewegung dar, die versucht, die katholische Kirche von innen heraus zu verändern. Für die guatemaltekische katholische Kirchenhierarchie erwies sie sich aufgrund des kontinuierlichen Priestermangels als ideales Instrument, um das Defizit an Priestern und den mangelnden Einfluss der Kurie insgesamt in effizienter Form zu lösen[51]. Dies gilt insbesondere für die schwer zugänglichen Regionen des westlichen Hochlands, dem Hauptsiedlungsgebiet der indigenen Bevölkerung. Eines ihrer vorrangigen Ziele war seit ihren Anfängen die Remissionierung der indigenen Bevölkerung, die bis in die 50er Jahre hinein von der Kirchenhierarchie immer noch als heidnisch bezeichnet wurde. Eine weitere Parallele zur Charismatischen Erneuerung besteht darin, dass es sich um ein von der kirchlichen Obrigkeit verordnetes orthodox-katholisches Projekt handelt, welches sich nach und nach verselbständigte.

In Guatemala erlangte die Katholische Aktion erst in den 50er Jahren durch das Engagement von Erzbischof Rossell Arellano Bedeutung. Zunächst wurde die katholische Aktion von außen, meist über ausländische Priester, in die Gemeinden hineingetragen. Dies, zusammen

[49] Vgl. Wilson, Richard (1996):203.

[50] Die historischen Wurzeln der Katholischen Aktion gehen zurück auf den Beginn der 20er Jahre. Papst Pius XI. hatte in der Enzyklika Abi Arcano bereits 1922 zu einer *actio catholica*, einer Katholischen Aktion der ganzen Welt, angesichts des organisierten Atheismus aufgerufen. Ziel und Aufgabe der Katholische Aktion war die Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat (vgl. Klose, Alfred; Mantl, Wolfgang; Zsifkovits, Valentin (1980):1294.

[51] Ricardo Bendaña schreibt, dass es im Jahr 1970 594 Priester im Land gab, von denen 113 im Land geboren waren. Das sind lediglich 19 Prozent (vgl. Beldaña Perdomo, Ricardo (2001):93).

mit der Tatsache, dass in vielen Hochlanddörfern der Priester nur wenige Mal im Jahr die Messe las, mag dazu geführt haben, dass die indigene Bevölkerung noch Mitte des letzten Jahrhunderts als heidnisch und ungläubig bezeichnet wurde. Dokumentiert ist, dass sich die größtenteils ausländischen, katholischen Neuankömmlinge Akzeptanz und Anerkennung, speziell aufgrund der vehementen Opposition der religiösen Bruderschaften erst erkämpfen mussten[52]. Veränderte ökonomische, soziale und politische Rahmenbedingungen waren, neben dem Engagement der kirchlichen Vertreter, zu einem Großteil dafür verantwortlich, dass die Katholische Aktion schließlich zur einer sozial-religiösen Instanz in den Hochlanddörfern wurde, welche die religiösen Bruderschaften in ihrer Bedeutung nach und nach ablösten. Hatten die *Cofradías* das sozial-religiöse und politische Leben bis in die 50er Jahre allumfassend geprägt, waren es ab diesem Zeitpunkt immer mehr die Katecheten der Katholischen Aktion und zu einem späteren Zeitpunkt die Protestanten, welche die dörfliche Gemeinschaft mit ihrer Doktrin durchdrangen und einen religiösen Pluralismus förderten.

Douglas Brintnall beschreibt die Entwicklung des religiösen Pluralismus sowie die Rolle der Katecheten und den zunehmenden Bedeutungsverlust der *Cofradías*. Er stellt klar, dass die Katholische Aktion seit ihren Anfängen, besonders aber in den 50er bis 70er Jahren eine Kaderorganisation war, die nicht nur der Remissionierung des Hochlands diente, sondern auch eine neue indigene Elite heranbildete[53]:

> „There were several major social alterations which accompanied the fall of the .. hierarchies. First, a new and younger group of Indian men emerged as important leaders in new ritual organizations. Their prestige was based on their roles in the new religious organizations, and not upon age and community service in the hierarchies. ... Many elders soon recognized the new realities and either joined or acquiesced in the new leadership. Second, the internal unity of each ethnic group was broken; some people in each group were Catholic, some Protestant and some Traditionalist. To varyging degress, ... these differing religious affiliations placed people of the same ethnic group into opposing camps. Protestantism and Catholicism came to reflect a major difference in economic class. In addition, the earlier political and ritual segregation of the ethnic groups had been broken. ... Finally, both implicit and explicit in the fall of the hierarchies was something which cannot be quantified, namely a new indian pride. The new pride rejected the earlier fear of and submissiveness to Ladinos and refused to allow Indians to be exploited as mere „slaves“ and „beasts of burden.“ With the fall of the hierarchies the social organization which jubjected Indian to Ladino had been cleared away“[54].

Der religiöse Pluralismus geht, so macht Brintnall deutlich, mit einer zunehmenden Ausdifferenzierung zuvor ethnisch homogen agierender Entitäten einher. Dabei veränderten die neuen religiösen Inhalte die indigene Identität und schufen neue Bündnisse und Fraktionen, sie führten jedoch nicht zu einer Aufkündigung der ethnischen Zugehörigkeit. Die Katechetenkurse, die Brintnall nicht erwähnt, die aber wesentlich zur Ausbildung der zitierten indigenen Elite beitrugen, verhalfen den Indigenen vielmehr zu einem neuen Selbstbewusstsein, machten sie jedoch nicht zu Ladinos, obwohl der doktrinäre Bezugsrahmen auf einen römisch-orthodoxen und somit universalen Katholizismus

[52] Vgl. Brennwald, Silvia (2001).

[53] So gab es verschiedene Stipendienprogramme, die den Eintritt der Indigenen in das öffentliche Schulsystem und eine höhere Ausbildung ermöglichten. Einige der zentralen indigenen Führungspersönlichkeiten der 70er Jahre - viele von ihnen hatten Verbindungen zur EGP-Fraktion der Guerilla – und späteren Gründern der Volksbewegung der 80er Jahre, hatten von diesen Programmen profitiert oder kamen aus der *Accion Catolica* (Gregorio Chay (in den 70er Jahren Zeitschrift IXIM, später URNG-EGP), Pablo Ceto (EGP, URNG), Rigoberta Menchú Tum (EGP, CUC, heute Fundación Rigoberta Menchú), Sergio Fernández (EGP, URNG, heute FUNDAMAYA), Juana Vásquez Arcón (EGP, CUC, Movimiento Uk´U´X Mayab Tinamit, heute Consejo Nacional de Educación Maya), Juan León (EGP, heute Defensoría Maya), José Serech (in den 70er Jahren PROMIKA (Programa Misionero Kaqchiquel in Chimaltenango, heute Centro de Investigación y Documentación Maya – CEDIM) profitierten von diesen Stipendien.

[54] Vgl. Brintnall, Douglas (1978):147f. Douglas Brintnall führte seine Studie in Huehuetenango durch, einer Provinz, in der ebenso wie in San Marcos hauptsächlich Angehörige der ethnischen Gruppe der Mames siedeln.

ausgerichtet war, welcher der vorherrschenden nationalen Ladinokultur entsprach[55]. An die Stelle bestehender ethnischer und religiöser Markierungen, zu der auch Unterordnung und Gehorsam gegenüber den Ladinos gehörten, traten eine Reihe von neuen Identifikationsmustern. Religiöse Gemeinschaften und Zugehörigkeiten wurden im Zuge der wachsenden Pluralisierung mehr und mehr zu Wahlverwandtschaften, die nicht mehr primär wie im Falle der *Cofradías*, durch das Dorf und die dörfliche ethnische Gemeinschaft vermittelt und definiert wurden, sondern über Kontakte zur Welt außerhalb des Dorfes, wie Arbeit und Bildung.

Kay B. Warren beschreibt in ihrer Arbeit über den Ort San Andrés Semetabaj ebenfalls, welche Implikationen die traditionelle sowie die neue religiöse Ordnung der *Acción Católica* auf die ethnischen Identitäten der dörflichen Bevölkerung hatte. Auch ihre Interpretation bezieht sich auf die Veränderungen auf die indigene Identität, die mit dem Bedeutungsverlust der religiösen Bruderschaften einhergingen. Für sie stellt die *Acción Católica* einen Versuch der indigenen Dorfbevölkerung dar, die eigene ethnische Identität neu zu definieren. Die *Cofradía*, das traditionelle zivil-religiöse Hierarchiesystem, war laut Warren ein System der „symbolischen Unterordnung“, mit dessen Hilfe die indigene Bevölkerung zwar auf der einen Seite eine „separate Sphäre“ gegenüber der Ladinobevölkerung schaffen konnte, aber auf der anderen Seite die ökonomische Dominanz der Ladinos zementierte[56]. In diesem Sinne war das traditionelle religiöse Brauchtum und die *Cofradía* ein zentraler Ausdruck indigener Differenz. Gleichzeitig war es Ausdruck einer fatalistischen Weltsicht, in der das eigene Schicksal untrennbar mit der göttlichen und der weltlichen Ordnung verknüpft war und auch seine Akzeptanz beinhaltete[57]. Die Maximen der Katholischen Aktion hingegen setzten nicht ethnische Differenz sondern die universelle Gleichheit aller Christen gegen eine Akzeptanz dieser Ordnung. Diese neue Perspektive bot gleichzeitig die Möglichkeit, die indigene Gemeinschaft über das Dorf hinaus zu definieren und nicht mehr nur in dessen engen Grenzen. Als gut ausgebildete Agenten, eingebunden in einen nationalen Bezugsrahmen über die katholische Kirche, bildeten die Katecheten das neue Bindeglied zwischen indigenen Gemeinden und dem ladinisch geprägten nationalen Staat.

Ausbildung der Katecheten

Die Ausbildungskurse für Katecheten erfüllten zur Schaffung einer indigenen Elite eine wesentliche Rolle. Remissionierung und Ausbildung der Katecheten waren Teil eines Projektes, dass die Kirche in den 50er Jahren startete, um einen stärkeren Einfluss innerhalb der indigenen Bevölkerung sicherzustellen. Man sah vor, die indigenen Laien in speziellen Zentren oder in den Pfarreien[58] zu unterrichten, damit diese dann als Katecheten ausgebildet, in ihren jeweiligen Dörfern und Weilern ihre Kenntnisse an die Gemeindemitglieder weitergeben. Wilson beschreibt die Programme in Alta Verapaz sogar als „cornerstone of the diocese´s efforts, being seen as a reevangelizing of the Q´eqchi´s comparable to the first

[55] Vgl. Watanabe, John (1992):214.

[56] Wichtiger Mechanismus, der das Funktionieren des Systems garantierte, waren zum einen die hohen Zahlungen der Mitglieder und Arbeitsdienste, um Prozessionen u.a. zu organisieren. Die Ladinos profitierten häufig in wirtschaftlicher Hinsicht, weil die indigene Bevölkerung bei ihnen die materiellen Güter einkaufen musste (Kerzen, Alkohol, u.a.).

[57] Ähnlich wie in anderen indigen geprägten Gemeinschaften, spielen die Ahnen eine zentrale Rolle in der Tradierung der bestehenden Ordnung.

[58] Die Mitglieder der Laienorganisation werden teilweise auch als *Delegados de la Palabra* (Delegierte des Wortes) oder einfach als *Católicos Ortodoxos* (orthodoxe Katholiken) oder *Neocatólicos* (Neukatholiken) bezeichnet.

Katholischer Altar errichtet am 11. September 2001 in Comitancillo zu Ehren der *Adoración del Cuerpo de Cristo*

evangelization of the 1530s"[59]. Die Bedeutung der Katecheten und der Einfluss der Ausbildungsprogramme in allen indigenen Hochlandgemeinden kann daher kaum unterschätzt werden. Bis heute üben Katecheten in vielen indigenen Hochlandgemeinden wichtige Funktionen aus, da sie Aufgaben der Priester übernehmen und somit die Institution Kirche entlasten. Hierzu zählen nicht nur kirchliche Aufgaben. Ein Großteil der Katecheten arbeitet auch als Gesundheitspromotor im eigenen Dorf. Besonders in den 60er und 70er Jahren wurden sie auch als landwirtschaftliche Experten ausgebildet, die neue Produktions- und Organisationsmethoden (Kooperativen) einführten.

Für die katholische Kirche und ihr Remissionierungsprojekt waren die Indigenen die ideale Zielgruppe, da sie vertraut mit der religiösen Tradition ihrer eigenen Bevölkerungsgruppe waren und sprachliche sowie kulturelle Barrieren mit ihrer Hilfe überwunden werden konnten. Insgesamt kann man festhalten, dass ohne die meist unentgeltliche Mitarbeit der Katecheten und Katechetinnen die Remissionierung des Hochlands nicht möglich gewesen wäre[60]. Trotz der Ausbildung von Laien ist der Mangel an Priestern im ruralen Guatemala jedoch weiter evident, was den geringen Einfluss der katholischen Kirche auf die indigenen Hochlandgemeinden dokumentiert. Darüber hinaus besitzen viele Priester keine oder kaum Kenntnisse indigener Sprachen und Lebensformen. Nichts desto trotz hat die Katholische Aktion, insbesondere durch ihre mancherorts stattgefundene Verschmelzung mit Entwicklungshilfeprojekten und Kooperativenprogrammen zu einer größeren Präsenz der katholischen Kirche geführt. Ende der 60er und in den 70er Jahren waren cirka 30 Prozent der *Indigenas* im Hochland als aktive Mitglieder in die Laienbewegung eingebunden[61].

Wie die Statuten der Katholischen Aktion zeigen, war die indigene Bevölkerung auch deshalb Adressat, um indigene Praktiken wie Hexerei, Zauberei, Magie, rituelle Tänze und Musik (Marimba) sowie traditionelle, medizinische Praktiken zu unterbinden und den Katholizismus

[59] Vgl. Wilson, Richard (1996):173.
[60] Vgl. Brennwald, Silvia (2001):199.
[61] Dies gilt speziell für die Provinzen El Quiché und Huehuetenango. Falla, Ricardo (1980):476, LeBot, Yvon (1977):234.

von diesen Praktiken zu reinigen. Die Mayapriester, Repräsentanten des Schamanismus, oder, wie die katholische Kirche annahm, Organisatoren heidnischer Kulte, gehörten daher zur Hauptzielgruppe, gegen die sich die Aktionen richteten. In diesem Zusammenhang richteten sich die Maßnahmen auch gegen die *Cofradía*, da sie, zusammen mit anderen traditionellen religiösen Bräuchen die Rückständigkeit, Unterordnung und den konservativen, passiven Geist der Indigenen verkörperte[62]. Die religiösen Bruderschaften boten mit ihrer dörflichen Macht ein konkretes Angriffsziel und stellten eine direkte Bedrohung dar, da sie den Einfluss der örtlichen Priester unterminierten. Die Konsequenz war, dass die *Costumbre* mit ihren vielfachen Ausprägungen die Angriffe der Katecheten und Priester oft überlebte, die religiösen Bruderschaften jedoch nicht.

Die Inhalte der Katechetenkurse konzentrierten sich zunächst auf die Lehre der katholischen Kirche (Sakramente, Katechismus etc.) und auf die Lehre der Bibel. Dabei kam es der Kirche speziell darauf an, dass die katholische Lehre verstanden wurde und ein bewusster Glaubensvollzug im Sinne einer Konversion stattfand[63]. Die Fokussierung auf die Bibel und die damit einhergehenden Veränderungen ähneln den Pfingstkirchen und der katholischen Charismatischen Erneuerung. Viele Katecheten durchlaufen, ähnlich wie katholische Charismatiker und Protestanten, Konversionsprozesse, d.h. sie fassen den Laiendienst innerhalb der Kirche als besondere göttliche Berufung auf. Dieser Kompromiss des gelebten Glaubens macht es wahrscheinlich, dass die Ziele und Inhalte der Katholischen Aktion deutliche Spuren in der Identität ihrer Angehörigen hinterlässt. Das ist speziell für die Frage nach der Wirkung von Inhalten relevant, die sich gezielt gegen die indigene Kultur richten. Wilson berichtet über Alta Verapaz: „The pamphlet for one course (*Xtenamitex li Dios* „You Are the People of God“): reads: „It is necessary that we Q´eqchi´s reject fully the ways of our ancestors so that our lives bear fruit“[64]. Carmack schreibt über die Katholische Aktion im Quiché: „Becoming a better Catholic meant the complete or partial abandonment of the whole world view“[65].

Die Katecheten lernten, dass Gebete nicht nur wie in traditionellen Riten Zauber- und Beschwörungsformeln gleichen, sondern dass sie außerdem eine direktere, persönlichere Kommunikation mit Gott herstellen. Darüber hinaus wurde in den Kursen gelehrt, dass die Heiligenbildnisse über keinerlei heilige Kräfte verfügen. Eine der drastischsten Methoden, um die *Costumbre* auszumerzen, war die Aufforderung an die Katecheten, ihre Heiligenbildnisse und rituellen Gegenstände zu verbrennen. In einigen Orten, wie z.B. in Comitancillo, wurden regelrechte Kampagnen gestartet, in denen die *Neócatolicos* aufgefordert wurden, die Mayapriester zu besuchen, um sie zu bekehren und ebenfalls davon zu überzeugen ihre Heiligenbildnisse und rituellen Gegenstände zu verbrennen. Jorge Pérez aus Comitancillo berichtet in einem Gespräch von dieser Praxis:

> „Zur Zeit der Verfolgung der Mayapriester (*Aj Q´ij*), verbrannte man alle ihre Tische (*mesas*). Sie hatten Tische mit den Dingen, die sie für die Zeremonien brauchten: Ketten, *Varas* [spezielle Stöcke, Anm. A.A.] und andere Dinge. Mein Vater war an der Verbrennung der Tische beteiligt. Er allein, so sagte er mir, hat 48 Tische verbrannt. Wer weiß, wie viel mehr man verbrannte, wenn er allein schon 48 verbrannt hat. ... In einigen Fällen, in entlegenen Gebieten, wurden die Leute nicht einmal gefragt, ob sie in das Haus kommen dürften. ... Sie wurden von der katholischen Kirche geschickt. Viele der *Aj Q´ij* wollten ihre Tische nicht hergeben. Um sie zu überzeugen, sagte man ihnen, dass sie verdammt seien und dass sie in die Hölle kämen, wenn sie nicht mit ihren Praktiken und ihren Sachen aufhörten. Um die

[62] Warren, Kay B. (1978):172f.
[63] Vgl. Brennwald, Sylvia (2001):195.
[64] Wilson, Richard (1996):190.
[65] Vgl. Carmack, Robert M. (1979):384.

> Verfolgung zu rechtfertigen, zitierte man die Bibel. Es gab Katecheten, aber auch Evangelikale, die die Tische der Mayapriester anzündeten“ [66].

Ähnliches geschah in San Miguel Ixtahuacán, wie der belgische Priester des Ortes, Erik Groolos, im Interview berichtet:

> „Frage: War die katholische Kirche hier genauso fanatisch gegenüber den Mayapriestern wie in Comitancillo?
> Antwort: Ja, viele von den alten Katecheten denken, dass muss so sein.
> Frage: Also hat man hier auch Tische verbrannt?
> Antwort: Ja. Ja, so war es. Zur Zeit von Vater Cipriano war es sogar so schlimm, dass der Gouverneur aus San Marcos herkommen musste, um den Frieden wiederherzustellen. Es war eine Art, um zu konvertieren.
> Frage: Und wann war das?
> Antwort: Um 1958, 59. Ja. ... Also in früheren Zeiten, aber auch in der heutigen Zeit –. Vor etwa drei oder vier Jahren ist jemand aus Ixcaíl konvertiert und hat auch alles verbrannt. Bei den Katecheten ist das üblich. Auch die Katecheten erzählen mir, dass so etwas gemacht wird. Die Katecheten sind zwar eine sehr schöne Einrichtung, aber die Kirche hat keine Kontrolle über sie. Sie waren und sie sind unabhängig, und so wird es bleiben. Es ist sehr schwer, da einzugreifen“ [67].

Weitere Maßnahmen dienten dem Kampf gegen den Alkohol, wo durch die gesamte Heiligenverehrung, inklusive der Patronatsfeiern und der *Costumbre*, beeinträchtigt wurden, denn übermäßiger Alkoholkonsum war und ist nicht nur ein soziales Problem sondern auch Teil einer Vielzahl ritueller Handlungen. Viele Mayapriester trinken nicht selten Alkohol, bevor sie Gespräche mit ihren Klienten beginnen, da sie davon überzeugt sind, dass es den Kontakt mit den transzendentalen Kräften fördert[68]. Das Alkoholverbot ist nicht ohne die ebenfalls in den 50er Jahren einsetzenden Anstrengungen der protestantischen Kirchen zu verstehen, die mit noch größerer Vehemenz und größerem Erfolg als die katholische Aktion den Kampf gegen den Alkohol aufnahmen und dabei besonders unter den Frauen Erfolge verzeichnen konnten[69]. Der Konflikt zwischen Anhängern der *Cofradías*, Mayapriestern und generell Ausübenden der *Costumbre* war damit vorprogrammiert[70]. Später zählten vielerorts die in der Katholischen Aktion organisierten Laien zu den ersten Personen, die sich nicht mehr den traditionellen Dorfautoriäten (*Cofradías*, *Principales*, *Zahorines* und/oder Mayapriestern sowie Schamanen) unterordneten, sondern der katholischen Kirche und ihren Priestern.

Die indigene Bevölkerung gehörte aber nicht nur wegen rein missionarischer Erwägungen und hegemonialer Interessen zur Hauptzielgruppe (Remissionierung der „indigenen Heiden“). Es kam neben dem religiösen der politische Kontext der 50er Jahre hinzu. Bischof Rossell Arrellano sah in den Indigenen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung und Armut eine Bevölkerungsgruppe, die in besonderer Weise anfällig für eine Vereinnahmung durch kommunistische Kräfte war. Diese Haltung kann man umso besser nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass in Guatemala von 1944 bis 1954 die ersten demokratisch gewählten

---

[66] Vgl. Gespräch mit Jorge Pérez, Mitglied in der Mayaorganisation Ajchmol und Mayapriester (San Marcos). Vgl. Jorge Pérez (Ajchmol). 8. Dezember 2001. San Marcos). Der protestantische Pastor Anselmo Pérez von der *Mision Centroamericana*, dessen Vater erst Mayapriester war und dann konvertierte, bestätigt die Aussage von Jorge Pérez, dass auch Protestanten ihre Kultgegenstände verbrannten. Er berichtet über seinen eigenen Vater, dass dieser im Zusammenhang mit seiner Konversion ebenfalls eigene Kultgegenstände verbrannte (Interview Anselmo Pérez Tomás (CAM). 10. Oktober 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 283-305).

[67] Interview Padre Erik Groolos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos. Zeilen 365-394.

[68] Dieses Urteil geht auf eigene Beobachtungen zurück. Maud Oakes (1969) bestätigt den engen Zusammenhang von Alkoholkonsum und schamanischen Bräuchen für die 40er Jahre des letzten Jahrhunderts.

[69] Vgl. Wilson, Richard (1996):176.

[70] Ricardo Falla (1980) berichtet über diesen Konflikt. Aber auch die Ethnologen und Anthropologen Kay B. Warren (1978) und Douglas Brintnall (1979) informieren über diese Auseinandersetzungen in ihren Dorfstudien.

Regierungen an der Macht waren, die nicht die Interessen der Oligarchie und der katholischen Obrigkeit verkörperten. Speziell in der demokratisch gewählten Regierung von Arbenz Guzmán (1952-1954) sah die Kirche eine direkte kommunistische Bedrohung, die hauptsächlich durch die Pläne zur Durchführung einer Agrarreform genährt wurden. Sie versuchte deshalb mit Hilfe eines regelrechten „Kreuzzuges gegen den Kommunismus“,[71] die sozialdemokratische Regierung zum Stürzen zu bringen. Die Katholische Aktion war der Kirche in ihrem antikommunistischen Programm dienlich, um „die Teilnahme der ländlichen Bevölkerung an der Agrarreform zu verhindern“[72]. Nach dem Putsch von Castillo Armas im Jahr 1954, erhielt die katholische Kirche erstmals wieder ihre alte Vorrangstellung zurück, die sie mit den liberalen Reformen des 19. Jahrhunderts eingebüßt hatte. Die Remissionierung des Landes half der katholischen Kirche, diese neue Position weiter auszubauen und zu festigen[73]. Zusammengefasst wirkte die Katholische Aktion in mehrfacher Weise: Sie diente der Kirchenhierarchie zur Ausweitung ihrer Kontrolle und stärkte die Präsenz der Kirche auf dem Land. Voraussetzung, um mit den lokalen Kulten und Bräuchen, d.h. jeglicher Heterodoxie aufzuräumen, war die Verankerung der römisch-katholischen Lehre und ihrer allgemein gültigen Formen. Hierfür nutzte die Kirche ihren universalen Bezugsrahmen. Gleichzeitig wurde mit der universellen Lehre von der „Gleichheit aller Menschen vor Gott“ der Grundstein für ein neues Verständnis ethnischer Identität gelegt[74].

Mayakultur und Mayaspiritualität in der Ausbildung der heutigen Katecheten

Die Katechetenkurse waren darauf ausgerichtet, eine Sensibilisierung für die soziale Ungleichheit und nicht für die Andersartigkeit der indigenen Kultur zu schaffen. So heißt es in einem Buch der Diözese El Quiché über den ideologischen Hintergrund:

> "Obwohl die Mehrheit Indigene waren, waren sie [die Kurse, Anm. A.A.] unter Klassengesichtspunkten organisiert und weniger nach indigenen Gesichtspunkten. ... Viele soziale, politische und wirtschaftliche Forderungen aus diesen Jahren, stellten Klassenkriterien über indigenistische oder ethnisch-kulturelle Kriterien. Diese sollten erst in den 80er und 90er Jahren eine größere Bedeutung erlangen"[75].

In den letzten zehn Jahren, seit der 500 Jahrfeier der Kolonialisierung, stehen nun vermehrt Themen, welche die Mayakultur und insbesondere die Mayaspiritualität positiv bewerten, auf dem Stundenplan der Katecheten. Es hat also im Vergleich zu den 50er bis 80er Jahren eine

---

[71] Sylvia Brennwald schreibt über diesen "Kreuzzug der Kirche": „Rossell organisierte einen Kreuzzug gegen den Kommunismus mit dem *Cristo Negro* aus Esquipulas. [...] Dem Cristo Negro werden unzählige Wundertaten zugeschrieben. Er machte Esquipulas zum berühmtesten Pilgerort ganz Zentralamerikas. [...] Während eines Jahres und achteinhalb Monaten trugen getreue Katholiken und Katholikinnen die Statue von Dorf zu Dorf. Die Pilgerreise war ein spektakuläres Ereignis, das viele Leute mitverfolgten. Der Cristo Negro eignete sich vorzüglich, um die Aufmerksamkeit der ländlichen Bevölkerung auf die Botschaft der Kirche zu lenken, die Leute vor den kommunistischen Umtrieben zu warnen und sie daran zu erinnern, dass allen Mitgliedern der kommunistischen Partei, ihren Sympathisanten und Helfershelfern die Exkommunikation drohte" (Brennwald, Silvia (2001):156.

[72] Brennwald, Silvia (2001):197. Sie schreibt auch: ".. Die Hauptaktivität der AC bestand vor allem darin, die regierungsnahen Organisationen und Komitees zu diffamieren" (Brennwald, Silvia (2001):198). Rodolfo Cardenal schreibt, dass die Katholische Aktion in ihren Anfängen sehr stark unter dem Einfluss des Opus Dei stand. Dies würde insgesamt der antikommunistischen Zielsetzung entsprechen (vgl. Cardenal, Rodolfo (1990): 215; Arias, Arturo (1990):41).

[73] Rodolfo Cardenal argumentiert, dass die Katholische Aktion in den 50er Jahren unter starkem Einfluss des Opus Dei stand. Dies würde dem damaligen Bündnis zwischen militärischer, wirtschaftlicher und katholischer Elite entsprechen, da der Opus Dei seit seinen Anfängen die Interessen der bürgerlichen Eliten vertrat und versuchte durch diese auf die Gesellschaft Einfluss zu nehmen (vgl. Cardenal, Rodolfo (1990):215).

[74] Hans Siebers schreibt über die Q´eqchies in Alta Verapaz, dass das Prinzip der Gleichheit (Q´eqchi´es, Ladinos und Großgrundbesitzer), unter den indigenen Katecheten großen Enthusiasmus auslöste (vgl. Siebers, Hans (1999):27).

[75] Vgl. Diócesis del Quiché (1994):107.

vollständige Verschiebung bzw. Umkehrung in den Inhalten der Katechetenkurse gegeben. Teilweise geht man nun sogar dazu über, Mayazeremonien während der Seminare in den Ablauf einzubinden.

Das folgende Zitat von Dominga Mazarriegos, Maya-Mam und ehemaliges Mitglied in der *Pastoral de las Culturas* (San Marcos), beschreibt aus heutiger Sicht die Folgen der negativen Haltung gegenüber der indigenen Kultur auf die indigenen Katecheten:

> "Die gleiche Kirche, die gleichen Vertreter der pastoralen Arbeit in den 60er und 70er Jahren, viele von ihnen wandten sich gegen die indigene Kultur. Es war eine Religion, vielleicht nicht Religion, sondern ein Ausdruck des Glaubens, der den Menschen von der Welt trennen wollte, um einen reinen, katholischen Menschen zu formen. Also kein Tanzen, kein Alkohol, keine Riten, das war vom Teufel. Man fing an, alle Ausdrücke des Glaubens, des Miteinanders und des Naturempfindens auszulöschen. Man fing an, zu allen diesen Dingen nein zu sagen. Jetzt, wo man anfängt zu sagen, dass dies Teil unserer Identität ist, dass dies Werte der Mayakultur sind, da verstehen die Leute dies nicht mehr. Sie empfinden das nicht mehr so. ... Sie sagen, man kehrt zu einer Vergangenheit zurück. Die Marimba sei –, sie wäre aus den Rippen des Teufels gemacht"[76].

Heute wie damals wird das Verhältnis bestimmt von der pastoralen Praxis der einzelnen Pfarreien. Die genannten Veränderungen, also eine Wende der pastoralen Praxis hin zu einer Inkulturation, wirft das Problem auf, dass die Katecheten eine Umstellung akzeptieren müssen, die zuvor abgelehnte kulturelle Werte nun revidiert. Viele gerade aus der älteren Katechetengeneration der 70er Jahre haben allerdings eine ablehnende Haltung gegenüber traditionellen religiösen Werten in einem hohen Grad internalisiert. Innerhalb der jungen Generation von Katecheten gibt es jedoch Bestrebungen, die eigene Kultur stärker in die Kirche einzubringen. Darüber hinaus sind die Katecheten immer noch das wichtigste Bindeglied zwischen der katholischen Kirche als extern agierender religiöser Institution und der indigenen Bevölkerung und ihrer Kultur.

Die Katecheten und der politische Kontext

Die katholische Kirche, so zeigen die o.g. Ausführungen, stellte mit Hilfe der Katholischen Aktion ihre institutionelle und finanzielle Infrastruktur sowie ihr symbolisches Kapital zur Verfügung. Damit verkehrten sich die eigentlichen Ziele der Kirche, Remissionierung und Bekämpfung des Kommunismus immer stärker in das Gegenteil, denn sowohl die indigenen Aktivisten als auch die ausländischen Priester engagierten sich im Laufe der Zeit nicht nur religiös sondern auch politisch. Zunächst entstanden in den 70er Jahren aufgrund der Initiative einiger politisierter Priester und kirchlicher Mitarbeiter indigene Organisationen und Kooperativen. Die nach neuen kirchlichen Standards ausgebildeten Priester wurden durch den Kontakt mit der armen Hochlandbevölkerung zunehmend sensibilisiert. Einige der Priester waren an der Gründung der zur damaligen Zeit wichtigsten und bekanntesten Volksorganisation, dem CUC (*Comité de Unidad Campesina*) beteiligt. Manche von ihnen beteiligten sich auch aktiv als Guerilleros im Befreiungskampf (z.B. Fernando Hoyos, Enrique Corral).

Die katholische Kirche trägt in diesem Sinne eine historische Verantwortung, wie Yvon Le Bot in seiner Studie „La guerra en tierras mayas“ feststellt. Seine Schilderungen machen auch deutlich, inwieweit die Dynamik von staatlicher Repression, ideologischen Vorgaben

[76] Interview mit Dominga Mazarriegos Vásquez, Maya-Mam aus Comitancillo. 26. Juni 2001. San Marcos. Zeilen 54- 77. Dieses Zitat zeigt, wie ähnlich sich die Katholische und protestantische Kirchen in ihrer Kritik an der Mayakultur und hinsichtlich ihrer Doktrin sind bzw. waren. Die Marimba ist ein traditionelles Musikinstrument, dem Xylophon ähnlich.

der Befreiungstheologie und der Guerilla in der Praxis die Herausbildung von ethnischen Positionen verhinderten. Das Argument der Mayakultur, so macht Le Bot deutlich, war sowohl in den Diskursen der Kirche, als auch in den Pamphleten der Guerilla ein Instrument, nicht mehr.

> "México, D.F. 1984. Ein Treffen mit Vertretern der „Volkskirche" versammelte etwa 50 Leute, die Mehrheit von Ihnen steht der EGP sehr nahe. Anwesend sind Mitglieder der Guatemaltekischen Kirche im Exil (IGE), Aktivisten aus dem Komitee Gerechtigkeit und Frieden, unter ihnen auch Protestanten. Einige der Vertreter sind aus dem Landesinneren von Guatemala gekommen. Die Indigenen – Priester und Seminaristen – kann man an einer Hand abzählen. Aber dieses Mal sind sie es, die das Wort ergreifen und die „im Namen des Mayavolkes" den Kollegen das Wort streitig machen: „Ihr wart es, die uns zum Aufstand getrieben habt, Ihr habt uns in die Höhle des Löwen geschickt und als es schwierig wurde, seid Ihr verschwunden. Ihr habt uns benutzt, das was wir sind und was wir tun, zu Zwecken, die nicht die unsrigen sind. Ihr sagt, dass wir auch Teil der Kirche sind, aber ihr habt uns wie eine Infanterie benutzt, um eine zu Institution errichten, die in euren Händen bleibt und über die wir keinerlei Einfluss haben. Ihr sagt, dass ihr unsere Kultur respektiert, aber in Wirklichkeit erhaltet ihr nur die Elemente, die euch zu euren eigenen Zwecken nutzen"[77].

Einige der im Zitat genannten Akteure zählen zu einer Gruppe von Kritikern der katholischen Kirche, die später, im Verlauf der Kampagne „500 Jahre Widerstand" ethnisch orientierte Organisationen gründeten. Zunächst aber entstanden aus der ehemals größten Volksorganisation, der Landarbeitervereinigung CUC zahlreiche andere Volksorganisationen (u.a. CONAVIGUA, GAM (*Grupo de Apoyo Mutuo*), CERJ (*Consejo de Comunidades Etnicas – Ranujel Junam*). Die jungen Katecheten der 70er Jahre, die mit Hilfe von Stipendienprogrammen eine Ausbildung genossen und die Repression gegen Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre überlebten, gründeten schließlich in den 80er Jahren neue Organisationen oder belebten alte Organisation aus der Volksbewegung wie den CUC wieder[78]. Einige Priester und kirchliche Mitarbeiter, die in den 70er Jahren in der Katholischen Aktion aktiv waren, sind heute in der *Pastoral Social* oder in der *Pastoral Indígena* tätig.

Die Nähe von indigenen Akteuren zur katholischen Kirche spielt, wie die o.g. Darstellung veranschaulicht, für die Organisation der Zivilgesellschaft bis heute eine Rolle. Erkennbar sind auch bis heute unterschiedliche ideologische Positionen, die auf Haltungen fußen, die eher Distanz oder Nähe zur katholischen Kirche ausdrücken und mit einem christlichen Universalismus und einem ethnischen Partikularismus verknüpft sind. So traten beispielsweise im Rahmen der Gegenfeierlichkeiten zur offiziellen 500-Jahrfeier der Kolonialisierung, aus Organisationen der Volksbewegung, die dem befreiungstheologisch orientierten Sektor der katholischen Kirche nahe stehen, einige dieser Führungspersönlichkeiten aus, um neue, ethnisch orientierte Organisationen zu gründen und somit die in ihren Anfängen steckende Revitalisierungsbewegung zu stärken. Die „Aussteiger" waren mit der klassenbezogenen Ideologie der Volksbewegung nicht mehr einverstanden und kritisierten die Dominanz von Ladinos, teilweise auch der Guerilla in diesen Organisationen.

Produkt der Kirchengeschichte sind daher unter anderem auch differierende Positionen der Volksbewegung und Revitalisierungsbewegung zur indigenen Problematik. Die Kurse und

---

[77] Le Bot, Yvon (1995):147.

[78] Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass fast alle der Führungspersonen aus der Provinz El Quiché kamen. In dieser Provinz gehörte die Katholische Aktion den progressivsten befreiungstheologischen Strömungen innerhalb der Kirche an. Wesentlich weniger Personen kamen aus Chimaltenango, einer Provinz in der Nähe der Hauptstadt, die in den 60er und 70er Jahren, im Kontext der "Allianz für den Fortschritt" ein entwicklungspolitisches Zentrum bildete.

Programme der Kirche waren in den 70er Jahren geprägt von der befreiungstheologischen Konjunktur, d.h. einer Interpretation der sozialen Missstände, die von sozialer Ungleichheit ausging und auf einem Klassengegensatz basierte. Die ungerechten Gesellschaftsstrukturen wurden auf eine ungerechte Sozialstruktur zurückgeführt und nicht auf eine kulturelle Asymmetrie bzw. die ethnische Dominanz einer Gruppe. Das ist eine Folge des zweiten Vatikanischen Konzil und der späteren Konferenz in Medellín (1968)[79]. Diese Haltung durchzieht bis heute die Position der Volksbewegung und der katholischen Kirche. In Guatemala sind aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur ideologische Schwerpunkte und Interpretationen für die Teilungen in Volksbewegung, katholische Kirche und Revitalisierungsbewegung von Bedeutung, sondern auch die radikale anti-indigene Politik der Katholischen Aktion seit den 50er Jahren.

Abschließend soll nicht der Eindruck entstehen, dass die gesamte Katholische Aktion in den Händen eines progressiven katholischen Klerus lag, der unter dem Einfluss der damaligen befreiungstheologischen Konjunktur handelte. Diese Fraktion hat allerdings wesentlich dazu beigetragen, dass Führungspersönlichkeiten herangebildet wurden, die zu späteren Protagonisten in der Volksbewegung und ihren Organisationen wurden. Es handelt sich fast ausschließlich um eine indigene Quiché-Elite. Ihre Protagonistenstellung war in den 80er und 90er Jahren wesentlich auf die nationale Ebene konzentriert. In den Dörfern sahen die Entwicklungen gänzlich anders aus, weshalb es Dörfer gibt, in denen es keinen Widerspruch zwischen Charismatischer Erneuerung und einer Mitgliedschaft in der Katholischen Aktion entstanden. Letzteres könnte man annehmen, da die Charismatische Erneuerung wegen ihrer Betonung auf spirituelle Heilsaspekte in ihrer Doktrin genau gegenteilige Inhalte wie die Befreiungstheologie favorisiert.

Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich zunächst einmal mit einem katholischen Gremium, das, ähnlich wie die Katholische Aktion ebenfalls eine enge Beziehung zur Befreiungstheologie aufweist, der *Pastoral Indígena*.

1.2 Die katholische Kirche und die *Pastoral Indígena*

Die *Pastoral Indígena* fand in der vorliegenden Arbeit Berücksichtigung, um zu klären inwieweit die katholische Kirche selbst zur Konstruktion von kollektiven, ethnisch definierten Identitäten innerhalb der indigenen Bevölkerung beiträgt, also identitätsstiftende Funktionen übernommen hat. Die *Pastoral Indígena* eignet sich für eine Beantwortung dieser Fragestellung in besonderer Weise, da sie einen institutionellen Flügels darstellt, der die indigene Kultur und mithin auch ethnische Aspekte zum eigentlichen Selbstzweck und Aufgabenbereich erklärt hat. Zunächst einmal soll die Geschichte des Gremiums und ihre Bezüge zu anderen Bewegungen innerhalb der Kirche sowie der Gesellschaft dargestellt werden, um dann in einem zweiten Schritt zu klären, ob die Kirche mit ihren Bemühungen, indigene Glaubensformen und Elemente in die Amtskirche aufzunehmen, Erfolg hat[80].

Das Thema der Revitalisierung der indigenen Kultur erhielt innerhalb der katholischen Kirche ein besonderes Gewicht im Rahmen der 500 Jahrefeier zur Kolonialisierung des

[79] Die Konferenz von Medellín diskutierte Ergebnisse des Konzils und arbeitete Strategien aus, um diese auf Lateinamerika anzuwenden. Diese an einer Umsetzung interessierten Konferenzen, standen unter starkem marxistischen Einfluss und der Dependenztheorie.

[80] Einschränkend kann man hier einfügen, dass bereits in den 60er Jahren die *Pastoral Indígena* im Rahmen der Neuorganisation durch die CEG (katholische Bischofskonferenz Guatemalas) gegründet wurde. Die erneuten Bemühungen der Kirchenhierarchie können also durchaus als Eingeständnis dafür gelten, dass bis in die 90er Jahre hinein nicht viel geschehen ist in Sachen Eingliederung indigener Kultur.

lateinamerikanischen Kontinents. Mit dem im gleichen Jahr veröffentlichten Bischofsbrief „500 Jahre Aussaat des Evangeliums“ versprach die Kirche traditionelle Werte aus der Mayakultur in der pastorale Praxis, speziell über die *Pastoral Indígena*, stärker einzubinden. Diese Instanz sollte sich speziell der Förderung der indigenen Kultur innerhalb der Kirche widmen und darüber hinaus sogar eine authentische katholische Kirche ermöglichen[81].

Die *Pastoral Indígena* ist jedoch nicht erst im Jahr 1992 sondern bereits im Jahr 1966, als Bestandteil des im gleichen Jahr neu entstandenen Nationalen Katholischen Sekretariats (*Secretariado Católico Nacional* – SCN), gegründet worden. Ziel des Sekretariats war die Umsetzung der Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, das in Medellín (Kolumbien) tagte und als die Geburtsstunde der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gilt. Nach dem Vorbild von CELAM II, bildeten die Bischöfe für die wichtigsten Arbeitsbereiche verschiedene Abteilungen. Die *Pastoral Indígena* ist eine dieser genannten Abteilungen. Mit dem Aufbau wurde der Maryknoll-Priester Curtin betraut, der in einem Interview auch als der Gründer der *Pastoral Indígena* bezeichnet wird[82].

Silvia Brennwald betont, dass die Errichtung dieser Strukturen eigentlich eher einen aufgeblähten Verwaltungsapparat mit sehr ambitiösen Programmen hervorbrachte, wobei die meisten Abteilungen nur auf dem Papier bestanden hätten[83]. Diesem Kommentar entspricht, dass erst im Jahr 1973 in Cobán (Provinz Alta Verapaz) über ein Treffen einer *Pastoral Indigenista* berichtet wird. Ziel und Ergebnis des Treffens war die bewusstseinsbildende Arbeit unter den Bischöfen, d.h. im einzelnen die Verbreitung eines positiven Erscheinungsbildes indigener Kultur innerhalb der katholischen Kirche. Eine Vorreiterstellung nimmt in diesem Zusammenhang bis heute das in Cobán ansässige Centro Ak´Kutan hinsichtlich der Veröffentlichung von Texten über eine indigene Theologie und pastorale Praxis ein[84]. Wirklich revolutionär war die damalige Forderung zur Bildung einer autochthonen Kirche. Diese sollte zum Ausgangspunkt eine eigene Theologie und Liturgie der indigenen Kultur haben. Dazu gehören sollte ein pastorales Personal, welches sich in die Kultur der indigenen Bevölkerung integriert und ihre Sprache lernt. Als Konsequenz wurde auch die Übersetzung der Bibel gefordert[85]. Erfolgreich verwirklicht hatte dies bereits, von den Katholiken allerdings nicht erwähnt, eine evangelikale Missionseinrichtung, die schon seit den 50er Jahren die Bibel in einige Mayasprachen übersetzt hatte. Es handelt sich um das *Summer Institute of Linguistics*[86].

Insgesamt betrachtet, kreisten die Diskussionen in den 70er Jahren eher um Fragen, wie eine Evangelisierung der indigenen Bevölkerung wirksam vorangetrieben werden könne und weniger um eine theoretische Auseinandersetzung über indigene Formen von Religiosität. Eigentlich begonnen hat die Diskussion über Formen der Mayaspiritualität und Zusammenhänge zum Katholizismus bzw. christlichem Glauben erst in den 90er Jahren, mit zögerlichen Anfängen in den 80er Jahren, die u.a. von einigen indigenen katholisch geweihten Priestern, wie beispielsweise dem indigenen Priester Tomás García, ausgingen. Der

[81] Dass die Instanz bereits seit 1966 besteht, bleibt unerwähnt, ebenso das Treffen einer *Pastoral Indigenista* in Cobán im Jahr 1973. Dies zeigt, dass die ambitiösen Bemühungen bis Anfang 1992 eher auf dem Papier existierten und bis dato weniger geprägt waren von einem kontinuierlichen Interesse oder einer Strategie hinsichtlich ihrer Umsetzung.
[82] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt.
[83] Brennwald, Silvia (2001):177. Sie schreibt, dass viele Abteilungen bis heute kaum inhaltlich arbeiten.
[84] Vgl. Centro Ak´Kutan (1994).
[85] Vgl. Siebers, Hans (1990):132f.
[86] Richard Wilson, der sich auf die Region Alta Verapaz spezialisiert hat, berichtet, dass die Katecheten die Übersetzung des Summer Institute of Linguistics in die Q´eqchi Sprache nutzten, um wirksamer Bibelkurse abhalten zu können (vgl. Wilson, Richard (1996). Vgl. auch Kapitel Mayaspiritualität.

überregionale und länderübergreifende Austausch, beispielsweise mit dem in Mexiko ansässigen katholischen Institut CENAMI zeigt, dass das Thema der Inkulturation von ethnischen Identitäten in die kirchliche Praxis inzwischen in einigen Teilen der Kirche Diskussionen angestoßen hat.

Heute handelt es sich bei der *Pastoral Indígena* um einen losen Zusammenschluss verschiedener Einzelpersonen, der als Institution innerhalb der guatemaltekischen Bischofskonferenz verankert ist. Es handelt sich daher eher um eine Arbeitsgemeinschaft, die sich mit der indigenen Kultur beschäftigt und nicht um eine katholische Basisbewegung, wie sie beispielsweise die Katholische Charismatische Erneuerung darstellt. Hauptsächlich aktiv ist das Gremium in den Diözesen Alta Verapaz, El Quiché, Huehuetenango, Quetzaltenango, Totonicapán und San Marcos; Provinzen, die gleichzeitig den größten indigenen Bevölkerungsanteil aufweisen.

1.2.1 Befreiungstheologische Ursprünge der *Pastoral Indígena*: Klassendiskurs und Ethnizität

Die Gründung der *Pastoral Indígena* im Jahr 1966 war, wie oben bereits angedeutet wurde, Teil der Bemühungen der katholischen Kirche, die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils umzusetzen. Inhaltliche und strukturelle Verbindungen zwischen der Befreiungstheologie und dem Gremium *Pastoral Indígena* lassen sich daher seit den Anfängen feststellen. Die bereits dargestellten Motive für die Einführung einer *Pastoral Indígena*, sollen deshalb an dieser Stelle um einige historische Erläuterungen, die sich auf die Befreiungstheologie und ihre Inhalte beziehen, ergänzt werden. Ziel ist es, zunächst historische Abläufe und inhaltliche Diskussionen näher zu beschreiben, um sie hinsichtlich ihrer Bezüge zur *Pastoral Indígena* zu beleuchten.

Die in den 60er und 70er Jahren aktuellen, sozialwissenschaftlichen Debatten, in erster Linie die Dependenztheorie, haben wesentlichen Einfluß auf den Inhalt der Dokumente von Medellín genommen. Eine neue intellektuelle Haltung, die Abhängigkeit als Entstehungsfaktor der regionalen Problematik begriff, floss in die Texte ein. In logischer Konsequenz wurde die Befreiung der Bevölkerung von Armut und sozialer Ungleichheit als Lösung und als notwendige Voraussetzung für eine zukünftige Entwicklung angesehen[87]. Die Dokumente von Medellín wurden von drei Kerngedanken getragen:

- Die Voraussetzung für pastorale Aktivitäten muss eine genaue Analyse der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Zustände sein. Die Sozialwissenschaften werden zu einem Instrument für die kirchliche Arbeit in der Gesellschaft.
- Die Kirche trägt eine besondere Verantwortung und stellt sich in den Dienst der armen, unterdrückten und ausgebeuteten Bevölkerung.
- Die kirchliche Praxis orientiert sich am Dienst für die arme Bevölkerung, wobei die Botschaft des Evangeliums den theologischen Hintergrund bereitstellt[88].

Die Projekte bauten auf einem befreiungstheologischen Diskurs auf, der sich zum Ziel setzte, ein utopisches Weltbild einer gerechten Gesellschaft, ausgehend vom realen Tatbestand der sozialen Ungleichheit, umzusetzen. Die Deutung der sozialen Realität orientiert sich an der Zukunft, in der sich die Klassengesellschaft mittels einer "neuen" gerechten Gesellschaft auflöst. Die Befreiung des Volkes wird aus der theologischen Perspektive in die praktische Erfahrung sozialer Wirklichkeit verlegt. Die Transformation der Gesellschaft ist im Sinne

[87] Vgl. Bussmann, Claus (1980):19f.
[88] Vgl. Bussmann, Claus (1980):22.

eines evolutionistischen Geschichtsverständnisses die Folge der sozialen Ungleichheit. Während man allerdings zunächst unter Transformation der gesellschaftlichen Ordnung die Aufhebung der sozialen Klassen durch die Revolution verstand, beziehen sich aktuelle Forderungen in erster Linie auf die Reformation der Gesellschaft, die sozio-ökonomische Umverteilungen (Landverteilung, Ausbildungsmaßnahmen etc.) erreichen will.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem o.g. befreiungstheologischen Denken für die kirchliche Praxis? Inwieweit hat die Befreiungstheologie das Thema der Inkulturation beeinflusst? Feststellen kann man zunächst einmal, dass aus den ideologischen Positionen – Ethnizität als pastorale Praxis einer aktiven Inkulturation versus einem Diskurs klassenbezogener Ungleichheit –, eine Vielzahl innerkirchlicher Konflikte über die Bedeutung der Mayakultur in der Kirche erklärbar sind. Bezogen auf die abstrakten, unterschiedlichen, doktrinären Ansätze, handelt es sich um einen Antagonismus zwischen Universalität und Partikularität. Während die Befreiungstheologie ihren Ursprung in einem universalen Denkmuster hat – das Christentum als Religion der Gerechtigkeit, welche mit Hilfe der Aufhebung real existierender Ungleichheit in die Praxis umgesetzt werden muss –, streben die ethnischen Ansätze eine Stärkung der indigenen Akteure an, die letztlich nicht die Gleichheit aller im Blick hat, sondern die Stärkung partikularer mithin ethnischer Identitäten. Dieser ideologisch-doktrinäre Anachronismus findet eine Fortsetzung in den Handlungen, aber auch in den Biographien der Akteure. Bevor auf diesen Aspekt näher eingegangen wird, einige kurze Erläuterungen zum Einfluss der Befreiungstheologie auf die Strukturen der Amtskirche.

1.2.2 Kirchliche Strukturen, die Befreiungstheologie und die *Pastoral Indígena*

Die Befreiungstheologie hat auch in struktureller Hinsicht ihre Spuren in der katholischen Kirche hinterlassen. Aus den progressiven, der Befreiungstheologie nahestehenden Strömungen der 70er Jahre, mit ihren Schwerpunkten auf bewusstseinsbildender Arbeit, haben sich vielfach entwicklungspolitische Projekte entwickelt. Diese Projekte wurden und werden innerhalb der Kirche, meist durch die *Pastoral Social* betreut und gefördert. Die Kirche setzt also starke Akzente auf soziale Projekte, die eine sozioökonomische Umverteilung erzielen wollen, und weniger auf eine Stärkung indigener, kultureller Ausdrucksformen innerhalb der Kirche. In jedem Fall herrscht innerhalb der institutionellen Strukturen, wie der guatemaltekischen Bischofskonferenz, eine starke Dominanz der *Pastoral Social* gegenüber der *Pastoral Indígena* vor. Die Prioritätensetzung der Bischofskonferenz wird auch anhand der Ausstattung mit Personal und finanziellen Mitteln ersichtlich. Die *Pastoral Social* ist weitaus besser mit Ressourcen ausgestattet, als die *Pastoral Indígena*. Letztere verfügt nur über ein kleines, nicht permanent besetztes Büro in der Hauptstadt.

In der Praxis sind beide Institutionen nicht immer voneinander zu unterscheiden, da sie manchmal in Personalunion vom gleichen kirchlichen Personal geführt werden. Den Vorsitz der *Pastoral Indígena* hatte beispielsweise bis vor wenigen Jahren Monseñor Ramazzini inne, ein Bischof, der sich in den letzten zwanzig Jahren in seiner Diözese, sehr stark für Landarbeiter eingesetzt hat und für eine bessere Landverteilung kämpft[89], Aufgaben, die in erster Linie die *Pastoral Social* beschäftigen. Die Zugehörigkeit des Bischofs zur befreiungstheologischen Strömung, macht sich auch in der kulturellen Arbeit in der Diözese bemerkbar. In der Diözese San Marcos selbst ist die *Pastoral Indígena*, als *Pastoral de las Culturas*, seit 1997 aktiv. Sie beschäftigt sich seit ihren Anfängen hauptsächlich mit der Erstellung von Materialien, die grundlegende Themen der Mayakultur behandelt. Eine erste

[89] Sein Engagement hat auch zur Folge, dass vielfach Drohungen ausgesetzt war.

Broschüre setzt sich mit der Bedeutung des Maisanbaus und der Geburt innerhalb der indigenen Kultur auseinander. Hier zeigt sich, dass der Diskriminierung und Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung zwar in der Theorie viel Aufmerksamkeit zu Teil wird, in der Praxis allerdings wird erkennbar, dass diese Themen nicht zu den Prioritäten gehören.

Fraktionen innerhalb der Pastoral Indígena

Hans Siebers unterteilt die *Pastoral Indígena* in drei Gruppen, welche sich in ihren Vorstellungen, was diese Instanz leisten soll, unterscheiden: Der ersten und größten Gruppe ist hauptsächlich an einer Durchführung der pastoralen Arbeit in indigenen Sprachen gelegen. Das bedeutet, dass vorhandene Materialien lediglich in indigene Sprachen übersetzt werden. Eine Einbindung der indigenen Kultur oder gar indigener Weltanschauung ist dieser Gruppe fremd. Man befürchtet sogar indirekt, dass dadurch von der katholischen Kirche relativ unabhängige, indigene Institutionen der *Costumbre* gestärkt werden. Eine zweite, kleinere Gruppe, die aus wenigen indigenen katholischen Priestern besteht, vertritt eine radikale, romantisierende Vorstellung über die autochthone Kultur. In dieser idealisierten Vorstellung nimmt man die indigene Kultur jedoch nicht in ihren Veränderungen und aktuellen, sozialen und politischen Bezügen wahr. Eine dritte und letzte Gruppe, die kleinste, laut Siebers, stimmt mit der vorherigen Position darin überein, dass die indigene Bevölkerung selbst der Protagonist innerhalb der kirchlichen Arbeit sein soll. Man will zunächst eine Art Bestandsaufnahme, was unter indigener Kultur zu verstehen sei. Mission und Evangelisierung sollen von den indigenen Bedürfnissen und der indigenen Weltanschauung ausgehen. Die Unterdrückung und Ausbeutung der indigenen Kultur dürfe man nicht außer Acht lassen, sondern eine *Pastoral Indígena* müsse die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen berücksichtigen. Es geht dieser Gruppe nicht um die Konservierung aller indigenen Ausdrucksformen; die indigene Bevölkerung soll selbst entscheiden, welche positiven Elemente in der pastoralen Arbeit eine Berücksichtigung finden sollen[90]. In der Praxis finden sich häufig Vermischungen dieser drei Kategorien.

Die größte Gruppe innerhalb der *Pastoral Indígena*, ist, wie oben gezeigt, nicht daran interessiert, eine Einbindung der indigenen Kultur oder gar indigener Weltanschauung in den Katholizismus zu verwirklichen. Es geht vielmehr um punktuelle Zielsetzungen, wie beispielsweise darum, vorhandene Materialien in indigene Sprachen zu übersetzen und die pastorale Arbeit in indigenen Sprachen durchzuführen. Meines Erachtens spielt heutzutage jedoch auch die „dritte Gruppe“ eine zunehmende Rolle. Diese Gruppe versucht in einem umfassenderen Sinne eine pastorale Arbeit zu verwirklichen, d.h. der indigenen Bevölkerung soll die Möglichkeit geboten werden, ihre traditionellen spirituellen Ausdrucksformen innerhalb des Katholizismus zu leben. An der Umsetzung dieser Zielsetzung arbeiten nicht nur Personen aus dem Gremium der *Pastoral Indígena*. Es sind auch Personen, die eine katholisch-kulturelle Basisarbeit leisten, ohne das eine institutionelle Anbindung existiert. Der belgische Priesters Erik Groolos aus San Miguel Ixtahuacán beispielsweise, der die indigene Sprache „Mam“ beherrscht, in seiner Pfarrei umfangreiche Materialien über die indigene Kultur sammelt, bereits vierzig Lieder in die Sprache übersetzte und einen indigenen Chor gründete, kommentiert die eigene Arbeit mit den Worten: „Von einer *Pastoral Indígena* und diesen Sachen sprechen wir hier weniger“[91]. Seine Aussage fasst das Selbstverständnis vieler Priester über die kirchliche Arbeit zusammen und bestätigt, dass es sich meist um Einzelaktionen und Initiativen von Priestern handelt.

[90] Vgl. Siebers, Hans (1990):134.
[91] Interview Padre Erik Groolos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos. Zeilen 564-577.

Heute lassen sich vor allem drei Fraktionen, die innerhalb der *Pastoral Indígena* miteinander konkurrieren, beobachten. Zum einen eine Gruppe, die Loyalität gegenüber der katholischen Kirche wahrt und entweder leitende Positionen in der katholischen Kirche bzw. der *Pastoral Indígena* besetzt und eine Gruppe, die relativ autonom an einer Umsetzung indigener Kulturelemente in die pastorale Praxis arbeitet. Dann existiert eine Gruppe, die sich als kirchlicher Kritiker versteht, aber noch mit der Kirche verbunden ist. Diese relativ autonome Gruppe besteht aus ehemaligen katholischen Ordensfrauen, indigenen Schülerinnen katholischer Schulen, Priestern, die dem Jesuitenorden angehören und zum Zweck der Missionierung nach Guatemala kamen, sowie einigen Angehörigen des *Lasalle-Ordens*. Diese Gruppe ist in ihren Forderungen radikaler. Laut Ernestina López, einer Ordensfrau, die seit den 70er Jahren in der katholischen Kirche engagiert ist, entwickelte die Gruppe in den letzten Jahren Tendenzen, sich von der katholischen Kirche ganz zu lösen. Das hat ihrer Darstellung zufolge dazu geführt, dass es innerhalb der *Pastoral Indígena* zwei miteinander konkurrierende Gruppen gibt, die nach außen hin die gleiche Arbeit verrichten. Diese Teilung ist auch innerhalb der Bischofskonferenz (CEG) erkennbar. Während aus der ersten Gruppe Repräsentanten innerhalb der CEG vertreten sind und in enger Kooperation mit den Bischöfen die pastorale Vorgehensweise planen, optierte die zweite Gruppe für eine unabhängige Arbeit. Es überrascht daher nicht, dass die radikale Fraktion Vorwürfe äußert, die CEG bevorzuge die erste Gruppe[92]. Für Ernestina López, ehemalige Sekretärin des Bischofs Julio Cabrera und heute mit verantwortlich für die *Pastoral Indígena* in der Provinz El Quiché, hat die Radikalität dieser Gruppe zwei Ursachen: Zum einen sind es Katholiken, die aufgrund der späten Entdeckung ihrer indigenen Wurzeln und ihrer Identität gegen alles rebellieren, was mit dem christlichen Glauben zu tun hat[93]. Zum anderen seien ein persönlicher Protagonismus und wirtschaftliche Faktoren daran Schuld, dass solche Haltungen entstehen[94].

Hans Siebers benennt in einer Publikation von 1990 zwei weitere Gesichtspunkte, die das Interesse der katholischen Kirche für die Beschäftigung mit der indigenen Bevölkerung erklären: Erstens habe die Gewalt des Bürgerkriegs, die Ausmaße eines Etnozids[95] erreichte, eine besondere pastorale Arbeit innerhalb der indigenen Bevölkerung notwendig gemacht. Die indigene Kultur sei von sozialer Fragmentierung, der Propaganda der westlichen Kultur über die Massenmedien und der militärischen Repression bedroht. Zweitens hätten neue spiritualistische Strömungen, es werden sowohl evangelikale als auch die Katholische Charismatische Erneuerung genannt, negative Auswirkungen auf die ethnische Identität. Ein Teil des Klerus und der katholischen Bediensteten sieht deshalb einen Handlungsbedarf in Form einer *Pastoral Indígena*[96]. Hieran wird bereits deutlich, welche innerkirchlichen Konflikte durch diese unterschiedlichen Positionen vorprogrammiert sind und welche Rolle die religiöse Konkurrenzsituation auch bei der Etablierung der *Pastoral Indígena* gespielt hat, da sie auch als Versuch gewertet werden kann, den Pfingstkirchen und der katholischen charismatischen Bewegung den Wind aus den Segeln zu nehmen. So heißt es in der gleichen Veröffentlichung:

> „Dort, wo eine *Pastoral Indígena* unter breiter Mitwirkung der Indigenen verwirklicht wird, haben die Pfingstkirchen und die charismatischen Bewegungen kaum Möglichkeiten, in den Gemeinden Fuß zu fassen“[97].

[92] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 92-102.
[93] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt.Zeilen 54-74.
[94] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 75-118.
[95] Der von Siebers im Original verwendete Ausdruck „etnocidio“ wurde beibehalten. Er ist hier mit der ansonsten üblichen Bezeichnung Genozid vergleichbar.
[96] Vgl. Siebers, Hans (1990):133f.
[97] Siebers, Hans (1990):135.

Die Einbindung und Anbindung der *Pastoral Indígena* an die lokalen Dorfgemeinschaften, die in einigen Publikationen gefordert wird, dient also nicht ausschließlich der Wiederbelebung der indigenen Kultur oder einer Inkulturation indigener Normen und Werte in die kirchliche Arbeit. Die Gewichtung der Einheit von Kirchengemeinde und lokaler Gemeinde wird zu einer Strategie, um den Pfingstgemeinden einen Eintritt in die Dörfer zu erschweren.

Diskurs der Amtskirche und Realität der Pastoral Indígena

Von den Initiativen einzelner Personen (Priester, Ordensleute, vereinzelt Katecheten) einmal abgesehen, entwickelte sich die *Pastoral Indígena* von theoretischen Zielsetzungen der Kirchenhierarchie her. Das wichtigste Dokument, welches den Anspruch der guatemaltekischen Bischofskonferenz im Detail formuliert, ist der bereits erwähnte Bischofsbrief „500 Jahre Aussaat des Evangeliums“ aus dem Jahr 1992. Bislang existiert allerdings keine systematische Umsetzung der Ziele und Inhalte dieses Dokumentes in Handlungsanweisungen auf Ebene der Diözesen und Gemeinden[98], weshalb das Interesse an einer Inkulturation der indigenen Kultur und der Mayaspiritualität auf einzelne Priester und kirchliche Mitarbeiter beschränkt bleibt. Die Ambivalenz zwischen theoretischem Diskurs und praktischer Arbeit wird von Padre Tomás einem indigenen Priester aus Almolonga beschrieben:

> „In der Kirchenhierarchie fehlt es immer noch, sagen wir, an einer vollständigen Akzeptanz. .. Auf einer ideologischen, einer schriftlichen Ebene würde ich sagen, dass es eine Akzeptanz gibt. Es gibt da Dokumente. Der jetzige Papst hat sehr schön über die Kultur geschrieben. Die guatemaltekischen Bischöfe haben auch sehr schön über die Kultur geschrieben. Aber wenn wir einen konkreten Anlass nehmen, da gibt es ein wenig Misstrauen. Da gibt es so etwas wie „passt an dieser Stelle auf, dass sie nicht ins Heidentum verfallen“. Ich finde, dass es da einen Widerspruch gibt. Theoretisch ist alles gut, aber in der Praxis, da passt es noch nicht hinein“ [99].

Die Kirche fürchtet, dass geht aus den genannten Beschreibungen der pastoralen Politik klar hervor, Heterodoxien. Die Umsetzung indigener Kulturelemente ist bis zu einem bestimmten Punkt gestattet, sie dürfen aber nicht den Bestand und die Einheit der Kirche als solche in Frage stellen. Letztlich entscheidend ist zwar die Haltung jedes einzelnen Pfarrers, denn innerhalb ihrer Pfarreien können diese relativ unabhängig von Entscheidungen der Diözese agieren[100]. Trotzdem zeigt das Beispiel des indigenen Priesters Tomás García, dass auch diese Entscheidungsfreiheit Grenzen hat, wenn es darum geht, die indigene Kultur stärker in den Katholizismus einzubinden.

Padre Tomás zumindest sah sich in der Vergangenheit wegen seiner pastoralen Praxis häufig mit der Kritik der Amtskirche konfrontiert[101]. Dies führte zu seiner Versetzung von Cantel nach Almolonga, einer Gemeinde, die zwar nicht sehr weit von seiner vorherigen Pfarrei entfernt ist, aber gleichzeitig eine der indigenen Hochlandgemeinden mit dem höchsten Anteil an evangelikaler Bevölkerung im gesamten Hochland ist[102]. Die Umsetzung von Zielen und Inhalten eines auf die Mayakultur ausgerichteten Katholizismus ist in dieser Gemeinde aufgrund des hohen Anteils protestantischer Bevölkerung und des geringen Interesses an

[98] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 483-490.
[99] Interview Padre Tomás García (Maya-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 777-809.
[100] Interview Luís Vásquez (PS, Maya-Mam). 15. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 368-399
[101] Interview Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 777-809; Interview Luís Vásquez (PS, Maya-Mam). 15. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 266-319.
[102] Vgl. Goldin, Lilian R.; Metz, Brent (1991); Goldin, Lilian R. (1992, 1996).

traditionellen kulturellen Werten ungleich schwieriger[103]. Der Priester selbst ist davon überzeugt, dass die Versetzung etwas mit seiner kritischen Haltung gegenüber der Kirchenhierarchie zu tun hat und einen Versuch darstellt, die Bemühungen um eine Inkorporation der Mayakultur zu blockieren[104]. Die Kirche scheint kein Interesse an einer kulturellen Arbeit in Cantel zu besitzen, denn der neue von der Kirche eingesetzte Priester bemüht sich nicht um eine Fortsetzung der Arbeit seines Vorgängers[105].

In Cantel sowie in San Andrés Xecúl (Provinz Totonicapán), hatte Padre Tomás außer Veränderungen in der Liturgie auch bauliche Maßnahmen in den Kirchen vorgenommen, um symbolisch der Mayakultur Ausdruck zu verleihen. In Cantel baute er zu diesem Zweck einen speziellen Altar, der die vier Seiten der Welt, ausgehend von der Mythologie des Pop Vuh, repräsentieren sollte. In der Mitte des Altars versuchte er historisch die Leidensgeschichte der Mayas abzubilden. Ein riesiger Maiskolben war ein weiteres Symbol, das er integrierte und das die Kultur der Mayas symbolisieren soll. Mit dem neuen Pfarrer in Cantel wird befürchtet, dass die Veränderungen im Kirchenschiff wieder rückgängig gemacht werden. In San Andrés Xecúl strich man auf seinen Vorschlag hin die Kirche bunt an[106]. Die Farben sollen die typische Tracht der Frauen des Ortes symbolisieren. Inzwischen ist die bunte Kirche in der Nähe von Quetzaltenango zu einer Touristenattraktion geworden. Sogar die nationale Telefongesellschaft TELGUA druckt die Fassade auf ihren Telefonkarten ab.

Es sind in der Regel zwei Argumente, die von innerkirchlichen Gegnern hinsichtlich der Inkorporation indigen-spiritueller Elemente vorgebracht werden: Für einige Personen stellen diese Bemühungen eine Rückkehr in die Vergangenheit dar[107]. Das zweite Argument, das sowohl von kirchlichen Akteuren, als auch von Mitgliedern der Mayabewegung vorgebracht wird, betrifft die katholische Glaubensvorstellung. Man hat Angst, dass religiöse Inhalte und Praktiken vermischt werden, die nicht zueinander gehören[108]. In diesem Kontext stellt die herausgehobene Position des Priesters im öffentlichen Leben für die Kirche ein zusätzliches Problem dar, denn wenn Priester unter Mitwirkung von Mayapriestern Zeremonien durchführen oder während der Mayazeremonien anwesend sind, dann hat dies Auswirkungen auf das kirchliche Profil und das Amt des Priesters. So sagt Padre Tomás über seine Anwesenheit bei Mayazeremonien und anderen Aktivitäten: „Ich habe in diesem Bereich Probleme bekommen. Ich habe die Mayazeremonien unterstützt, ich sehe das als etwas positives, aber als Priester bin ich eine öffentliche Person. Also einigen hat das nicht gefallen, sie haben gesagt, ich würde Dinge vermischen“[109].

---

[103] Padre Tomás berichtet aber auch von Erfolgen. So habe die Durchführung der Messe auf Spanisch und auf Quiché dazu geführt, dass einige Protestanten wieder zur katholischen Kirche zurückkehrten. Protestantische Pfingstkirchen, die meist von indigenen Pastoren geleitet werden, führen ihre Gottesdienste fast immer in der jeweiligen indigenen Sprache durch. Man kann an diesem Beispiel den zentralen Stellenwert der Sprache im Rahmen der religiösen Organisation erkennen.

[104] Einschränkend muss man hinzufügen, dass Padre Tomás auch gesundheitliche Gründe für seine Versetzung angab (Zeilen 1067-1108).

[105] Vgl. Amanda García (Mayapriesterin, Maya-Quiché). 5. Juni 2001. Cantel. Quetzaltenango.

[106] Interview Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 1067-1108.

[107] Vgl. Interview mit Bischof Martínez Contreras. 23. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 92-94.

[108] Interview Padre Tomás García (Maya-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 777-809; Virginia A. (Mayapriesterin, Maya-Quiché). 10. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 70-120.

[109] Interview Padre Tomás García (Maya-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 777-809. Es gab in der Vergangenheit verschiedene Anlässe, bei denen die Anwesenheit von katholischen Priestern während der Durchführung von Mayazeremonien Probleme hervorrief. Comitancillo ist dafür nur ein Beispiel. Dort war aus privatem Interesse der indigene Priester, Padre Regino anwesend (vgl. Interview Lorenzo López Temaj (Maya-Mam). 15. September 2001. Chicajalaj. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 733-781). Auch in Tajumulco gab es während der bereits genannten Mayazeremonie Probleme.

Padre José aus Tajumulco befürchtet durch die Aufwertung der traditionellen Mayaspiritualität sogar ein Abwandern der indigenen Bevölkerung zu den *Aj Q´ij*. „Diese Angelegenheit ist sehr delikat, weil man am Ende zu dem Schluss gelangen kann, dass es alles dasselbe ist, was aber nicht so ist. Also kann man den Leuten auch nicht die Idee vermitteln, dass alles gleich ist, dass sie mit den *Aj Q´ij* gehen können oder mit der Kirche“[110].

1.2.3 Indigene Priester in der katholischen Kirche

Man könnte vermuten, dass die *Pastoral Indígena* aufgrund stetig wachsender Zahlen indigener Priester in der katholischen Kirche zu einem Interessenverbund geführt hat, in dem von diesen Priestern versucht wird, eigene kulturelle Ursprünge in die pastorale Arbeit einzubringen oder den christlichen Glauben vor dem Hintergrund der Mayaspiritualität zu reflektieren. Dies ist jedoch nicht der Fall. Ein Zusammenschluss indigener katholischer Priester existiert in keiner einzigen guatemaltekischen Diözese. Es sind auch hier nur vereinzelt indigene Priester die ihre kulturellen Erfahrungen und ihr Wissen in die pastorale Arbeit einbringen[111]. Dieses Problem wird ebenfalls in einem Protokoll der *Pastoral Indígena* angesprochen.

> „Die Indigenen im Priesterseminar erhielten während ihrer Ausbildung keinerlei Unterstützung oder Begleitung; dort dominiert und regiert Rom. Seitens der Diözese, hätte es aber mehr Begleitung für die indigenen Seminaristen geben müssen. Wir haben mit so etwas angefangen, aber es gab keine Weiterführung. Es ist nicht so leicht, sich unter solchen Bedingungen [nach der Ausbildung, Anm. A.A.] wieder einzugliedern. Gut, das Problem taucht natürlich schon vorher auf, in der Familie. Wenn sie nicht ihre Mythen pflegt, dann kommt er [der Indigene, Anm. A.A.] schon [von seiner eigenen Kultur, Anm. A.A.] entfremdet ins Seminar“[112].

Das Dokument „500 Jahre Aussaat des Evangeliums“ in dem eine autochthone Kirche gefordert wird, findet in diesem Zusammenhang keine Entsprechung in der Realität. Es scheint der Kirchenhierarchie vielmehr um die Einbindung von kulturellen Elementen in die katholische Liturgie und pastorale Praxis zu gehen, da befürchtet wird, dass die Bildung einer „indigenen“ Kirche, z.B. durch die Bildung eines indigenen Priesterseminars, die Einheit der Institution gefährdet[113]. Der im Jahr 2001 in Ruhestand getretene Erzbischof Monseñor Próspero Penados del Barrio hatte 1991 in einem Zeitungsinterview vor der Errichtung eines Parallelklerus gewarnt: „Wir haben überlegt, ein Priesterseminar nur für Indigene aufzubauen, aber wir sehen uns auch vor das Problem gestellt, dass wir damit, ohne dass wir es wollen, einen Parallelklerus etablieren würden, einen autochthonen indigenen gegen einen Ladino-Klerus. Das würde eine große Gefahr für die Kirche bedeuten“[114]. Ernestina López von der *Pastoral Indígena* im Quiché unterstützt den ehemaligen Bischof und findet seine Sichtweise auch heute noch gerechtfertigt:

> „Wenn wir von einer *Pastoral Indígena* gesprochen haben, haben wir das unter dem Gesichtspunkt der Einheit und nicht der Spaltung getan. Die Meinung von Bischof Próspero ist richtig, denn wenn wir ein Priesterseminar nur mit Indigenen und nur mit Mestizen hätten, dann wäre das fatal. Wir wollen eine Kirche der Einheit sein. Diese Gedanken waren zu seiner Zeit richtig, denn die *Pastoral Indígena* soll

[110] Interview Padre José. 10. November 2001. Tajumulco. San Marcos. Zeilen 430-446.
[111] Interview Bischof Alvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 94-108.
[112] Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena. Santa María Chiquimula, Guatemala 10-15 de marzo de 2003. Protokoll. S.14.
[113] Es wäre jedoch verfehlt, die Nicht-Existenz eines indigenen Priesterseminars oder die Tatsache, dass es keinen einzigen indigenen Bischof in Guatemala gibt, einzig und allein auf die Strukturen und Interessen der Kirche zu schieben, denn in anderen Ländern (Mexiko Santa Cruz) gab und gibt es (Ecuador) indigene Priesterseminare, die von der Amtskirche ohne Widerstand geduldet werden.
[114] Tageszeitung Siglo XXI, Dienstag 12. März 1991.

> nicht spalten, sondern einer lebendigen Kultur innerhalb der Kirche zu eigenen Werten verhelfen; das macht eine authentische *Pastoral Indígena* aus“ [115].

Die Haltung sowohl der Kirche als auch der Akteure der *Pastoral Indígena* ist in diesem Punkt aber widersprüchlich. So wird von einem Teil der *Pastoral Indígena* die Einführung eines indigenen Priesterseminars ausdrücklich gefordert, denn nur so können ihrer Ansicht nach indigenenfeindliche Strukturen aufgebrochen werden. In diesem Kontext wird zudem auf die zivilgesellschaftliche Bedeutung hingewiesen, die einer Institution wie der *Pastoral Indígena* zukommt:

> „Für einige Leute klang der Vorschlag, ein indigenes Seminar zu errichten, so, als wolle man einen Klerus der zweiten oder dritten Klasse errichten, als wolle man sie vom Rest trennen. Aber davor sollte man keine Angst haben. Warum nicht indigene Priester gerade für diese spezielle indigene Problematik ausbilden? Eine autochthone Kirche braucht einen indigenen Klerus, eine indigene Theologie. Die Afros [Afroamerikaner, Anm. A.A.] besitzen schon einen lateinamerikanischen Pastoralplan. Sie vereinigten ihre pastorale Arbeit mit der Bürgerbewegung der [latein]amerikanischen Afroamerikaner. Warum machen wir mit der *Pastoral Indígena* nicht das gleiche?[116].

Es stellt sich grundsätzlich die Frage, ob es in einer Institution wie der katholischen Kirche mit einem universalistischen Geltungsanspruch und sehr heterogenen Strukturen überhaupt möglich ist, eine autochthone Kirche zu verwirklichen. Diese Problematik spiegelt einen tiefergehenden Konflikt, der sich mit Prinzipien der Gleichheit und gleichzeitiger Anerkennung von ethnischer und religiöser Differenz beschäftigt.

Biographien: Der indigene Priester Tomás García

Auf die doktrinäre Vorrangstellung der Befreiungstheologie in kirchlichen Kreisen und der damit einergehenden innerkirchlichen Konflikte, wurde bereits am Anfang dieses Kapitels hingewiesen. An dieser Stelle soll nun eingehender untersucht werden, inwiefern die abstrakten, befreiungstheologischen Ideen zur Erklärung der gesellschaftlichen Ungleichheit eine Fortsetzung in den Biographien der Akteure der *Pastoral Indígena* finden. Biographien, so ist das Argument der hier angewandten, methodischen Herangehensweise, eignen sich für eine Beantwortung der zu Anfang formulierten Frage nach der identitätsstiftenden Funktion des Gremiums in besonderer Weise, da sie Einblick in die Handlungs- und Lebensplanung der Akteure gewähren.

Für die Protagonisten der *Pastoral Indígena* gilt, dass ihre persönliche Biographie eng mit der Befreiungstheologie verbunden ist. Die *Pastoral Indígena* von heute setzt sich zu einem Großteil aus Akteuren zusammen, die bereits in den 70er Jahren in kirchlichen Basisbewegungen (in der Regel der Katholischen Aktion) aktiv waren und die Repression Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre überlebten. Die Biographie dieser Personen ist daher von Erfahrungen mit dem Bürgerkrieg, Verfolgung, staatlicher Gewalt und dem Exil[117] geprägt; Erfahrungen, die, so ist die These, die tatsächliche Durchsetzung kulturalistischer Themen und ethnischer Positionen erschwert. Diese Positionen sind darüber hinaus verdeckt und werden nicht offen artikuliert, da die eigentliche Arbeitsvorgabe die der Förderung der indigenen Kultur ist[118].

---

[115] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 434-444.

[116] Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena. Santa María Chiquimula, Guatemala 10-15 de marzo de 2003. Memoria. S.15.

[117] Viele Mitarbeiter der *Pastoral Indígena* waren in Mexiko und hatten Verbindungen zur IGE oder waren Teil der IGE (Juan Ortega, Tomás García, u.a.).

[118] Weitere ideologische Gräben kann man zwischen der katholischen charismatischen Erneuerung und der Befreiungstheologie erkennen. Bis heute existieren Konflikte zwischen spirituellen Strömungen innerhalb der

Ein Beispiel für die Vorrangstellung der befreiungstheologischen Ideen im Denken von Akteuren, die sich auch dem Thema der Inkulturation widmen, ist der katholische Priester und Maya-Quiché Tomás García. Er war bereits in den 70er Jahren in zahlreichen zivilgesellschaftlichen und kirchlichen Projekten aktiv und ist eine der wenigen Personen, die bereits zu diesem frühen Zeitpunkt versuchten, kulturelle Aspekte der Mayabevölkerung in den Katholizismus einzubinden. Seine Biographie ist gekennzeichnet von Erfahrungen mit gesellschaftlicher, auch innerkirchlicher Diskriminierung und politischer Gewalt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er einer der ersten ordinierten Priester indigener Herkunft in Guatemala ist[119]. Ihm selbst erschien es zunächst undenkbar, dass er als Indigener jemals die Position eines Priesters einnehmen könnte[120]. Zum Zeitpunkt seiner Seminarausbildung bestand der Klerus vorrangig aus Ausländern und einigen wenigen, guatemaltekischen Ladinopriestern. Das Priesterseminar besteht er trotz zahlreicher Hindernisse. Nach Beendigung der Ausbildung steht für ihn fest, dass er als Maya-Quiché in einer indigenen Gemeinde im Hochland arbeiten will. Es dauert jedoch einige Jahre, bis dieser Wunsch in Erfüllung geht. Zunächst arbeitet er an der Küste, wo er die Arbeitsbedingungen auf den Plantagen kennen lernt.

> „Ich war in Colomba, der *Boca Costa* [Küste, Anm. A.A.]; dort wird viel Kaffee angebaut. Dort geht der Priester immer mit dem Plantagenbesitzer oder dem Verwalter essen. Also habe ich das System verändert und ging mit den Arbeitern essen. Dem Besitzer hat das nicht gefallen. Ich bin auch immer, wenn es mir möglich war, zur Plantage gegangen. Vorher war es der Besitzer, der den Priester gerufen hat. Und er hatte seinen Check dabei mit 50 Quetzales für die Messe. Und der Tagelöhner verdiente nur seine 80 *Centavos* am Tag. Ich dachte mir, das ist die reine Ausbeutung, ich verdiene in anderthalb Stunden 50. Man will mir damit den Mund verbieten, das dachte ich. Das war der Punkt, an dem ich mein erstes politisches Problem bekam und ich musste gehen, weil es mit den ersten Drohungen anfing.
> Frage: Wann waren Sie an der *Boca Costa* ?
> Antwort: Von 1970 bis 1975. Ich war gerade mal seit vier oder fünf Jahren ordiniert. Nun, dann bin ich nach San Andrés Xejúl gekommen. Ich fing dort an, Erfahrungen mit der Inkulturation zu sammeln“[121].

Die Erfahrungen, die Padre Tomás schildert, bilden keinen Einzelfall. Die Wahrnehmung und Deutung gesellschaftlicher Strukturen veränderte sich bei einer großen Anzahl kirchlicher Mitarbeiter, in erster Linie den Priestern, durch den engen Kontakt mit den Arbeits- und Lebensbedingungen der indigenen Bevölkerung[122]. Vor dem Hintergrund der sozialen und politischen Lage, entwickelten sich Projekte und Initiativen, die versuchten, die ungleichen sozialen Strukturen aufzubrechen. Ganz im Zeichen befreiungstheologischer Inhalte ging es um soziale Gerechtigkeit und die bewusstseinsbildende Arbeit innerhalb der indigenen Bevölkerung[123].

Padre Tomás gehört nicht zu den radikalen Kritikern der katholischen Kirche, obwohl er einzelne Punkte, beispielsweise die fehlende Unterstützung seiner Initiativen durchaus bemängelt. Seine Haltung gegenüber der Kirche als Institution ist insgesamt von Loyalität

---

Kirche, wie der charismatischen Erneuerung und Mitgliedern der *Pastoral Social* und *Pastoral Indígena*. Während die befreiungstheologischen Kleriker und das ihr zugehörige Ordenspersonal den Charismatikern vorwarfen, zu sehr auf das individuelle Heil ausgerichtet zu sein, halten die Charismatiker den Befreiungstheologen vor, zu sehr an politisch-sozialen und nicht religiösen Inhalten interessiert zu sein.

[119] Interview mit Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 1218-1246.

[120] Interview mit Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 1348-1349.

[121] Interview mit Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 1017-1035.

[122] Vgl. Diócesis del Quiché (1994).

[123] Interview mit Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 669-702.

geprägt. Er gehört ebenso wenig, zu jenen Priestern, die sich für das Exil entscheiden. Im Jahr 1980 geht er für wenige Monate nach Mexiko, um danach erneut nach Guatemala zurückzukehren. Im Interview erklärt er, warum er sich gegen das Exil entschied:

> „Für mich war die Hilfe der Toten sehr stark greifbar. Das ist sehr typisch für die Indigenen. Die Toten unterstützen mit Hilfe der Geister. Sie haben uns in vielen Dingen geholfen. Schließlich, als kein anderer Ort übrig blieb, es keinen Raum mehr gab, ging ich nach Mexiko –. Mein Name stand schon auf der Liste, wenn ich nicht gegangen wäre, dann hätte man mich umgebracht. Aber als ich dort ankam, fragte ich mich, warum flüchte ich? Dort in der Hauptstadt, wo ich mit einigen befreundeten Priestern war, musste ich an einen Satz im Evangelium denken, der besagt: Der gute Pastor gibt sein Leben für seine Schafe. So steht es in der Bibel. Nun das brachte mich zum Nachdenken; wenn ich der Pastor bin, warum flüchte ich? Ich sagte Ihnen, dass ich zurückgehen werde. Wenn sie mich umbringen, dann bringen sie mich mit meinen Leuten um. Klar, die Ordensfrauen, die dort waren, meinten ich sei verrückt. „Man sucht Sie, und Sie gehen zurück“. Nun gut, ich werde zurückgehen, weil ich auf Gottes Hilfe und die Hilfe meiner Vorfahren zählen kann. Ja, es gab ein paar Attentate. Aber vielleicht war meine Zeit noch nicht gekommen (lacht). Freunde von mir fielen. Priesterkollegen kamen um, dort im Quiché“[124].

Ausgangspunkt für sein Engagement ist auch heute noch sein Glaube verbunden mit einer politischen Zielsetzung, obwohl er innerhalb der Kirche aufgrund seiner ethnischen Zugehörigkeit diskriminiert und ausgegrenzt wurde. Seine Aussagen zeigen, dass marxistische und befreiungstheologische Elemente bis heute für einen Teil der Akteure die Basis für die Interpretation der sozialen und politischen Realität Guatemalas bilden. Inkulturation ist aus dieser Perspektive lediglich die Einbindung von kulturellen Insignien in den Katholizismus.

> „Ich sympathisiere und unterstütze die Mayaspiritualität immer aus einer christlichen Sicht. Das heißt, ich möchte nicht radikal und auch nicht spalterisch sein. Ich habe eine Entscheidung getroffen: Ich bin Christ, Priester und aus dieser Sicht arbeite ich. ... Ich weiß, es gibt andere, die radikaler sind“[125].

Diese Perspektive teilt Padre Tomás mit Juan José Monterroso, einem Anthropologen und kirchlichen Mitarbeiter, der in der Vergangenheit den Guerillagruppen nahe stand. Im Gespräch macht er deutlich, dass für ihn die Ursache gesellschaftlicher Missstände die ungerechte Verteilung sozioökonomischer Ressourcen ist. Für ihn bildet der Klassenkonflikt nach wie vor den Mittelpunkt der guatemaltekischen Probleme. Er argumentiert, dass bei einer Bewertung der sozialen und politischen Probleme am Ende immer eine Klassenanalyse übrig bleibt, denn nur sie kann seiner Ansicht nach gesellschaftliche Konflikte angemessen beschreiben.

1.2.4 Die Arbeit der *Pastoral Indígena* in San Marcos

Die folgenden Abschnitte versuchen anhand eines konkreten Beispiels, die Arbeitsweise der *Pastoral Indígena* in einer Diözese vorzustellen. Im Mittelpunkt steht dabei die eingangs formulierte Frage, ob die Kirche mit ihren Bemühungen, indigene Glaubensformen und Elemente in die Amtskirche aufzunehmen, Erfolg hat.

Die Arbeit der *Pastoral Indígena* in San Marcos ist durch die gemischte Bevölkerungsstruktur und die Interessen der Diözesen geprägt. Anders als in anderen Hochlanddiözesen und Provinzen, wie Sololá, Huehuetenango und El Quiché ist die Bevölkerung nicht überwiegend indigen. Während in der Küstenregion von San Marcos hauptsächlich Ladinos leben, sind es in der Hochlandregion überwiegend *Indígenas*. Das Thema der Inkulturation genießt aus diesem Grund auf Diözesanebene keine Priorität, sondern ist eingebettet in die Interessen und

[124] Interview mit Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 973-999.
[125] Interview Padre Tomás García (May-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 702-714.

Zielsetzungen der gesamten kirchlichen Arbeit, die außer der indigenen auch die Ladinobevölkerung umfasst. Das Thema der Inkulturation steht aber noch aus einem anderen Grund nicht an erster Stelle. Der Bischof der Diözese Monseñor Álvaro Ramazzini hat die Landproblematik zur wichtigsten Aufgabe der pastoralen Arbeit erklärt[126].

Offiziell gegründet wurde die *Pastoral Indígena*, die in San Marcos *Pastoral de las Culturas* genannt wird, 1996. In San Marcos ging die Initiative für die Gründung einer *Pastoral Indígena* von zwei Personen aus, dem ehemaligen indigenen Priester, Cándido López Ramírez[127] und einem Anthropologen, der innerhalb der Diözese mit der kirchlichen, entwicklungspolitischen Arbeit betraut ist. Zu den ersten Zielen und Aufgaben, die sich die *Pastoral de las Culturas* setzte, gehörte die Erstellung von Materialien über die indigene Kultur. Zu diesem Zweck führte man in einigen Dörfern mit Hilfe von Katecheten, *Aj Q´ij*, Jugendlichen, Hebammen und Dorfältesten Umfragen über die Bedeutung des Mais und der Geburt durch. Die Mitwirkenden wurden für diesen Anlass speziell geschult[128]. Weitere Arbeitsfelder waren und sind die Durchführung von Seminaren und Workshops über die indigene Kultur, wie dem Mayakalender, der *Cosmovisión* Maya und der Mayaspiritualität[129]. Für diese Kurse werden meist Referenten eingeladen, die als Spezialisten auf diesem Gebiet gelten. In vielen Fällen werden die Kurse von Priestern oder kirchlichen Mitarbeitern, die ein anthropologisches Studium absolviert oder selbst anthropologische Studien erstellt haben, geleitet. Die Mayakultur bzw. Anthropologie steht inzwischen auch als Fach auf dem Ausbildungsplan der Katecheten. Darüber hinaus haben es sich einige wenige Priester zur Aufgabe gemacht, Lieder sowie in einzelnen Fällen katholische Messen in die indigene Sprache zu übersetzten. In San Miguel Ixtahuacán gründete der Priester einen indigenen Chor, dem hauptsächlich Katecheten angehören und der inzwischen vierzig Lieder in der indigenen Sprache Mam beherrscht. Nach Aussage des Pfarrers dieser Pfarrei, hat die Arbeit in der indigenen Sprache besonderen Erfolg unter den Frauen der Gemeinde, da viele von ihnen zuvor wegen des Monolinguismus von der kirchlichen Mitarbeit ausgeschlossen waren[130]. In San Miguel Ixtahuacán und Tajumulco begannen die Priester, katholische Messen auf den nahegelegenen Bergen abzuhalten und zu diesen Gelegenheiten Mayapriester einzuladen. In Tajumulco lud man zu einem dieser Anlässe protestantische Pastoren ein. Die Idee des Pfarrers war es ursprünglich, drei Gruppen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeiten zu bilden, die, jede für sich, nach und nach auf den ausgewählten Berg steigen sollten, um am Ende eine gemeinsame Zeremonie bzw. Messe abzuhalten. Ob die Beteiligung der Protestanten an der Tatsache scheiterte, dass dem Bischof von San Marcos die Feier der Abschlussmesse vorbehalten war, sei dahingestellt. Der Vikar der Pfarrei wertete die Aktion trotzdem als Erfolg, unter anderem weil einige *Aj Q´ij* an der Zeremonie teilnahmen[131].

Ausbildungskurse

Die Frage, ob die *Pastoral Indígena* einen Einfluss auf das Selbstverständnis der indigenen Bevölkerung gegenüber ihrer eigenen ethnischen Zugehörigkeit hat, lässt sich nur anhand konkreter Aktivitäten beantworten, an denen die indigene Bevölkerung teilnimmt. Hierzu zählen die bereits genannten Katechetenkurse. Sie werden an dieser Stelle noch einmal aufgegriffen, um konkret mit Hilfe von Aussagen indigener Katecheten zu klären, inwieweit die geänderte pastorale Praxis tatsächlich zu einer Aufwertung und zu einem gesteigertem indigenen Selbstbewusstsein führt.

---

[126] Gespräch Juan José Monterroso (PS, PI). 29. Juni 2001. San Marcos. Zeilen 82-96.
[127] Interview Dominga Mazarriegos (PI, Maya-Mam). 26. Juni 2001. San Marcos. Zeilen 111-112.
[128] Publikation Diözese Nan Tx´otx "Madre Tierra", Qchwinqel tze´n qo ul anq´in. El nacimiento S.5.
[129] Interview Dominga Mazarriegos (PI, Maya-Mam). 26. Juni 2001. San Marcos. Zeilen 305-323.
[130] Padre Erik Groolos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos. Zeilen 485-503.
[131] Interview Padre José. 10. November 2001. Tajumulco. San Marcos. Zeilen 331-335.

Paradoxerweise werden viele der Kurse über die indigene Kultur von Ethnologen, Priestern oder Mitarbeitern der Kirche abgehalten, welche sich Kenntnisse in anthropologisch-ethnologischen Inhalten der Mayas angeeignet haben. Meist sind es Ladinos oder Ausländer, in den wenigsten Fällen jedoch Indigene mit einem dörflichen Lebenshintergrund, die die Seminare und Kurse leiten. Sie sind also innerhalb der kirchlichen Hierarchie ausschließlich in eine Richtung konzipiert, wobei das Wissen von höhergelegeneren Stellen an untere weitertransportiert und nicht im Austausch und Dialog mit den indigenen Katecheten erarbeitet wird. Daran hat sich auch in den letzten Jahren im Zuge der Bemühungen der Kirche um die Inkulturation der indigenen *Cosmovisión* wenig oder nichts geändert[132]. Man muss dem allerdings hinzufügen, dass es letztlich wieder in indigener Hand liegt, was in den Dörfern von der gelehrten Botschaft ankommt und wie sie dort verstanden und angewendet wird. Trotz der hierarchischen Vermittlung kam in Interviews mit Katecheten immer wieder zum Ausdruck, dass diese Kurse unter den Katecheten eine besondere Glaubwürdigkeit besitzen, weil sie von „Spezialisten in der Mayakultur“ abgehalten werden.

> „Frage: Gibt es im Katechetenzentrum von Champoyab Versammlungen, auf denen kulturelle Themen angesprochen werden können?
> Antwort: Ja, man nimmt das Thema in Anthropologie durch, dann wird man damit bekannt gemacht. Man lernt eine Menge von Laien, die darin ausgebildet sind, kennen. Sie erklären, was unser Ursprung ist und wo wir herkommen .. . Mir gefällt das wirklich sehr, die Anthropologie, weil sie eine Menge über uns erklärt [Zeilen 47-56]. Wo man [während der Mayazeremonien, Anm. A.A.] die schwarzen Kerzen hinlegt, wo man den schwarzen Mais hinlegt, weil dort die Sonne untergeht –. Alles ist gut vorbereitet; es wird hier nur nicht praktiziert. Im *Municipio* Concepción, hier bei uns, praktiziert man das nicht. Vielleicht ist es eine Ausbildung, die uns fehlt, ich weiß es nicht“[133].

Ähnlich beschreibt Dominga Mazariegos, ehemalige Mitarbeiterin der *Pastoral Indígena* in San Marcos, die Kurse:

> „Wir organisieren Fortbildungen zu Themen, die wir Teilnehmer selbst auswählen. Wenn zum Beispiel gewünscht wird, dass über die Mayaspiritualität geredet wird, über die Mayakosmovisión, über den Mayakalender, dann veranstalten wir Workshops und laden Leute von außerhalb ein. Die meisten dieser Themen kennen wir nicht. Es sind zwar unsere, aber irgendwann sind sie auf der Strecke geblieben“[134].

Die Kirche, das macht das obige Zitat deutlich, trägt mit ihren Kursen über die indigene Kultur selbst zur Konstruktion von religiös indigenen Praktiken bei, denn es geht um Themen und Inhalte, die den Teilnehmern selbst nicht bekannt sind, weil sie vorkolonialen Ursprungs sind oder im eigenen dörflichen Alltagskontext nicht praktiziert werden. Daran schließt sich die Frage an, ob die Kurse Auswirkungen auf indigene Identitäten haben, d.h. ob diese identitätsstiftende Funktionen übernommen haben, beispielsweise indem sie in den Alltag der indigenen Katecheten in ihren dörflichen Alltag integriert werden. Das folgende Zitat aus einem Interview mit einem anderen Katecheten aus Conecpción Tutuapa bezieht sich auf diesen Zusammenhang:

> „Frage: Gibt es hier den Brauch ein Gebet zu sprechen, bevor man den Mais erntet oder bevor man aussät?
> Antwort: Ja, Gott sei Dank, ging das nicht verloren, weil wir hier einen Katecheten Arnulfo Méndez haben, der in der *Pastoral de las Culturas* tätig ist. Dort erhielten wir einen Kurs. Er sagte zu uns: Brüder, wenn die Stunde der Aussaat gekommen ist, muss man zu Gott beten, oder wenn man etwas erntet, muss

---

[132] Eigene Beobachtungen sowie Gespräche mit Katecheten (vgl. Centro de Formación Interdiocesano. Aldea Champoyap. San Marcos. 23. Juni 2001. Champoyap. San Marcos).
[133] Interview Enrique Morales (Katechet, Maya-Mam). 6. Januar 2002. Llano Grande. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 103-132.
[134] Interview Dominga Mazarriegos (PI, Maya-Mam). 26. Juni 2001. San Marcos. Zeilen 305-323.

> man ein Bittgebet sprechen. Also jetzt machen wir das, obwohl wir es vielleicht nicht richtig machen, so wie es sein sollte“[135].

Nach der Aussage dieses Katecheten werden die in den Kursen gelehrten Praktiken, in den dörflichen Alltag, beispielsweise bei der Aussaat oder Ernte, ausgeführt. Im Vordergrund steht aber nicht die Reflexion über die eigenen kulturellen Praktiken in den Dörfern, sondern das, was Anthropologen und Priester über die eigene Kultur lehren. Dieser Lernaspekt kommt auch in dem obigen Zitat zum Ausdruck, indem der Katechet seine Unsicherheit über die richtige Ausführung mitteilt.

Warum macht man den dörflichen Lebenskontext und die Erfahrungen der Katecheten mit ihren eigenen Formen indigener Spiritualität nicht zur Grundlage der Kurse? Nimmt man an, dass alle indigenen Bräuche tatsächlich verloren sind? Sicherlich sind in den letzten Jahren aufgrund des Bürgerkriegs und der sozialen Veränderungen viele Traditionen verlorengegangen, das scheint mir aber nicht der eigentliche Grund für diese Vorgehensweise zu sein. Die Kurse richten sich an eine Vielzahl von Katecheten aus unterschiedlichen Regionen, d.h. die vermittelten Inhalte über die indigene Kultur werden automatisch vereinheitlicht. Hierzu zählt auch die Notwendigkeit, eine verständliche Form zu wählen. Die Organisation dieser Kurse mit Hilfe von „kulturellen Experten“ führt dazu, dass die Kirche weiterhin die Interpretationshoheit über religiöse Praktiken behält, in diesem Fall sogar über Aspekte, die mit dem Katholizismus eigentlich keine Berührungspunkte mehr aufweisen. Mit dieser Vorgehensweise werden Konflikte über differierende religiöse und kulturelle Vorstellungen vermieden, denn die Kursleiter sind Experten in Angelegenheiten der indigenen Kultur. Gleichzeitig bleibt die Autorität über die Inhalte in den Händen der kirchlichen Repräsentanten. An diesem Punkt wird auch die besondere Rolle von Anthropologen im Prozess der Herstellung von kultureller Differenz und essentialistischen Inhalten deutlich, wie sie Roger M. Kessing (1994) in seinem Aufsatz über den Einfluss von Anthropologen auf andere Kulturen feststellte[136]. Im Fall der *Pastoral Indígena* ist jedoch die „Lehre von der Differenz“ oder von anderen spirituellen Praktiken immer eingebettet in die christliche Doktrin der Gemeinschaft und der Gleichheit.

Dieser Spagat zwischen einer universalistischen Doktrin christlicher Gleichheit bei gleichzeitiger Hervorhebung von kulturellen Unterschieden wird in einem Interview mit Ernestina López, die bereits in den 70er Jahren in der *Pastoral Indigenista* aktiv war, unterstreicht, dass die Arbeit der *Pastoral Indígena* letztlich das Evangelium und die „Errichtung des Königreichs Gottes auf Erden“ verwirklichen will[137]. „Das Wesen unserer Kirche und des indigenen Volkes ist die Gemeinschaft”, sagt sie und „jede Kultur lebt nach ihren eigenen Werten innerhalb der Kirche, das ist es, was eine authentische *Pastoral Indígena* ausmacht“. Für sie ist klar, dass die Trennung in eine indigene Kirche und eine Ladino-Kirche eine Bedrohung der katholischen Kirche an sich bedeutet. Sie ist froh, dass innerhalb der guatemaltekischen Bischofskonferenz diese Einheit bislang nicht bedroht wurde. „Wir haben das Glück, die Gnade und den Stolz eine Bischofskonferenz zu besitzen, die sehr geeint ist“[138]. Auch Dominga Mazarriegos von der *Pastoral de las Culturas* in San Marcos hebt hervor, dass es darum geht, indigene Elemente in den Glauben zu integrieren. Für sie ist außerdem alles mit dem christlichen Glauben verbunden. Er manifestiert sich in

---

[135] Interview Enrique Simón (Katechet, Maya-Mam). 4. Januar 2002. Llano Grande. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 325-344.
[136] Kessing, Roger M. (1994).
[137] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 54-74. Julio Cabrera ist inzwischen Bischof in der Diözese Jutiapa.
[138] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 368-401.

allem und man kann ihn nicht von der Praxis der Inkulturation trennen[139]. Auch Publikationen der *Pastoral Indígena* heben immer wieder die Einheit der Kirche und die Gemeinschaft als wichtigstes Kriterium hervor[140].

Die Mayazeremonien und Praktiken, die während der Kurse gelehrt werden, haben auf das dörfliche Leben nur sehr geringe Auswirkungen, das zeigten Gespräche mit Katecheten. Es ist zumindest für San Marcos nicht bekannt, dass Mayazeremonien aufgrund der Kurse in den Dörfern wieder vermehrt ausgeführt werden. Insofern ist die identitätsstiftende Wirkung zu bezweifeln. Dennoch kann man im allgemeinen feststellen, dass die indigene Kultur in den Kursen eine Aufwertung erfuhr.

Ein Gespräch mit einem italienischen Priester in Tajumulco machte darüber hinaus deutlich, dass Wirkungen nicht unbedingt bei der Zielgruppe der indigenen Bevölkerung selbst liegen müssen, sondern dass eine veränderte Wahrnehmung bei ausländischen oder Ladinopriestern feststellbar ist. Die in den Materialien beschriebenen Praktiken zeichnen, dies bestätigte der Priester, nicht selten ein Idealbild, welches nicht unbedingt der sozialen Wirklichkeit entspricht. In Tajumulco hat zudem der Bürgerkrieg mehr Spuren als in anderen Gemeinden hinterlassen. Für Padre José ein Grund, warum die Ausübung der Mayaspiritualität nachgelassen hat[141].

> „Ich sehe auch, dass dieses Material, also wenn es wirklich das wiedergäbe, was die Menschen leben, dann wären wir schon viel weiter mit dem Gemeindeleben, mit dem christlichen Leben. Hier hat die Gewalt zu Zeiten der Repression [des Bürgerkriegs, Anm. A.A.] viele Lebensaspekte der Menschen zerstört. Tatsächlich ist es hier so, dass wenig, sehr wenig von den Traditionen gelebt wird“[142].

Diese Kritik räumte der Priester selbst ein, nachdem ich ihn darauf hinwies, dass er der einzige sei, der zwischen der Bezeichnung *Aj Q´ij* und *Chiman*[143] einen Unterschied mache. Er beschrieb die *Aj Q´ij* als Personen, die innerhalb ihrer Dorfgemeinschaft eine herausragende Position einnehmen, im Sinne eines Seelsorgers, der von allen anerkannt und im Falle von Konflikten konsultiert wird. *Chimanes* bezeichnete er als Personen, die für individuelle Probleme zuständig sind, beispielsweise, wenn Leute erkranken. *Chimanes* setzte er auch mit *Brujos* (Hexern) gleich, d.h. Personen, die in der Lage sind, Flüche über andere Leute auszusprechen. Auf Nachfragen hin erläuterte er, dass seine Unterscheidung nicht seinen eigenen Erfahrungen in Tajumulco entspreche, sondern auf den Broschüren der *Pastoral Indígena* aufbaue. Die von ihm zitierten Broschüren und Materialien werden nun auf ihre Inhalte hin genauer analysiert.

1.2.5 Das Popol Vuh: Mythen und Revitalisierung der indigenen Kultur in der katholischen Kirche

Die *Pastoral Indígena*, ähnlich wie zivilgesellschaftliche Instanzen aus der Maya- und Volksbewegung, sowie die Wissenschaft[144] rekurrieren in besonderer Weise auf Mythen wie das Popol Vuh. Beide, Mayabewegung und *Pastoral Indígena*, sprechen bereits von der

---

[139] Interview Dominga Mazarriegos (PI, Maya-Mam). 26. Juni 2001. San Marcos. Zeilen 36-41.
[140] Vgl. Pastoral de las Culturas (ohne Angabe des Datums) (Juan Ortega): Los servidores comunitarios de ayer, hoy y siempre. Pastoral de las Culturas. Diócesis de San Marcos.
[141] Dem muss man jedoch hinzufügen, dass besonders Tajumulco ein Ort ist, in dem die *Costumbre* und die Traditionen weitaus stärker gepflegt werden als in anderen Orten, wie z.B. Comitancillo. Dies bestätigte eine amerikanische Missionarin des SIL, die zuvor in Comitancillo und später in Tajumulco arbeitete.
[142] Interview Padre José. 10. November 2001. Tajumulco. San Marcos. Zeilen 476-483.
[143] *Chimanes* ist im Mamdialekt eine weitere Bezeichnung für Mayapriester.
[144] Vgl. Tedlock, Dennis (1985); Gossen, Gary H. (1999); Watanabe, John M. (1999).

„Bibel der Mayas“ und bezeichnen den Text als heilig. Die Anwendung des Attributs „heilig“ von Seiten katholischer Akteure auf andere Schriften überrascht, denn die schriftliche Autorität der Bibel wird hierdurch ein Stück weit relativiert. Darüber hinaus werden in Workshops und Seminaren der *Pastoral Indígena* Inhalte des Popol Vuh und die Bedeutung des Textes für eine indigene Theologie vorgestellt[145]. Die folgenden Abschnitte versuchen dem genannten Widerspruch nachzugehen und die Frage zu klären, warum die *Pastoral Indígena* das Popol Vuh zu einem ihrer zentralen thematischen Bestandteile macht.

Die Bedeutung von Mythen für die *Pastoral Indígena* beschreibt Bischof Álvaro Ramazzini in einem Interview. Für ihn beinhaltet die Umsetzung des Dokumentes „500 Jahre Aussaat des Evangeliums“ einen Prozess, der auch die Sicherung und den Erhalt von Mythen beinhaltet:

> „Ich kann Ihnen sagen, dass, alles in allem, das Thema für die Bischofskonferenz wichtig ist und es in der Diözese eine Entwicklung gegeben hat, um eine Beziehung zwischen der Evangelisierung der indigenen Kulturen und der Inkulturation des Evangeliums herzustellen, der Errettung der Traditionen, der Mythen. Die Rettung der Mythen hat, nicht nur mit Blick auf die Vergangenheit, eine Bedeutung, sondern sie haben auch eine Wirkung in den Gemeinden. Man muss sich dort mit all den Glaubensgrundsätzen und der Kosmovision identifizieren können. Man muss erkennen, dass dies nicht eine Angelegenheit von Eliten oder einzelnen Gruppen ist, die eine bestimmte akademische oder bisweilen folkloristische Linie verfolgen. Es geht nicht um Akademiker im technischen Sinne. Man muss versuchen, diese Ebenen voneinander zu unterscheiden. Das ist meine Erfahrung in der *Pastoral Indígena*“[146].

Ähnlich argumentiert Bischof Hugo Martínez Contreras. Er setzt jedoch den Bischofsbrief „500 Jahr Aussaat des Evangeliums“ und das Popol Vuh in einen größeren Zusammenhang, indem er erläutert:

> „Es gab eine Phase in der Geschichte der Kirche, als die Kirche selbst sich nicht um die indigene Kultur gekümmert, sie vielmehr attackiert hat. ... Das hat eine Reaktion innerhalb der indigenen Bevölkerung hervorgerufen, weil erstens fragte man nach dem Grund: Warum verurteilt die Kirche und zweitens warum fängt die Kirche jetzt mit der Inkulturation an? Also, die Verunsicherung innerhalb der indigenen Bevölkerung ist sehr groß. Aber ich glaube auch, dass wir nach und nach vorgehen müssen, damit wir sichere Schritte hin zu dieser Inkulturation machen können. Seit einiger Zeit, vor allem sei 1992 mit der 500 Jahrfeier zur Entdeckung Amerikas, ist ein größeres Bewusstsein zu spüren. ... Der Wunsch, zu einer radikalen indigenen Kultur zurückzukehren, zum gesamten Inhalt des Pop Vuj und zur sozialen Integration, war schon vorher da. In diesem Sinne hat auch der Marxismus die indigenen Gruppen beeinflusst. Man hat in diesem Zusammenhang die Kirche stark angegriffen und hat jegliche Einmischung zurückgewiesen. Aber wir sind auf halben Weg stehen geblieben. Wir respektieren die indigene Kultur, wir wollen sie schützen, wie alles, was mit dem Erscheinungsbild der indigenen Kultur zusammenhängt, besonders aber die darin enthaltenen Werte. Das war auch für uns ein schwieriger Weg“[147].

Für Bischof Martínez Contreras ist die Beschäftigung mit dem Popol Vuh, anders als für Bischof Ramazzini, Ausdruck einer Rückkehr in die Vergangenheit und einer radikalen Gruppierung indigener Akteure. Das zeigt, dass innerhalb der Kirche nicht unbedingt Einigkeit über die Bedeutung des Mythos herrscht. Was für den einen Ausgangspunkt für eine indigene Theologie bildet, ist für andere mit einer Rückkehr in die Vergangenheit besetzt.

Warum nimmt das Popol Vuh einen derart zentralen Stellenwert in ganz unterschiedlichen religiösen Bewegungen und Institutionen ein? Festhalten muss man zunächst einmal, dass sowohl die Maya- und Volksbewegung als auch die *Pastoral Indígena* immer wieder betonen,

---

[145] Vgl. Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena. Santa María Chiquimula, Guatemala 10-15 de marzo de 2003. Memoria.
[146] Interview Bischof Alvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 54-68.
[147] Interview Bischof Hugo Martínez Contreras. 23. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen: 77-104.

dass das Popol Vuh für sie den Status eines Mythos besitzt. Man verleiht dem Popol Vuh zusätzlich einen besonderen Stellenwert, indem Bezeichnungen wie „Bibel der Mayas“ benutzt werden und mit Hilfe der allgemeinen Feststellung, dass es sich um einen heiligen Text handelt. Der Text drückt, nach diesem Verständnis, wesentliche religiöse Lehren und Glaubensvorstellungen aus[148] und ist somit für diese Akteure wichtiger Bestandteil der gesamten indigenen Maya-Kultur. Ob das Popol Vuh tatsächlich Teil einer im o.g. Sinne kollektiven Identität oder religiösen Mentalität ist, kann hier abschließend nicht beantwortet werden. Es steht aber außer Zweifel, dass der Text nicht Teil von Alltagserfahrungen ist und einem Großteil der indigenen Bevölkerung nicht bekannt ist. Dominga Mazarriegos von der *Pastoral de las Culturas* in San Marcos hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass sehr wenige Leute sich mit dem Text beschäftigen und so gut wie keine eigene Auseinandersetzung bzw. Interpretation stattfindet. Darüber hinaus betont sie, dass es lediglich einzelne Aspekte sind, Extrakte, die in der *Pastoral Indígena*, beispielsweise in Workshops Verwendung finden. Die fehlende Auseinandersetzung führt sie auf kulturelle, speziell schulische Lernmethoden zurück[149]:

> „Aus dem Pop Vuh hat man einige Ideen herausgezogen. Aber ich glaube nicht, dass es tatsächlich jede Person versteht, damit umzugehen. Man hat nur gesagt, dass es ein wichtiges Buch sei, das es unsere Bibel sei usw. ... Einige haben es, glaube ich, aus Eigeninitiative heraus gekauft, um darin etwas zu suchen. .. Andere warten darauf, dass man es ihnen erklärt: Hier habt ihr Materialien. So etwas in der Art. Aber man hat es nicht als Bestandteil der Kultur der Leute gesehen, niemand verstand das so; alte Leute schon gar nicht. Die in der Schule sind, die lesen und studieren es zwar, aber man interpretiert nicht viel. Man versteht es nicht wirklich, es war auch nicht Teil der guatemaltekischen Literatur. Man muss es lesen aber nicht vertiefen, man muss sich mit dem Buch nicht identifizieren. Also ich denke, dass es viele Elemente gibt, die man zum Leben erweckt hat, aber es gab, wie soll ich sagen, kaum eine Aneignung des Dokumentes als solchem“[150].

Auch Ernestina López hebt den geringen Bekanntheitsgrad des Popol Vuh hervor. Trotzdem sei das Popol Vuh ein Ankerpunkt sowohl für die katholische Kirche, als auch für die indigenen Völker Mesoamerikas allgemein. Sie weist im Interview zudem auf die eine Reihe von Aspekten hin, welche für die Identität der indigenen Bevölkerung von Bedeutung sind.

> "Die Wahrheit ist, dass keines der indigenen Völker und keine Diözese eine tiefreichende analytische Studie des Pop Wuj vorgenommen hat. Dennoch ist das Pop Wuj der Ausgangspunkt, weil darin die mystische und symbolische Sprache aller Kulturen Mesoamerikas enthalten ist. Unsere Art ist nicht rational, sie ist symbolisch. ... Das Pop Wuj ist ein Mythos, in dem die ganze Welt, die ganze menschliche Schöpfung, die Erde, die Natur enthalten ist, aber als etwas Mystisches, Symbolisches. Die Identität der indigenen Völker wird durch das Pop Wuj, durch ihre Beziehung zur Erde, zur Natur, zu Gott und anderen menschlichen Geschöpfen genährt. Nach dem Pop Wuj, nein, nach der vorherrschenden Lesart, glaubt man, dass die Mayas den Menschen nicht als höherwertig in der Schöpfung ansehen, sondern als gleichwertig mit allen anderen. ... . Das ist aber nicht mehr so im Alltag, obwohl das ursprüngliche Denken so ausgerichtet war: Ich bin von Natur aus, obwohl ich sprechen kann und einen Verstand habe, mit allen anderen gleichgestellt und muss die Natur und die Umwelt pflegen. Das Pop Wuj enthält viel Weisheit und lädt uns ein, an dieser teilzuhaben, z.B. die Art, wie man sich organisiert, die Art, zu dienen, die Art, die Natur zu empfinden, die Art, uns als ergänzende, .. menschliche Geschöpfe wahrzunehmen –. Alles hat ein Oben und ein Unten, Himmel und Erde, Mond und Sonne, immer gibt es eine Frau und einen Mann. In der Dualität ist fast immer die Perfektion. Wir haben das Pop Wuj als Quelle, haben es noch nicht genügend erforscht. Die *Pastoral Indígena* hat die Essenz des Wissens im Pop Wuj noch nicht genügend herausgearbeitet, obwohl es im Plan der *Pastoral Indígena* von 1995 auftaucht"[151].

---

[148] Vgl. Bowker, John (1999):692ff.
[149] Es handelt sich um eine sehr schwierige Lektüre. Inhalte erschließen sich kaum beim ersten Lesen des Textes.
[150] Interview Dominga Mazarriegos (PI, Maya-Mam). 26. Juni 2001. San Marcos. Zeilen 553-549.
[151] Interview Ernestina López (PI, Maya-Quiché). 27. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 332-367.

Die zitierten Widersprüche lassen es fraglich erscheinen, ob das Popol Vuh im traditionellen Sinne tatsächlich ein Mythos ist, also ein Instrument, mit dem kollektive Erfahrungen ausgedrückt, bestätigt und verarbeitet werden können. Der Gebrauch des Begriffs „Mythos“ erklärt aber, warum das Popol Vuh eine derartige Wirkung in der Ethnizitätsdebatte erzielte. Mythen bieten die Möglichkeit, unabhängig von ihrem Bekanntheitsgrad, anhand eines konkreten Textes auf einheitliche und als authentisch begriffene Normen und Werte einer Kultur zurückzugreifen. Die Interpretation des jeweiligen Textes kann darüber hinaus an die jeweiligen Interessen angepasst werden, die den Mythos nutzten. Dies gilt einmal mehr für Textvorgaben, die sich aufgrund ihrer Beschaffenheit als äußert schwierig für den Verständniszugang erweisen, beispielsweise weil sie, wie im Fall des Popol Vuh, vorkolonialer Herkunft sind. So können unterschiedliche Akteure wegen der komplizierten Textvorlagen jeweils eigene hermeneutische Deutungsmuster anwenden und für ihre eigene Interessen nutzbar machen[152]. Neben dem Rekurs auf einen Text, der vorkoloniale Ursprünge aufweist, wird zudem das Problem aus der Welt geschafft, sich über aktuelle Deutungsmuster von Inhalten der Mayaspiritualität zu verständigen. Dies ist speziell in Guatemala bei der Vielzahl an religiösen Ausdrucksformen von Bedeutung. Für die katholische Kirche ist das Popol Vuh darüber hinaus ein idealer Text, um nach außen zu signalisieren, dass man sich des indigenen kulturellen Erbes angenommen hat.

1.2.6 Das Verhältnis Mayabewegung und *Pastoral Indígena*

In welchem Verhältnis steht die *Pastoral Indígena* zur Mayabewegung? Beide Einrichtungen stehen in einem religiös-kulturellen Konkurrenzverhältnis. Für die Mayabewegung, zumindest eine radikale Fraktion, lässt sich die Beziehung mit dem Wunsch nach einer radikalen Abgrenzung zur katholischen Kirche umschreiben. Für Virginia A., eine Mayapriesterin, die aus der katholischen Kirche austrat, stellen die Priester der Amtskirche, speziell indigene Priester, eine große Gefahr dar. Sie ist davon überzeugt, dass die katholischen Priester ihre traditionelle Machtposition missbrauchen, in dem sie mit Hilfe der Inkulturation von Elementen aus der Mayaspiritualität die indigene Bevölkerung manipulieren. Die Bevölkerung, so Virginia A., unterscheide nicht zwischen dem katholischen Glauben und dem Mayaglauben, deshalb würde man sie mit dieser neuen pastoralen Praxis nur verwirren. Die Haltung evangelikaler Kirchen findet sie wegen ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Mayaspiritualität akzeptabler, da sie eine klare Position einnehmen und die *Costumbre* nicht mit dem christlichen Glauben vermischen. Außerdem sei es weitaus einfacher, sich mit dieser Position aus einander zu setzen als mit der katholischen Kirche[153]. Mehrmals im Gespräch betont sie, dass es wichtig sei, die eigene Religiosität zu definieren, was in gewissem Sinne im Widerspruch steht zu ihrer Aussage, dass die indigene Bevölkerung nicht in der Lage sei, die unterschiedlichen religiösen Glaubensvorstellungen voneinander zu trennen. Daraus geht hervor, dass es religiöse Autoritäten, in diesem Fall autonome Mayapriester braucht, die unabhängig vom Katholizismus indigene Mayaspiritualität symbolisieren und fortführen. Beide Haltungen, die der katholischen Kirche und die der Mayabewegung, erscheinen in gewisser Hinsicht paternalistisch. In beiden Fällen ist die indigene Bevölkerung nicht Subjekt ihrer religiösen Vorstellungen sondern braucht religiöse Autoritäten katholischer oder indigener Herkunft, damit die religiöse Zugehörigkeit definiert und demonstriert werden kann. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die Mayapriester von der Mayabewegung als die neuen Führer Guatemalas bezeichnet werden.

---

[152] Textpassagen aus dem Popol Vuh wurden und werden von den unterschiedlichen Guerillafraktionen für Propagandazwecke genutzt (heute politische Parteien), von der katholischen Kirche, historischen protestantischen Kirchen, der Volksbewegung und natürlich der Mayabewegung.

[153] Virginia A. (Mayapriesterin, Maya-Quiché). 10. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen. Zeilen 70-143.

Die Aussagen von Virginia A. stehen stellvertretend für die Haltung eines radikalen Flügels innerhalb der Mayabewegung, der mit Hilfe von Abgrenzung symbolisch religiöse und kulturelle Differenzen hervorheben will. Die Abgrenzung wird in den Dienst einer interessenbezogenen Identitätspolitik gestellt, um die Authentizität der indigenen Kultur nicht zu „gefährden". Es wäre jedoch falsch, die Diskurse lediglich einer konstruktivistischen Sichtweise und im politischen Sinne einer Interessenbezogenheit unterzuordnen, in der religiöse und ethnische Inhalte ausschließlich performativ erzeugt werden, um Positionen zu legitimieren. Diskurse werden intersubjektiv von Akteuren ausgehandelt. Dies bedeutet speziell für die Debatte um Ethnizität und Religion in Guatemala, dass auch Identitäten der Akteure eine wichtige Rolle spielen.

Die Bewertung der pastoralen Praxis durch die Mayapriesterin Virginia A. macht deutlich, dass sich die katholische Kirche und mit ihr die *Pastoral Indígena* in jedem Fall mit dem Diskurs der Mayabewegung auseinandersetzen muss, denn im religiösen Feld sind sie Wettbewerber um die gleiche Zielgruppe[154]. Die katholische Kirche muss ihre universalistische Doktrin mit partikularistischen Zügen verbinden, während die Mayabewegung durch die Ablehnung des Katholizismus und dem Angriff auf diesen ihr eigenes religiöses Profil schärft und so ethnische und religiöse Differenz demonstrieren kann. Die Ablehnung der katholischen Kirche wird zudem als ein wichtiger Schritt angesehen, um die Mayaspiritualität als eigenständige, religiöse Lebens- und Glaubensform zu etablieren.

Problematisch für die katholische Kirche, speziell für die *Pastoral Indígena*, ist zudem, dass der radikale Flügel der Mayabewegung häufig Aktivisten umfasst, die aus den Reihen der katholischen Kirche kommen und in ihren Angriffen auf ihre eigenen Erfahrungen mit dieser Institution zurückgreifen. Frustration, Erfahrungen mit Diskriminierung und Rassismus sowie mangelnde Möglichkeiten, eigene Ideen zu realisieren, sind oft Auslöser für den Ausstieg. Dieser Konflikt lässt sich mit den Formeln „Versöhnung" oder „Integration" von Christentum und Mayaglauben auf Seiten der *Pastoral Indígena* bzw. radikaler Trennung von Katholizismus und Mayaglauben auf der anderen Seite umschreiben.

Bischof Ramazzini aus der Provinz San Marcos ist sich bewusst, dass es die Kirche war, die viele der Protagonisten der heutigen Mayabewegung hervorbrachte. In einem Interview berichtet er:

> "Ajchmol [Organisation in San Marcos, Anm. A.A.] zum Beispiel, sie sind sehr radikal. Sie sind sehr unnachgiebig in ihren Positionen. Aber ich glaube, dass man dieses Phänomen als einen Prozess verstehen muss, in dem die, die vorher ausgegrenzt wurden, jetzt ein Bewusstsein für ihre Werte entwickelt haben. Dies führt sozusagen dazu, dass sie auf uns von oben herab sehen. Dabei vergessen sie vielfach, dass die Katholische Kirche es war, die ihnen zu diesem Bewusstsein verholfen hat"[155].

Inés, eine ehemalige Ordensschwester, die in der *Pastoral Indígena* tätig ist, geht näher auf die Konflikte ein, die sich aus der Sozialisation, der Zugehörigkeit zur indigenen Bevölkerung und den neuen ethnischen Diskursen ergeben.

> "... ich war an der *Pastoral Indígena* beteiligt. ... Jetzt, im Rahmen der letzten Evaluierung .. , stellten wir fest, dass viele ganz einfach vom Synkretismus sprechen. Aber wie lösen wir dieses Problem, dass es Mayas gibt, die immer als Katholiken oder Protestanten erzogen wurden und in dieser Haut drinstecken? .. Einige suchen die Radikalität. Das sind die schlimmsten Feinde der Katholischen Kirche, weil sie sie von innen heraus, von dem, was sie kennen, attackieren. Ich selbst sage mir, zwanzig Jahre eigene

[154] Interview Luís Vásquez (PS, Maya-Mam). 15. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 129-158.
[155] Interview Bischof Alvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 146-157.

> Geschichte das kann ich nicht einfach abstreifen und sagen, das dient zu nichts, denn ich habe viel gelernt über mein eigenes Volk"[156].

Wie geht die Amtskirche mit den radikalen Akteuren aus der Mayabewegung um? Welche Folgen hat der Diskurs der „indigen-ethnischen Akteure“ für die Strukturen der Kirche? Schaut man sich die Positionen des progressiven, linken Klerus an, dann werden scheinbar die Bemühungen indigener Akteure immer dann akzeptiert, wenn es um politisch formulierte Forderungen geht, die den alten, befreiungstheologischen Zielsetzungen der 70er Jahre entsprechen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn die Aufwertung der indigenen Kultur, beispielsweise der Sprache, auf eine Aufwertung des indigenen Bürgers hinzielt, um ihn zu einem gleichberechtigten „mündigen“ Bürger zu machen. Wenn es aber um die *Cosmovisión* geht, um Inhalte, die das christliche Monopol in Frage stellen und die alte Mayareligion als etwas Eigenes formulieren, das alle Lebensbereiche umfasst, wird ersichtlich, dass die katholische Kirche nichts tut, um der indigenen Bevölkerung die Chance zu geben, eine „authentische Kirche“ zu verwirklichen[157]. Ausgangspunkt ist also in erster Linie nicht die Kultur und Religiosität der indigenen Bevölkerung sondern weiterhin der katholisch-christliche Universalismus, der auf Gleichheit und Gerechtigkeit basiert. Die Dokumente und die pastorale Praxis der Katholischen Kirche zeigen, dass nicht die Verwirklichung einer selbständige „Mayakirche“ im Vordergrund steht, sondern immer noch besondere Formen der Evangelisierung und der Errichtung des „Reiches Gottes auf Erden“. Ausgangspunkt für die pastorale Arbeit bleibt die christliche Doktrin und nicht die indigene Kultur und die indigene Religiosität. Folgerichtig findet zwischen der Mayabewegung und Einrichtungen wie der *Pastoral de las Culturas* kaum ein Dialog statt, häufig wird er sogar bekämpft.

1.2.7 Zusammenfassung:

Zu Anfang des Kapitels wurde die Frage aufgeworfen, ob die katholische Kirche mit ihren Bemühungen um eine Revitalisierung der indigenen Kultur Erfolg hat. In diesem Zusammenhang wurde auch die Frage formuliert, ob die katholische Kirche identitätsstiftende Funktionen für die indigene Bevölkerung hinsichtlich der Stärkung einer ethnischen Identität bereithält. Diese Frage lässt sich nicht mit einem eindeutigen ja oder nein beantworten. Berücksichtig man das oben zusammengetragene Material, dann wird meines Erachtens jedoch deutlich, dass man die Frage tendenziell eher mit einem Nein beantworten muss. Die Gründe werden hier noch einmal in Stichpunkten wiedergegeben:

- Die *Pastoral Indígena* ist keine Basisbewegung sondern ein von der Kirchenhierarchie verordnetes Programm, welches in erster Linie darauf ausgerichtet ist, indigene Kulturelemente stärker in die Liturgie und pastorale Praxis einzubeziehen. Eine Folge dieser kirchlichen Vorgabe ist die Produktion einer Vielzahl von Broschüren, die sich dem Thema der indigenen Kultur widmen, ohne jedoch eine Wirkung auf die pastorale Praxis zu besitzen.
- Neben einer Vielzahl von Publikationen werden in der kirchlichen Praxis verstärkt auch Seminare angeboten, die sich der indigenen Kultur widmen. Hinsichtlich dieser Seminare kann man aufgrund der Bewertung von indigenen Katecheten eindeutig die Feststellung treffen, dass sie zu einer Aufwertung der indigenen Kultur innerhalb der Gruppe der Katecheten und der Teilnehmer dieser Seminare geführt hat. Über diesen kleinen Kreis reicht die Wirkung der Seminare aber nicht hinaus. Es konnte zumindest nicht festgestellt

[156] Interview Inés (Theologiestudentin, Maya-Quiché). 10. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 229-245.
[157] Im Mittelpunkt der Diskussionen steht deshalb häufig die Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und indigener Spiritualität. Diskussionsgrundlage bildet aber oft nicht die gelebte Kultur sondern Texte, die die indigene Kultur symbolisieren sollen, wie z.B. das Pop Vuh.

werden, dass die Seminare zu einer verstärkten Nachahmung in den Dörfern geführt hätten, also tatsächlich eine Übernahme und damit identitätsstiftende Funktion vorliegt. Dies liegt meines Erachtens, sowohl hinsichtlich der Seminare, als auch hinsichtlich der Publikationen an der fehlenden Bezugnahme zum Leben in den Dorfgemeinschaften. Die Materialien und Seminarinhalte gehen in erster Linie auf abstrakte Aspekte, wie das Popol Vuh ein und nicht auf konkrete Alltags- und Lebenserfahrungen. Dieser fehlende Bezug äußert sich zudem in der Tatsache, dass die Seminare von Anthropologen und/oder Priestern angeboten werden und nicht von Indigenen selbst. Die Autorität über indigene Inhalte bleibt in den Händen nicht indigener Akteure und in den Händen kirchlicher Repräsentanten.

- Die programmatische Zielvorgabe wird in der Praxis nur halbherzig befolgt, da die Kirchenhierarchie Heterodoxien befürchtet, u.a. ein Erstarken unabhängiger, spiritueller indigener Institutionen und Glaubensvorstellungen, wie der *Costumbre*. Ein Abwandern katholischer Gläubiger zu unabhängigen, indigenen Glaubensinstitutionen und Praktiken war in diesem Kontext einer der geäußerten Kritikpunkte. Bemühungen von Priestern und dem Ordenspersonal, die pastorale Praxis zu ändern und indigene Kulturelemente stärker in die traditionelle Liturgie einzubinden, werden nicht selten von höheren Stellen blockiert, was sich in Stellenumbesetzungen und anderen Sanktionen äußert. Die Sanktionen der Kirchenleitung werden in besonderer Weise verständlich, wenn man bedenkt, das der Priester in den Dörfern eine öffentliche Person darstellt, der die Einheit der Kirche und ihren universalen Geltungsanspruch nach außen vertreten soll. Ausgangspunkt der einzelnen Projekte ist daher nur in wenigen Fällen die indigene Kultur und Lebenswelt sondern in den meisten Fällen die christliche Religion. Dies führt zu einer Akzeptanz von indigenen Kulturelementen, wenn diese sich in die Vorstellungen der christlich-katholischen Theologie einfügen lassen und die Einheit der Kirche als solche nicht gefährden.
- Aus dieser Angst heraus, lässt sich auch die marginale Stellung indigener katholischer Priester in der katholischen Kirche erklären. So nimmt die Zahl indigener Kleriker zwar stetig zu, es gibt jedoch kein eigenes indigenes Priesterseminar oder einen eigenen indigenen Interessenverband, der spezifisch indigene Angelegenheiten vertritt. Anfang der 90er Jahre hatte der damalige Erzbischof sogar davor gewarnt, ein indigenes Priesterseminar aufzubauen, um Entwicklungen hinsichtlich eines Parallelklerus vorzubeugen, der gegen die nicht indigenen Ladinos agiert und die Einheit der Kirche gefährdet.
- Beobachten lässt sich aber auch ein gewisser Eigennutz der katholischen Kirche, wenn es um die Unterstützung indigener Kulturelemente geht. Eine Stärkung der indigenen Kultur, jener indigenen Kultur, die mit dem Katholizismus in den Dörfern eine Symbiose eingeht (*Cofradías*), wird beispielsweise gefördert bzw. gewünscht, weil man davon ausgeht, dass dies das Eindringen der protestantischen „Sekten“ in den dörflichen Mikrokosmos verhindert.
- Die katholische Kirche unterstützt in erster Linie soziale und nicht kulturelle Projekte, d.h. Bemühungen um eine Analyse von christlichen und indigenen Glaubensformen sowie Projekte, die eine geänderte pastorale Praxis anstreben, sehen sich vor finanzielle Probleme gestellt.
- Neben der Prioritätensetzung auf soziale Projekte, existiert eine verdeckte Sanktionierung. Diese äußert sich beispielsweise darin, dass die *Pastoral Social* (ein Gremium, das eine Vielzahl kirchlicher Entwicklungshilfeprojekte koordiniert und organisiert) und die *Pastoral Indígena* teilweise in Personalunion geführt werden. Das macht die *Pastoral Indígena* in einigen Fällen zu einem reinen Anhang der sozial ausgerichteten Entwicklungshilfeprojekte.

Die Befreiungstheologie ist bei genauerer Betrachtung in dreierlei Hinsicht relevant: Erstens ist die indigene Theologie und das guatemaltekische Gremium *Pastoral Indígena* aus der Befreiungstheologie hervorgegangen. Die historischen Ursprünge liegen also nicht in einem ethnischen Diskurs sondern in einem christlichen Diskurs der Gleichheit. Zweitens besteht zwischen eben diesen Diskursen ein theoretischer Antagonismus, da nicht gleichzeitig eine Stärkung partikularer indigener Identitäten und ein christlicher Gleichheitsdiskurs angestrebt werden kann, ohne den universalen Geltungsanspruch der Kirche zu gefährden. Drittens sind viele der heutigen Protagonisten in einem befreiungstheologischen Denken aufgewachsen. Dieses Denken hat sie Ende der 70er Anfang der 80er Jahre einer extremen Verfolgung ausgesetzt. Durch die Erfahrungen des Exils und das Erleben, wie gleichgesinnte Priester und Katecheten ermordet wurden, fühlten sie sich in ihrer Gesellschaftsvorstellung bestätigt. Es ließ sie um so stärker daran festhalten, wie zum Beispiel die Biographie und die Kommentare von Padre Tomás zeigen. Auf der anderen Seite gab es in der katholischen Kirche auch Personen, die wegen ihrer kulturalistischen Vorstellungen ausgegrenzt und marginalisiert wurden. Einige dieser „Aussteiger“ zählen, wenn sie die Repression überlebten, heute zu den Protagonisten der Mayabewegung. Ihre Abgrenzung von der Kirche und mithin vom Christentum, wird darüber hinaus in den Dienst einer interessenbezogenen Identitätspolitik gestellt, welche die Authentizität der indigenen Kultur unterstreichen soll. Die hier kurz skizzierten historischen Entwicklungen und persönlichen Erfahrungen machen verständlich, warum ideologische Positionen oft mit einer großen Vehemenz und Radikalität vorgetragen werden und zwischen der Mayabewegung und der *Pastoral Indígena* kein Dialog und keine Berührungspunkte existieren.

1.3 Die Charismatische Erneuerung in Guatemala[158]

Die Charismatische Erneuerung wurde, fernab öffentlicher und akademischer Aufmerksamkeit, zu einer der größten Basisbewegungen der katholischen Kirche weltweit so auch in Guatemala. In Guatemala macht, laut einem ihrer Repräsentanten, die indigene Bevölkerung inzwischen weit über fünfzig Prozent ihrer Mitglieder aus[159]. Sie ist besonders innerhalb der marginalisierten indigenen Landbevölkerung erfolgreich. Die folgenden Ausführungen erläutern zunächst einmal die Entstehung dieser Bewegung und ihre Ziele. In einem weiteren Schritt versuche ich eine Antwort zu geben, ob der außerordentliche Erfolg der Bewegung innerhalb der indigenen Bevölkerung mit kulturellen Faktoren in einem Zusammenhang steht.

1.3.1 Historische Wurzeln der Charismatischen Erneuerung in Guatemala

Die Charismatische Erneuerung ist eine weltweite, in den USA entstandene Bewegung[160]. Sie bildete sich 1966, im Rahmen eines ökumenischen Austauschs zwischen Katholiken und Protestanten. Katholische Priester, die in protestantischen Gruppen „pneumatische Erfahrungen“ gemacht hatten, gaben ihre Erfahrungen an Studenten der Duquesne-University weiter. Von dort aus griff die Bewegungen auf andere Universitäten über [161]. In den USA war und ist sie eine deutlich von der Mittelschicht getragene Bewegung, wie es bereits der universitäre Entstehungskontext vermuten lässt.

---

[158] Guatemala stellt insofern eine Besonderheit dar, weil hier mit Charismatikern ausschließlich Katholiken bezeichnet werden. Weltweit wird die Bezeichnung charismatische Bewegung für eine Entwicklung in protestantischen Kirchen und der katholischen Kirche gleichermaßen verwendet. Die Anfänge dieser Bewegung gehen auf die 60er Jahre zurück.

[159] Vgl. Interview Luis Kelex (KCE). 15. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 117-118.

[160] Luis Kelex bezifferte im Interview die weltweite Mitgliederzahl auf 145 Millionen. Vgl. Interview Luis Kelex (KCE). 15. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeile 77.

[161] Vgl. Carrillo Alday, Salvador (1986):23ff.

Es konnte nicht geklärt werden, ob auch in Guatemala die ersten charismatischen Gläubigen fast ausschließlich aus der Mittel- und Oberschicht kamen[162]. Padre Hugo Estrada, einer der Wegbereiter der *Renovación* in Guatemala bestreitet dies im Interview. Fest steht, dass viele der ersten Mitglieder bereits vorher in *Cursillo*-Gruppen[163] oder als Katecheten in der *Acción Católica* aktiv waren[164]. Für die *Cursillo*-Bewegung gilt ähnlich wie für die Charismatische Erneuerung, dass sie sich zunächst im Hauptstadtmilieu verbreitete und anschließend im ländlichen Guatemala u.a. innerhalb der indigenen Bevölkerung[165]. Die ersten katholischen Charismatiker kann man daher nicht als nominelle Katholiken bezeichnen. Es sind keine Katholiken die zwar dem Namen nach katholisch sind, aber so gut wie nie kirchlichen Veranstaltungen, Messen u.a. besuchen. Fest steht außerdem, dass die Bewegung heute in fast allen Schichten und Ethnien vertreten ist. Die breite Popularität macht deutlich, dass die Charismatische Erneuerung in der Lage ist, außerordentlich flexibel auf die in unterschiedlichen Schichten und Ethnien vorhandene, religiöse Nachfrage zu reagieren.

In Guatemala wurde die Charismatische Erneuerung erstmals 1971 bekannt. Zwei amerikanische Ordensfrauen, Anne Sullivan und Muriel Gallant aus dem amerikanischen Maryknoll-Orden, hatten in den USA die Geistestaufe[166] erfahren und wollten nun ihre Einblicke in Guatemala weitergeben. Nach Schilderungen der Nonne Maria Cecilia Arias, die in einer Broschüre des charismatischen Priesters José María Delgado Varela die Anfänge der Charismatischen Erneuerung in Guatemala beschreibt[167], handelten die beiden Frauen mit großer Vorsicht, da innerhalb des Maryknollordens die Taufe im Heiligen Geist nicht bekannt war. Sie kontaktierten zwei Priester aus der Pfarrei Santa Ana in der 5. Zone der Hauptstadt und gründeten zusammen eine Gebetsgruppe. In der Zwischenzeit hatte Kardinal Casariegos aus Guatemala selbst an einer Klausurtagung der Charismatischen Erneuerung in New Orleans teilgenommen und dort den charismatischen Priester Harold Cohen eingeladen, nach Guatemala zu kommen, um die Charismatische Erneuerung zu verbreiten[168]. Ihren Ausgangspunkt nahm die Bewegung zusammengefasst in einem kleinen Kreis in Guatemala-Stadt.

Nachdem der amerikanische Priester im Land war, entwickelte sich die Bewegung auf institutioneller Ebene recht schnell. Es fanden mehrere Seminare für ausgewählte Priester

---

[162] Vgl. Chesnut, Andrew (2001):8. Über Guatemala vgl. Masferrer Kan, Elio (1998):208.

[163] Die *Cursillo*-Bewegung hat, ebenso wie die Katholische Charismatische Bewegung eine innerkirchliche Erneuerung zum Ziel. Sie versucht, wie der Name *Cursillo* (dtsch. kleiner Kurs) bereits andeutet, den Katholiken in kleinen Gruppen die katholische Doktrin näherzubringen, d.h. es werden doktrinäre Inhalten vermittelt und Themen über eine richtige katholische Lebensführung erläutert.

[164] Ergebnisse aus eigenen Interviews mit den Charismatikern Mario García (21. Mai 2001. Quetzaltenango) und Demetrio Pérez (24. Mai 2001. Quetzaltenango). Für die Charismatische Erneuerung in den USA, vgl. Burgess, Stanley M.; Van der Maas, Eduard M. (2002):568f.

[165] Vgl. Interview Padre Tomás García. 18. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango.

[166] Geistestaufe meint die "Taufe im Heiligen Geist" als ein Zeichen göttlicher Berührung.

[167] Vgl. Delgado Varela, José María (1976).

[168] Kardinal Casariego, 1983 gestorben, war zwar kein Charismatiker, jedoch war er bekannt für seine restaurative Haltung in kirchlichen Angelegenheiten. Jesús Ynfante bezeichnet ihn als Sympathisanten des Opus Dei (vgl. Ynfante, Jesús (1996):428). Mit progressiven Klerikern in der guatemaltekischen Bischofskonferenz, die beeinflusst vom II Vatikanischen Konzil, der Befreiungstheologie und der Armut im ländlichen Guatemala, politische und soziale Reformen von der Regierung forderten, geriet er in den 70er Jahren häufig in Konflikt. Casariegos war auch bekannt für seine Nähe zur militärischen Elite, seine radikale antikommunistische Haltung und seine konservative Einstellung. Er war kein Reformer, vielmehr versuchte er einen konservativen Kurs gegen die Haltung der Bischofskonferenz durchzusetzen (vgl. Barry, Tom (1992:192f). Dazu gehörte auch, dass er die im Laufe der 70er Jahre immer lauter werdenden Beschwerden der Bischofskonferenz über die von den Militärs ausgeübte Gewalt in den einzelnen Diözesen nicht ernst nahm und versuchte, die Veröffentlichung von entsprechenden pastoralen Briefen zu verhindern.

statt, denen man die spirituellen Erfahrungen, Grundlage der Charismatischen Erneuerung, vermittelte. Schon im Jahr 1972 fanden mehrere Seminare für Priester und Ordensfrauen statt, die die Bewegung institutionell verankerten und bekannter machten. 1974 gründete die Erzdiözese ein spezielles, pastorales Serviceteam, um die ersten charismatischen Gebetsgruppen und Priester mit Informationen zu versorgen[169]. Insgesamt muss man, trotz der institutionellen Anbindung der charismatischen Gruppen in der Anfangsphase der Bewegung, den ambivalenten Charakter zur Amtskirche allgemein hervorheben. Auf die Widersprüche wird im zweiten Teil noch einmal ausführlicher eingegangen.

Religiöse Konkurrenzsituation und die Charismatische Erneuerung

Die Charismatische Erneuerung kam zu einem Zeitpunkt nach Guatemala, in dem der Protestantismus ein starkes Wachstum erfuhr. Spätestens mit dem Erdbeben von 1976 veränderte sich das kirchliche Panorama enorm, denn infolge der Katastrophe strömten eine Vielzahl evangelikaler Kirchen aus den USA ins Land, von denen einige blieben und sich zu nationalen protestantischen Kirchen entwickelten. Dies hatte zur Folge, dass die katholische Kirche endgültig ihr religiöses Monopol verlor. Vor dem Hintergrund dieser religiösen Konkurrenzsituation, muss man auch die historische Entwicklung der katholischen Charismatischen Erneuerung einordnen, die sehr viel Ähnlichkeit zu protestantischen Pfingstkirchen aufweist[170]. Im Kontext von rivalisierenden Glaubensgemeinschaften scheint sich die Charismatische Erneuerung inzwischen für die Kirchenobrigkeit zu einem Instrument entwickelt zu haben, mit der ein Abwandern zur protestantischen Konkurrenz verhindert werden soll. Vor diesem Hintergrund ist die Bewegung auch als ein Versuch zu werten, den Pfingstlern mit einer ähnlichen Glaubenspraxis zu begegnen und trotzdem die katholische Identität zu wahren. In einem Vergleich mit Mexiko schreibt Andrew Chesnut hierzu:

> „Like their Guatemalan counterparts, the Mexican bishops perceive Catholicism as an integral part of national identity. Thus the Pentecostal boom threatens not only the church but also the very soul of Latin American national identities“[171].

Anders als in den USA war das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken in Lateinamerika nie von einem ökumenischen Geist beseelt. Im Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements (1988) wird dies prägnant zusammengefasst:

> „Unlike North America and Europe, where there had been growing patterns of ecumenical relationship over recent decades, accentuated by Vatican II, in Latin America Catholics and Protestants lacked such frameworks and still viewed each other with suspicion if not outright hostility. Catholics tended to view evangelical protestants as proselytizing interlopers, luring away their faithful with a simplistic creed, wheras evangelical Protestants would regard Catholics as little better than pagans lost in a morass of supersticion“[172].

Die Charismatische Erneuerung zeigt, dass es zwischen der Wahrnehmung und den Interessen der kirchlichen Obrigkeit und der katholischen Kirchenbasis weitgehende Differenzen gibt. So gibt es charismatische Gemeinden, beispielsweise in Quetzaltenango, der zweitgrößten Stadt Guatemalas, in der ein fruchtbarer Austausch zwischen Protestanten und katholischen Charismatikern vorherrscht, der auch Adventisten und Zeugen Jehovas einschließt[173]. Überhaupt ist, anders als innerhalb der Katholischen Aktion, eine wesentlich geringere Bindung an die orthodoxe Hierarchie festzustellen, wenngleich sich auch die Katecheten in

[169] Vgl. Delgado Varela, José María (1976).
[170] Man nennt sie deshalb häufig auch die katholischen Pfingstler.
[171] Chesnut, Andrew (2001):41.
[172] Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B. (1988):154.
[173] Vgl. Interview Demetrio Pérez (KCE). 24. Mai 2001. Quetzaltenango.

den einzelnen Pfarreien vielfach der Kontrolle der Priester entziehen. Die lose Bindung an die Kirchenhierarchie hängt mit der Struktur und Organisation der charismatischen Gruppen selbst zusammen[174]. Anders als in der Katholischen Aktion organisieren sie sich häufig unabhängig von den Pfarreien in kleinen Gruppen. Sie entziehen sich somit der Kontrolle des Priesters, was vielfach zu Konflikten führt. Diese sind umso heftiger, wenn die Priester einer kirchlichen Strömung angehören, die der Doktrin der Charismatiker kritisch oder sogar feindlich gegenüberstehen.

Präsenz der Charismatischen Erneuerung in Guatemala

Über das Vorkommen der charismatischen Erneuerung geben die Zahlen von Luis Kelex Auskunft. Nach Kelex, der in der Hauptstadt für administrative Aufgaben zuständig und selbst Mitglied ist, ist die Bewegung inzwischen in etwa sechzig Prozent aller guatemaltekischen Pfarreien vertreten[175]. Sie ist inzwischen die mit Abstand größte Bewegung innerhalb der katholischen Kirche. Danach folgen andere Bewegungen wie *Cursillistas*, *Focolares*, *Neocatecúmenos*, *Opus Dei*. Einmal im Jahr findet eine Versammlung im Fußballstadion Mateo Flores statt, an der etwa 70.000 Personen teilnehmen. Bei diesen Massenveranstaltungen kann man jedoch nicht alle Teilnehmer als Mitglieder der charismatischen Erneuerung bezeichnen, da viele Leute aus Neugierde und wegen des Unterhaltungscharakters, den diese Art von Veranstaltungen mit sich bringen, kommen[176].

Die für die Diözesen San Marcos, Quiché, Sololá, Chimaltenango und Suichitepéquez-Retalhuleu erhobenen Zahlen, dokumentieren das Vorkommen der Charismatischen Erneuerung in den einzelnen *Municipios* und Provinzen. Aufgrund dieser Daten kann man zumindest für die genannten Diözesen feststellen, dass die Angabe von Kelex, in sechzig Prozent der Pfarreien vertreten zu sein, nicht übertrieben ist, auch wenn die Daten nicht hundertprozentig stichhaltig sind. Interessanterweise zeigt die Statistik, dass die indigenen Hochlanddiözesen die meisten Mitglieder haben[177]. An der Spitze liegt die Diözese Quiché mit 15.691 Mitgliedern, insbesondere das *Municipio* Chichicastenango, gefolgt von Chimaltenango mit 14.608 Mitgliedern und Sololá mit 12.946 Mitgliedern. In der Diözese Suchitepequez-Retalhuleu, die mehrheitlich von Ladinos bewohnt wird, sind hingegen nur 8.256 Mitglieder registriert[178].

1.3.2 Theologisches Profil: Glaubensinhalte, Ziele und Doktrin

In Anlehnung an die Ausführungen über die Katholische Aktion sollen die folgenden Abschnitte eine Idee vermitteln, welche Ziele die charismatischen Erneuerung hat und welche Glaubensinhalte bzw. welche Doktrin sie vertritt. Wie der Name bereits andeutet, versucht die Charismatische Erneuerung die katholische Kirche von innen heraus zu verändern. Insofern gleicht sie der Katholischen Aktion. Die besondere Betonung liegt jedoch auf dem spirituellen

---

[174] Organisiert sind die charismatischen Gruppen in sogenannten *Grupos de Oración*, dass sind meist kleine Gruppen zwischen 15 und 30 Personen, die sich privat in den Häusern der Gläubigen treffen. Es gibt Gruppen, die den Pfarreien angeschlossen sind, andere haben sich unabhängig organisiert und stehen mit dem überregionalen Netzwerk der Charismatischen Erneuerung in Verbindung, meist mit dem Büro in der Hauptstadt.

[175] Vgl. Luis Kelex (KCE). 15. Februar 2002. Guatemala-Stadt.

[176] Gespräche mit Teilnehmerinnen einer charismatischen Massenveranstaltung in Guatemala-Stadt. 16. Februar 2002.

[177] Dies bestätigte der Bischof von San Marcos, Álvaro Ramazzini Imeri. Vgl. Interview Bischof Álvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos.

[178] Statistik der katholischen Kirche über die Charismatische Erneuerung in den angegebenen Diözesen. Dokument von der charismatischen Erneuerung in Quetzaltenango im Juni 2001 ausgehändigt.

Bezug und nicht wie in der Katholischen Aktion auf dem sozialen Engagement. Gleichwohl muss sich hieraus nicht unbedingt ein Gegensatz ergeben, denn letzten Endes kommt es auf die Position des Priesters in den einzelnen Dörfern an, ob Konflikte zwischen Angehörigen der charismatischen Erneuerung und der Katholischen Aktion entstehen oder nicht[179]. In Comitancillo beispielsweise, einem *Municipio* im Hochland von San Marcos, gehörte der Priester der charismatischen Erneuerung an und führte die Katholische Aktion im Ort ein.

Die Charismatische Erneuerung setzt in erster Linie auf die Kraft des Heiligen Geistes, der innerhalb der Individuen, aber auch innerhalb der Kirche wirken soll, um die gewünschten Erneuerungen und Veränderungen herbeizuführen. In diesem Zusammenhang besteht eine große Erwartungshaltung an eine dynamische und ermächtigende Gegenwart des Heiligen Geistes, nicht nur in der persönlichen Heiligkeit sondern auch bei der gemeinschaftlichen Zusammenkunft. Viele Charismatiker kritisieren deshalb die formelle Liturgie der traditionellen Messe, die sie als Zwang empfinden, der ihnen auferlegt wird und praktizieren eine enthusiastischere Liturgie. Die Starrheit der traditionellen Kirche interpretieren sie zum einen aus dem Fehlen der Erwartung von Gottes Gegenwart (hier auch Heiliger Geist) und zum anderen aus dem Fehlen der persönlichen Glaubensentscheidung[180]. Trotz des Erneuerungsgedankens und der enthusiastischen Art ihrer Treffen[181], die auf Außenstehende häufig sehr spontan wirken, vertritt sie viele konservative Inhalte in Bezug auf die Lebensführung, die Familie sowie eine geschlechtlich definierte Rollenverteilung.

Die Charismatische Erneuerung kennzeichnet ein starkes, missionarisches Sendungsbewusstsein, weshalb die Mission einen großen Raum einnimmt. Die Bedeutung der Mission wird mit dem Verweis auf die Konversion begründet, d.h. der Notwendigkeit zur bewussten Hinwendung zu Gott. Die Konversion steht im Unterschied zur Katholischen Aktion, welche im Lauf der Jahre eher den Charakter einer entwicklungspolitischen, sozialen und karitativen Einrichtung angenommen hat, eindeutig im Mittelpunkt. Nicht die soziale Aktion, sondern das unmittelbare persönliche und spirituelle Glaubenserlebnis ist zentral[182]. Nach dieser Logik müssen auch Katholiken innerhalb der katholischen Kirche konvertieren, wenn sie Jesus Christus bzw. Gott nicht als ihren Heiland akzeptiert haben. Ist dieses Bekenntnis bzw. diese Entscheidung des Gläubigen gefallen, hat das für die Charismatiker sichtbare und innerlich feststellbare Wirkungen. Die Begegnung mit Gott erhält eine ganz neue Dimension, sie wird zu einem körperlich fühlbaren Erlebnis. Hierzu zählen die Zungenrede (Glossolalie), die auch die Taufe im Heiligen Geist genannt wird ebenso wie ein direkter Einfluss auf das Verhalten im Alltag, welches psychosoziale Veränderungen mit einschließt. Mit der bewussten Glaubensentscheidung und Hinwendung zu Gott ist die Überzeugung verbunden, errettet

---

[179] Hierzu mehr in den Ausführungen im empirischen Teil mit detaillierteren Angaben über einzelne Dörfer.

[180] Vgl. Bowker, John (1999):193.

[181] Katholische Charismatiker applaudieren ebenso wie Pfingstler und Neopfingstler und legen einen Schwerpunkt auf den Lobpreis (*alabanza)* und auf das Gebet. In Guatemala werden deshalb katholische Charismatiker immer wieder mit protestantischen Pfingstlern verwechselt. Die Ähnlichkeit zwischen Charismatikern und Pfingstlern ist so frappierend, dass in den Interviews teilweise ganze Passagen im Wortlaut ähnlich sind. Es gibt also offensichtlich außer den Ähnlichkeiten in der Liturgie, der Glaubensinhalte u.a., eine ritualisierte Rhetorik, die in beiden Gruppen gleich ist.

[182] Die pneumatologische Doktrin von katholischen Charismatikern, wie auch Pfingstlern und Neopfingstlern besagt, dass der Heilige Geist religiöse Erlebnisse eröffnet, die mit konkreten körperlichen Erfahrungen verbunden sind. Diese religiösen Erfahrungen sind vom Individuum nicht gesteuert, sondern werden als direkte Kraft des Heiligen Geistes, der im Individuum wirkt, verstanden. Beispiele sind die bereits genannte Zungenrede, aber auch Erfahrungen, die die Heilung von Krankheiten betreffen, exorzistische Wirkungen (Teufels- und Dämonenaustreibungen) bis zu Visionen und anderen Erscheinungsformen: Zittern, Wärmegefühle, Weinen u.a.. Die religiös-körperlichen Erfahrungen werden durch die Bibel begründet: Dies ist besonders einleuchtend für die Zungenrede, dargestellt in der Apostelgeschichte im zweiten Kapitel.

worden zu sein, häufig gepaart mit einer gewissen Exklusivität, die aus der Mitgliedschaft resultiert.

Die ablehnende Haltung der Charismatiker gegenüber der Volkreligiosität ist der der Katholischen Aktion in den 70er Jahren sehr ähnlich. Charismatiker nehmen eine klare, radikale Position gegen jegliche Formen der Volksreligiosität ein, die nichts mit dem offiziellen Katholizismus gemein haben. Dies gilt in besonderer Weise für die Mayapriester (*Aj Q´ij*), aber auch Spiritisten, Wahrsager u.a.. Hieraus erklären sich Spannungen zwischen dem Gremium *Pastoral Indígena* und der Charismatischen Bewegung, denn der von der *Pastoral Indígena* gestartete Versuch einer Inkulturation der Mayakultur enthält viele Elemente, die weder Teil des offiziellen Katholizismus noch einen doktrinären Bestandteil anderer Bewegungen innerhalb der Kirche bilden[183].

Die radikale Position der Charismatiker umfasst auch ein Alkohol-, Tanz- und Rauchverbot, die sämtlich Bestandteile der traditionell ausgeübten Religiosität sind. Eine Ablehnung der religiösen Bruderschaften und der Patronatsfeste konnte in den Interviews ebenfalls festgestellt werden, allerdings wurde meist der exzessive Alkoholkonsum während der Feiern kritisiert und weniger die Institution an sich. In Comitancillo, einer Pfarrei, in welcher über lange Jahre ein charismatischer Priester tätig war, wurde versucht, die ortsansässigen *Cofradías* durch die Gründung einer Parallelbruderschaft auszuschalten. Die Kritik richtete sich im wesentlichen auf die Sammlung von Geldern durch die *Cofradía* für die Durchführung der Patronatsfeiern, die nicht von der Pfarrei kontrolliert werden konnten. Die Organisation von Marimbagruppen (speziellen Musikgruppen) mit diesen Geldern war beispielsweise nicht im Sinn der örtlichen Pfarrei. Die Marimba, ein traditionelles indigenes Musikinstrument, symbolisiert in den Augen vieler orthodoxer Priester und Kirchenangehörigen einen heidnischen, teilweise sogar satanischen Kontext.

Charakteristisch für die Charismatische Erneuerung ist auch, ähnlich wie in der Katholischen Aktion, die zentrale Bedeutung der biblischen Lehre. Anders jedoch als in vielen Katechetenkursen der Katholischen Aktion, wird die Bibel nicht historisch ausgelegt sondern im wörtlichen Sinne. Die Bibel nimmt häufig den Charakter eines Rezeptbuches zeitloser Antworten an[184]. Betonen muss man hierbei, dass viele katholische Charismatiker in den meisten Fällen nicht an die Kirche oder die lokale Pfarrei angebunden sind. Lesekenntnisse und intellektuelle Fähigkeiten sind daher nicht Voraussetzung, um Mitglied zu werden. Die richtige Auslegung der Bibel erfolgt, wenn es sich beim Lesenden um einen Konvertiten handelt, nach Ansicht der Charismatiker automatisch. Während der Bibellektüre wirkt der Heilige Geist im gläubigen Leser, wobei sich von selbst die richtige Interpretation einstellt (Verbalinspiration).

Welche Aussagen lassen sich über die Charismatische Erneuerung in Bezug auf indigene Identitäten und den Faktor Ethnizität treffen? Zunächst einmal ist evident, dass diese Bewegung eine religiöse Nachfrage erfüllt, die die Kirche in anderer Form nicht befriedigen kann. Die Charismatische Erneuerung ist in erster Linie erfolgreich innerhalb der indigenen, marginalisierten Landbevölkerung, d.h. es sind die spirituellen bzw. religiösen Bedürfnisse dieser Gruppe, die bedient werden. Religiosität und Spiritualität, die ein besonderes Merkmal indigener Identität sind, scheinen von der Charismatischen Erneuerung als religiöser

[183] In diesem Zusammenhang verwundert es nicht, dass Mitglieder der *Pastoral Indígena* darauf hinweisen, dass katholische Charismatiker und evangelikale Protestanten sehr radikal in ihrer Haltung gegen ihre Bemühungen eingestellt sind und deshalb auch keine Mitglieder aus diesen religiösen Bewegungen in ihren Reihen zu finden sind. Vgl. Interview Ernestina Lopez. (PI, Maya-Quiché). 24. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 218-228.
[184] Vgl. Meyer, Thomas (1995).

Organisationsform befriedigt zu werden. Sieht man sich die Organisation und Struktur der charismatischen Erneuerung an, so wird schnell deutlich, dass die indigene Bevölkerung sich in den meisten Fällen unabhängig von der Kirchenhierarchie in kleinen autonomen Gruppen organisiert hat. Anders als bei der Katholischen Aktion handelt es sich bei den Gruppen nicht um eine indigene Dorfelite. In der Stadt ist das Erscheinungsbild ein anderes, jedoch ist das für den hier behandelten Zusammenhang von religiöser Organisation und indigener Bevölkerung nicht von Interesse. Obwohl die Bewegung eine deutlich kritische Haltung gegenüber traditionellen religiösen Praktiken einnimmt, ist es gerade die indigene Bevölkerung, die sich in ihren Reihen organisiert. Der scheinbare Widerspruch lässt es sinnvoll erscheinen, die kulturellen bzw. ethnischen Faktoren im Rahmen dieser Bewegung genauer zu untersuchen. Im nun folgenden empirischen Teil wird auf diesen Zusammenhang näher eingegangen.

B. Ergebnisse aus der Empirie: Die Charismatische Erneuerung

1. Das Verhältnis der Amtskirche zur charismatischen Erneuerung: Zwischen Einheit und Tradition auf der einen Seite sowie religiöser Begeisterung auf der anderen Seite

Die Charismatische Erneuerung ist eine innerkirchliche katholische Bewegung, die seit ihren Anfängen von der Amtskirche respektiert und getragen wird. Bereits in den 70er Jahren wurde sie vom damaligen Papst, Paul VI, als katholische Erneuerungsbewegung anerkannt. Sein Nachfolger Johannes Paul II hat ein besonders gutes Verhältnis zur charismatischen Erneuerung. Er leitete persönlich eine Reihe von charismatischen Versammlungen[185]. Trotz dieser guten Beziehungen zu Rom ist das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der charismatischen Erneuerung ambivalent und häufig gespannt. Dies gilt speziell für Guatemala, einem Land, in dem sich gegensätzliche Positionen wie spirituelle und historisch-rationale, theologische Ansätze stark auf die praktische, pastorale Arbeit auswirken. Die verhärteten Positionen sind zum Teil Ergebnis des bewaffneten Konfliktes und der Verfolgung, der besonders die nach befreiungstheologischen Grundsätzen ausgebildeten Katecheten, ausgesetzt waren[186]. Ordenspersonal und Priester, die an der christlich-katholischen Soziallehre orientiert sind, werfen den Charismatikern häufig vor, zu sehr auf das individuelle Heil ausgerichtet zu sein und deshalb sozialen und politischen Reformen entgegenzuwirken[187]. Spirituelle und konservative Bewegungen, wie die Charismatische Erneuerung und *Opus Dei*, werden von progressiven Teilen der katholischen Kirche daher als Instrument der Amtskirche gesehen, um konservative Strukturen innerhalb der Kurie und der Gesellschaft zu erhalten und auszubauen.

Trotz ständig steigender Mitgliederzahlen hat sie im Vergleich zu anderen Bewegungen (*Cursillos de Cristianidad*, *Neo-Catecúmenos*, *Los Focolares*, *Asociación de Damas Católicas* und den *Encuentros de Promoción Juvenil)*, nie eine entsprechende Anerkennung erhalten[188]. Dies liegt zum Teil daran, dass sich Bischöfe und Priester des unlösbaren Widerspruchs bewusst sind, den eine Bewegung auslöst, die die unmittelbare, göttliche Erfahrung und Offenbarung als etwas Normales bei weltlichen Mitgliedern preist[189]. Der spirituelle, auf die Konversion ausgerichtete Charakter ist aber nur zum Teil Ursache für die fehlende Anerkennung. Die Charismatische Erneuerung in Guatemala war nie, anders als die Katholische Aktion, ein Instrument der Kirchenhierarchie, um den Einfluss der Kirche unter den Laien zu stärken und gleichzeitig soziale Maßnahmen zu verwirklichen. Außerhalb

---

[185] Vgl. Burgess, Stanley M.; Van der Maas, Eduard M. (2002).

[186] Viele engagierte Bischöfe, wie Álvaro Ramazzini, der die Diözese San Marcos leitet und die Landarbeiter in ihren Anliegen unterstützt, sind nach wie vor Drohungen ausgesetzt.

[187] Vgl. Interview Bischof Álvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 321-347.

[188] Der indigene Mitarbeiter der *Pastoral de la Tierra* in Quetzaltenango, Luís Vásquez spricht generell von einer fehlenden Anerkennung der Bewegung auf der Ebene der Pfarreien. Interview Luís Vásquez (PS, Maya-Mam). 15. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 100-110. Erik Gruloos Pfarrer in San Miguel Ixtahuacán (Diözese und Provinz San Marcos) berichtet im Interview, dass in seinem *Municipio* die Charismatische Erneuerung noch vor wenigen Jahren verboten war, jedoch von einigen Priestern heimlich unterstützt wurde (vgl. Interview Padre Erik Gruloos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos. Zeilen 97-119). Padre Hugo Estrada, Mitbegründer der Bewegung in Guatemala, d.h. seit den 70er Jahren aktiv tätig, spricht im Interview von vielen Schwierigkeiten mit Priestern, die auch heute noch die Bewegung ablehnen (vgl. Interview mit Padre Hugo Estrada (KCE), Guatemala-Stadt. 18. Februar 2002. Zeilen 173-207).

[189] Die Furcht um den Verlust der kirchlichen Autorität kommt bereits in einem 1986 von der guatemaltekischen Bischofskonferenz veröffentlichten Stellungnahme zum Ausdruck: "Die Erfahrung zeigt, dass die charismatischen Gruppen, anders als andere Bewegungen, sehr schnell eigene Wege einschlagen, wenn sie nicht einer strengen Beobachtung seitens der Amtskirche unterworfen sind" (CEG 1997:412). Im Einleitungsteil des Dokumentes heißt es, "in einigen der charismatischen Gruppen machte sich eine gewisse Anarchie breit" (CEG (1997):402).

Guatemalas gab es Bemühungen, sie als Instrument für die Umgestaltung der Pfarreien zu nutzen. Im Vergleich zu anderen Gremien der Kirche (*Pastoral Social* und *Pastoral Indígena*, die aus der Katholischen Aktion heraus entstanden sind), ist die Charismatische Erneuerung deshalb zwar weitaus autonomer und flexibler, gleichzeitig entbehrt sie häufig der Würdigung des Klerus.

Das problematische Verhältnis zwischen Kirchenhierarchie und Gläubigen hat auf die pastorale Arbeit unmittelbare Auswirkungen. In erster Linie geht die Ablehnung von Charismatikern auf Kosten der persönlichen pastoralen Betreuung, wie auch Bischof Ramazzini, zuständig für die Diözese San Marcos, bestätigt.

> "Ramazzini: ... In dieser Diözese gibt es einige Pfarrer, für die eine Begleitung schwierig ist. Einige wollen das nicht, ja, das ist eine Tatsache. Und da muss man als Bischof versuchen, einen Lösungsweg zu finden, in dem der Priester mit seiner Verantwortung nicht übergangen wird, den Gruppen aber gleichzeitig die Begleitung gegeben wird, die sie brauchen. An dieser Stelle muss man einen Weg finden, damit beide Extreme ein bisschen miteinander versöhnt werden"[190].

Für Padre Hugo Estrada, einer der Mitbegründer der charismatischen Erneuerung ist der Konflikt den Beziehungen zwischen der Hauptstadt, dem Sitz der Charismatischen Erneuerung, und den Diözesen, d.h. den verantwortlichen Bischöfen, zuzuordnen, die seiner Ansicht nach um Macht und Einfluss fürchten[191]. In Quetzaltenango zogen sich die Konflikte zwischen der örtlichen charismatischen Gruppe und dem Bischof der Diözese Los Altos, Víctor Hugo Martínez Contreras, über Jahre hin. Inzwischen hat sich das Verhältnis in Quetzaltenango und in vielen anderen Orten verbessert.

Charismatische Kirche und Musiker in Almolonga (Quetzaltenango)

[190] Interview Bischof Alvaro Ramazzini. 9. *November* 2001. San Marcos. Zeilen 390-400.
[191] Interview Padre Hugo Estrada (KCE). 18. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 129-139.

Die fehlende Anerkennung der Charismatiker lässt sich nicht von der Tatsache trennen, dass sie in ihrer religiösen Praxis und Lehre den protestantischen Pfingstlern sehr ähnlich sind. Die damit verbundene Angst vor einem Abwandern der charismatischen Katholiken zum Protestantismus und die Sorge vor dem Entstehen autonomer charismatischer Gruppen kommt in folgendem Dokument vom April 2001 der Diözese San Marcos zum Ausdruck. Der Bischof drückt darin zunächst seine Sorge um die Einheit der katholischen Kirche aus. Da die Charismatische Erneuerung innerhalb der katholischen Kirche anerkannt ist, heißt es weiter, hat man folgende Normen und Weisungen aufgestellt, um diese Einheit und Betreuung zu gewährleisten. Folgende Punkte gebe ich aus dem Dokument wieder, wobei ich leicht gekürzt habe:

- Man erkennt die Existenz von charismatischen Gruppen innerhalb der Diözese von San Marcos als eine Art den christlichen Glauben zu leben, an. Insbesondere gilt dies für die Gebetsgruppen, für die Charismata, speziell für die Heilung und den Lobpreis und die Verehrung des Heiligen Geistes, ebenso wie für die Besuche von Kranken und Armen.
- Diese Art von Spiritualität muss in ihrer Struktur und Organisation in den Diözesanplan sowie in das Programm jeder Pfarrei integriert sein.
- Die katholischen Gläubigen, die diese Art von Spiritualität leben wollen, sollten die folgenden Normen erfüllen, wobei die Einhaltung notwendig ist, um zukünftige Gefahren und Abweichungen zu verhindern. Außerdem muss in einigen Fällen eine Korrektur von falschen Praktiken erfolgen, wie z.B. die Attacken gegenüber der Volksreligiosität, einem fehlenden, sozialen Pflichtbewusstsein, Treffen, die nichts anderem dienen als einem religiösem Theater, Spaltungen in den Gemeinden und die Lenkung auf Dinge, die nicht das Wesentliche im katholischen Glauben ausmachen (span.: *poner atención a lo que no es esencial en la fe catolica.*

Die Normen lauten:

- Die Pfarreien, in denen es charismatische Gruppen gibt, müssen dies dem Pfarrer oder den jeweiligen Ordensfrauen, die mit der Führung der Pfarrei betraut sind, melden.
- Ein Repräsentant der jeweiligen charismatischen Gruppe muss im Kirchenrat oder dem Rat der Katecheten Mitglied sein.
- Die Verantwortlichen der charismatischen Erneuerung müssen an den Kursen, die für die Katecheten der jeweiligen Pfarreien vorgesehen sind, teilnehmen.
- Alle Mitglieder müssen sich der Pfarrei anschließen, an allen Aktivitäten der Pfarrei teilnehmen und den pastoralen Plan erfüllen.
- Die Prediger der Charismatischen Erneuerung müssen, weil die Predigt eine öffentliche Funktion hat, eine Genehmigung vom Pfarrer oder den Ordensfrauen, die für die jeweilige Pfarrei zuständig sind, für das Predigen besitzen. Da es sich um eine Vorschrift auf Diözesanebene handelt, müssen sie diese Regelung einhalten. Die Prediger müssen darüber hinaus eine Ausbildung für das Predigen erhalten haben. Wenn die Prediger in einer anderen Diözese predigen wollen, müssen sie das Einverständnis des Bischofs von San Marcos einholen sowie des Bischofs der Diözese, in der sie Predigen wollen.
- Die Personen, die freiwillig Mitglied in der Charismatischen Erneuerung sein wollen, müssen an einem speziellen Seminar teilnehmen, der sie mit dem Heiligen Geist vertraut macht. Dieser Kurs kann von der Pfarrei oder der Charismatischen Erneuerung selbst gegeben werden.
- Alle müssen, wenn die Gemeinde die Eucharistie feiert, sonntags oder an einem anderen Tag, daran teilnehmen (span.: *todos deberán participar*).

- Die Gründung eines neuen Gebetshauses für die ausschließliche Nutzung von Mitgliedern der charismatischen Erneuerung ist nicht gestattet.
- Die Mitglieder der charismatischen Erneuerung müssen auf verantwortungsvolle und aktive Weise an den Ausdrucksformen der Volksreligiosität teilnehmen.
- Es müssen spezifische Treffen zwischen den Positionsträgern der Charismatischen Erneuerung, den *Servidores*, dem Bischof, dem kirchlichen Gemeinderat und dem Ausbildungszentrum der Diözese stattfinden. Diese Treffen können alle vier Monate organisiert sein und werden direkt vom Bischof oder dem Vikar der Pastorale bekannt gegeben.

Das Dokument schließt mit dem in Großbuchstaben gedruckten Hinweis ab: „Diejenigen Gruppen, die die o.g. Normen nicht erfüllen und keine Anzeichen erkennen lassen, dass sie ihr Verhalten geändert haben, werden nicht mehr von der Diözese San Marcos anerkannt“.

Die Position der Diözese und der Kirchenhierarchie wird in diesem Dokument klar erkennbar: Die Diözese verlangt Gehorsam von den Charismatikern. Sie sollen die „richtige“ katholische Lehre praktizieren. Für die Kirche ist dieser Gehorsam notwendig, um die Gründung eines Parallelklerus zu verhindern. Dieses Ziel kann allerdings nur erreicht werden, indem eine Bindung an einen gemeinsamen Glaubenskanon, den universalen Katholizismus, hergestellt wird, weshalb die Ausbildung im herrschenden Konflikt plötzlich einen zentralen Stellenwert erhält. Die universale Lehre erfüllt damit folgende Funktionen: Die Einheit der Kirche wird gestärkt, gleichzeitig behält sich die Kirche vor, über die richtige Interpretation der Lehre zu verfügen. Deutlich wird auch, dass die Katecheten eine Art Vertrauensvorsprung besitzen, während den Charismatikern eher mit Misstrauen begegnet wird. Dabei legitimiert die Diözese Sanktionen bis zum Ausschluss, wobei hier die Ausbildung in gewisser Weise als eine Art der Sanktion gelten kann, wenn sie nicht von der charismatischen Erneuerung selbst ausgeführt wird.

Es zu bezweifeln, ob die katholische Kirche für die neuen Aufgaben in Bezug auf Betreuung, Leitung und Kontrolle die notwendigen Ressourcen hat. In jedem Fall ist sie weiterhin auf die Hilfe der Katecheten in den Dörfern angewiesen. Das Dokument zeigt somit ebenfalls ein institutionelles und strukturelles Problem auf. Die meisten Pfarreien sind notorisch unterbesetzt[192]. Viele Katecheten sind auf eine Haltung festgelegt, die den Charismatikern wenig Verständnis entgegenbringt. Gleichzeitig können die Pfarreien ohne sie ihre Arbeit nicht aufrechterhalten. Charismatiker werden als die potentiellen Abtrünnigen angesehen, die man mit Hilfe von Einführungsseminaren und gemeinsamen Aktivitäten stärker an die Pfarreien binden will. Hintergrund dieser Strategie ist die Vermeidung von Heterodoxien. Ob polemische Aussagen, wie die, dass Charismatiker auf ihren Treffen ein „religiöses Theater“ veranstalten, dabei hilfreich sind, mag man bezweifeln. Die Integration der Charismatiker wird nicht als ein Prozess des Dialogs verstanden.

Es stellt sich in Bezug auf die Forderung nach einer stärkeren Einbindung in die Pfarreien die Frage, ob dies nicht erst Recht zu einem Wanderungsprozess zu protestantischen Pfingstgruppen führt, speziell, wenn charismatischen Gruppen untersagt wird, ihre besonderen liturgischen Formen auszuüben. Man kann mit Blick auf die Zukunft die Frage auch anders formulieren: Was ist den charismatischen Gruppen wichtiger? Die Anerkennung innerhalb der Amtskirche ggf. unter Aufgabe ihrer eigentlichen religiösen Besonderheiten

[192] Padre José aus Tajumulco spricht diesen Gegensatz im Interview an und meint, das Problem der pastoralen Begleitung sei sehr ernst. Er stellt selbst die Frage, wie eine Begleitung der charismatischen Gruppen gewährleistet werden soll, wenn nicht einmal für die ständigen Aufgaben genug Personal bzw. Katecheten vorhanden sind (vgl. Interview Padre José. 20. November 2001. Tajumulco. San Marcos. Zeilen 210-215).

oder Fortbestand ggf. mit geänderten religiösen Praktiken. Eine Antwort auf die Frage lässt sich nur unter Einbezug der konkreten Situation der jeweiligen Pfarreien und charismatischen Gruppen finden. Je größer die Bindung an die Amtskirche und mit ihr die Einbindung in die kirchliche Tradition ist, desto größer ist der Versuch mit der Kirchenhierarchie konform zu gehen. Urbanität und der damit verbundene Institutionalisierungsgrad ist beispielsweise ein Element, welches die Bindung an die Amtskirche stärkt. Interviews mit indigenen Charismatikern in der Hauptstadt und in Quetzaltenango zeigten, dass für diese Personen die Akzeptanz der Amtskirche und die damit einhergehende Anerkennung von großer Bedeutung ist. Der biographische Kontext spielt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine große Rolle, denn meist waren die indigenen Charismatiker bereits vorher sehr stark kirchlich engagiert. Entweder sie bekleideten jahrelang als Katecheten oder *Cursillistas* Ämter und/oder sie waren über die Eltern in einem streng katholischen Milieu sozialisiert worden. Charismatiker, die nicht in einem katholisch geprägten Milieu aufwuchsen, sind eher bereit, eigene autonome Pfingstkirchen zu gründen.

Für Bischof Ramazzini aus San Marcos haben alle „klassischen“ Fälle, in denen Führer charismatischer Gemeinden eigene Pfingstkirchen gründeten, eines gemeinsam: Die Führer dieser Gruppen suchten seiner Meinung nach eine Vorrangstellung und eine Machtfunktion, die sie innerhalb der katholischen Kirche nicht verwirklichen bzw. erreichen konnten[193]. Ob die Zahl der Fälle, in denen charismatische Führer protestantische Kirchen gründen, groß oder klein ist, konnte abschließend nicht geklärt werden. Es gibt aber einige Fälle, in denen charismatische Gruppen protestantische Pfingstkirchen gründeten. Von einem dieser Fälle berichtet der protestantische Pastor und Kirchenbeauftragte Israel López Guzman von der *Iglesia del Príncipe de Paz* (Kirche des Friedensprinzen) in San Marcos. In seinem Kirchenbezirk, zu dem auch das Hochlanddorf Cuilco in San Miguel Ixtahuacán zählt, gab es seiner Auskunft nach eine Gruppe von 150 Charismatikern, die geschlossen zu seiner Kirche übergetreten sind.

> „Ich werde Ihnen die Wahrheit erzählen, Gott hat diese Leute erleuchtet. Sie mussten erst den Katholizismus verlassen, um Charismatiker zu werden. Trotzdem hatten sie auch damit nicht ihren Frieden erreicht, Gott musste ein größeres Werk vollbringen und sie dort herausholen. Und die 150 Charismatiker mussten konvertieren. Der Ort von dem ich spreche, heißt Cuilco. Das ist bereits in der Nähe von Huehuetenango, an der Grenze von San Miguel Ixtahuacán.
> Frage: Und jetzt sind sie in der *Príncipe de Paz* in Cuilco und haben einen Pastor?
> Antwort: Ja. Den Führer, den sie hatten, ist jetzt ihr Pastor. ..
> Frage: Also sie waren vorher Charismatiker?
> Antwort: Ja es waren Charismatiker. .. Ihr Führer ist zu Gott konvertiert und mit ihm die Gruppe“ [194].

Der hier beschriebe Fall scheint zunächst einmal die Einschätzung des Bischofs zu bestätigen. Er zeigt darüber hinaus, dass der Schritt charismatischer Gruppen zur Gründung protestantischer Pfingstkirchen wegen der großen Ähnlichkeit in der Lehre und Liturgie sehr klein ist. Die Tatsache, dass der protestantischen Kirchengründung keine Initiative ausländischer oder nicht indigener Missionare zu Grunde lag, zeigt jedoch auch, dass kulturelle Mechanismen eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Gründung spielten, denn treibende Kraft war eine indigene Führungsperson. Dies widerspricht der Meinung vieler katholischer Geistlicher, linker Intellektueller, politischer Aktivisten und Anwälten der indigenen Sache[195], die von einer Manipulation der indigenen Bevölkerung durch nicht indigene Interessen ausgehen.

---

[193] Vgl. Interview Bischof Alvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 362-375.
[194] Interview Israel López Guzman (IdPdP). 17. Oktober 2001. San Pedro Sacatepéquez. San Marcos. Zeilen 433-461.
[195] Vgl. Gros, Christian (2000):127.

Padre José aus dem *Municipio* Tajumulco, in der Provinz und Diözese San Marcos bestätigt, dass in seiner Pfarrei die Gründung charismatischer Gruppen nicht aufgrund des Einflusses ausländischer Missionare erfolgt. In Tajumulco zählten, so Padre José, ähnlich wie in Conecpción Tutuapa, Katecheten zu den Gründungsmitgliedern von charismatischen Gruppen. Diese Katecheten seien in Musikgruppen oder anderen Aktivitäten der Pfarrei organisiert gewesen, hätten aber den Kontakt zur Pfarrei verloren. Da sie als Priester so gut wie nie in den Gemeinden außerhalb des *Municipios* gelangten, sei die Arbeit der Katecheten aus diesem Grund nicht zu kontrollieren. Deshalb käme es manchmal vor, dass aus einer Gebetsgruppe oder einer Musikgruppe charismatische Gruppen entstünden, welche dann im protestantischen Stil Treffen veranstalten, oder sich sogar ganz von der katholischen Kirche entfernen[196].

2. Die Charismatische Erneuerung und ihr Bezug zu traditionellen religiösen Identitäten

Die Katholische Charismatische Erneuerung ist ethnienübergreifend organisiert. Trotzdem sind Indigene in der Bewegung zahlenmäßig eindeutig stärker vertreten als Ladinos[197]. Man könnte annehmen, dass dies an einer stärkeren Ausrichtung der Mission innerhalb der indigenen Bevölkerung liegt; dies ist aber nicht der Fall. In der Provinz San Marcos beispielsweise, die nicht ausschließlich von indigener Bevölkerung bewohnt ist, ist die Zahl der indigenen Mitglieder deutlich höher[198]. Die hohen, indigenen Mitgliederzahlen stehen eigentlich im Widerspruch zum Diskurs der Charismatischen Erneuerung, der von einer rigorosen Ablehnung der Mayakultur gekennzeichnet ist[199]. Man muss jedoch, wenn man diese Kritik an der Mayareligion hervorhebt, einräumen, dass ein Großteil der Repräsentanten der katholischen Kirche bis vor wenigen Jahren die Mayaspiritualität abgelehnt haben. Viele traditionelle Mayapriester gingen deswegen dazu über, ihre Zeremonien und Praktiken nur noch im Verborgenen auszuführen. Der indigene katholische Priester Tomás García spricht von einer institutionellen Ablehnung ihm selbst gegenüber, weil er versucht, durch eine „mayagerechtere“ Liturgie eine aktive Inkulturation zu erreichen. Diese Ablehnung hat dazu geführt, dass es zwischen traditionellen Schamanen und der Kirche so gut wie keine Berührungspunkte gibt. Eine ganze Generation von Laien sei mit einer Haltung großgeworden, in der alles, was mit der Mayareligion, mit Mayapriestern, mit Mayaspiritualität zu tun hat, als satanisch und diabolisch eingestuft wurde, so Padre Tomás. Erst seit sehr kurzer Zeit habe sich diesbezüglich eine offenere Haltung unter einigen Kirchenvertretern durchsetzen können[200].

Obwohl die katholische Kirche gegenüber den religiösen Praktiken und Formen der Religionsausübung der Mayas sehr kritisch eingestellt ist, wird diese Kritik selten mit der Radikalität vorgebracht wie von Vertretern der charismatischen Erneuerung. Im Kontext des

---

[196] Vgl. Interview Padre José. 20. November 2001. Tajumulco. San Marcos. Zeilen 120-160.

[197] Vgl. Interview Luis Keléx (KCE, Maya-Q´eqchí). 15. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 673-694. Interview Luis Vásquez (PS, Maya-Mam). 21. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 85-129. Padre Hugo Estrada (KCE). Mitbegründer der charismatischen Erneuerung in Guatemala, 18. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 148-151.

[198] Vgl. Interview Bischof Alvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 250-272. Er betont die besondere Attraktivität der Pfingstler inklusive der "katholischen Pfingstler" für die indigene Bevölkerung.

[199] Über die Ablehnung der Charismatiker gegen die Mayaspiritualität auch: Bischof Álvaro Ramazzini, San Marcos, 9. November 2001, (Zeilen 208-214), Enrique Simón, Katechet, 4. Januar 2002, Llano Grande, Concepción Tutuapa, San Marcos (Zeilen 245-254). Padre Tomás García (Maya-Quiché). Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 1050-1064. Die Ablehnung der Mayaspiritualität findet man mit der gleichen Argumentation auch in neopfingstlichen Kirchen.

[200] Vgl. Padre Tomás García (Maya-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 367-386.

wachsenden, religiösen Pluralismus, insbesondere aufgrund innerkirchlicher katholischer Bemühungen um eine Inkulturation der Mayaspiritualität ist diese Haltung deshalb nicht nur von Bedeutung, weil sie unterschiedliche Interessen und Positionen dokumentiert, sondern auch, weil die Einheit der Kirche in einem gesellschaftlich und kulturell zentralen Thema gefährdet ist.

Mit welchen Argumenten positionieren sich Charismatiker gegenüber der Mayaspiritualität und wie wird diese Haltung begründet? Ich fragte Luis Kelex einen indigenen Charismatiker und Mitarbeiter der Bewegung in der Hauptstadt, nach der Position der Bewegung gegenüber Maximón[201] und den traditionellen Mayapriestern, die die Berge aufsuchen, um dort ihre Gebete zu sprechen:

> „Ja, damit sind wir nicht einverstanden. Nein. Nein, weil das sind Dinge, wie ich Ihnen schon sagte, es gibt saubere Traditionen, aber wenn man sich vor einem Götzen verneigt, wenn man andere Dinge tut, andere Rituale, da hört es für uns auf, da machen wir nicht mehr mit –. Das ist, wie Sie sich erinnern –, nun selbst die Bibel berichtet uns das. Gott ist ein eifersüchtiger Gott. Gott möchte schlicht und einfach, dass wir ihn anbeten. Wenn ich also X-Sachen anbete, dann führe ich nicht Gottes Willen aus. Wir von der Erneuerung sind uns bewusst, dass man so viele okkulte Dinge zurückweisen muss. Vor allem die Dinge, die die Bedeutung von Okkultismus haben, selbst wenn das eine Tradition ist. Die sauberen Traditionen, die schönen Traditionen, da sind wir nicht dagegen, ganz im Gegenteil, die unterstützten wir, damit man missionieren kann[202].

In ähnlicher Weise beschreibt Demetrio Pérez die Ziele der Bewegung und die Motive[203]. Er betont die fehlende Hingabe an Gott und die schlechten Lebensgewohnheiten einiger Katecheten. Die Charismatische Erneuerung verfolge deshalb das Ziel, die schlechten und falschen Bräuche innerhalb der Kirche und der Individuen zu ändern bzw. auszulöschen, um eine radikale Evangelisierung der Menschen zu erzielen und damit verbunden die totale Hingabe zu Gott. Er bezieht sich auf die Prozessionen und Patronatsfeste, die meist in kollektiven Trinkgelagen enden würden und er verweist direkt auf die Mayaspiritualität. So sei es falsch, die Kinder schon als Babys zu „weihen“, damit sie später das Amt des traditionellen Mayapriesters bekleiden. Die konvertierten Katholiken, die nach und nach ihre falschen Bräuche aufgeben, können, seiner Meinung nach, ähnlich wie es Luis Kelex formulierte, als Vorbilder dienen und die weitere Mission erleichtern.

Mit dieser Haltung gegen Patronatsfeste, Prozessionen und dem damit verbundenem Alkoholkonsum gleichen die Charismatiker eindeutig den Katecheten aus den 70er Jahren, womit eine Kontinuität in der Ablehnung gegenüber der traditionellen Mayaspiritualität durch die Institution Kirche angezeigt wird[204]. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der oben genannte Charismatiker Demetrio Pérez selbst 17 Jahre als Katechet arbeitete und der

---

[201] Auch San Simón genannt. Eine Gottheit, die in einigen ländlichen Gebieten verehrt wird und katholische, vorkolumbische, spanische sowie indigene gute und schlechte Eigenschaften verkörpert. Er hat dem Volksglauben zufolge die Fähigkeit, Flüche auszusprechen, den eigenen Wohlstand zu vergrößern u.v.m.. Die bekanntesten Orte, an denen ein Maximón zu finden ist, sind: San Andrés Izapa (Provinz Chimaltenango), Zunil (Provinz Quetzaltenango) und Santiago Atitlán (Provinz Sololá). Dem Aussehen nach handelt es sich um eine meist lebensgroße Puppe, der man Alkohol zu trinken gibt und die Ähnlichkeit mit nicht indigenen Ladinos oder in einigen Fällen den spanischen Eroberern hat. Maximón wird trotz der Verachtung, die ihm die katholische Kirche und protestantische Kirchen entgegenbringen, sowohl von Katholiken als auch Protestanten aufgesucht (vgl. Sánchiz Ochoa, Pilar (1994).

[202] Interview Luis Kelex (KCE, Maya-Q´eqchí). 15. Februar. Guatemala-Stadt. Zeilen 1064-1084.

[203] Interview Demetrio Pérez (KCE, Maya-Quiché). 24. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 194-220.

[204] Der Priester Tomás García aus Almolonga bestätigt diese Entwicklung, indem er konkret anführt, dass das, was zuvor die Katecheten der Katholischen Aktion kritisierten (Marimba, die Patronatsfeste, die Heiligenverehrung), jetzt von den Charismatikern kritisiert wird (vgl. Padre Tomás García (Maya-Quiché). 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 254-259.

katholischen Kirche seit seiner Kindheit eng verbunden war[205]. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die Charismatische Erneuerung sich in gewisser Weise zu einer Nachfolgeorganisation für all diejenigen aus der Katholischen Aktion entwickelt hat, die nicht bereit sind, neueren Vorgaben wie einer Inkulturation der Mayaspiritualität zu folgen, sondern einer strikten katholischen Lehre, weil diese ihren Sozialisationserfahrungen entspricht. Dieses Argument erhält zusätzlich Gewicht, wenn man bedenkt, dass ein Großteil indigener Katecheten, speziell der älteren Generation der heute 50 bis 60jährigen, mit einer orthodoxen katholischen Lehre großgeworden sind. Mit anderen Worten läuft die katholische Kirche mit ihren Bemühungen um die Inkulturation der Mayaspiritualität Gefahr, von all denjenigen Katecheten der älteren Generation abgelehnt zu werden, die diese Umstellung in der Lehre nicht akzeptieren.

Ansicht: Charismatische Kirche im Municipio San Miguel Ixtahuacán

Luis Vásquez von der *Pastoral de la Tierra* in Quetzaltenango[206], beschreibt das Problem im Kontext evangelikaler Kirchen. Sein Argument lässt sich aber auch auf die Charismatiker anwenden, denn beide christliche Strömungen besitzen in Bezug auf die Götzenverehrung (Idolatrie) den gleichen, ablehnenden Diskurs. Er verweist auf die Tatsache, dass die Bemühungen der katholischen Kirche um eine Inkulturation der *Costumbre* aus Sicht der evangelikalen Kirchen gegen biblische Inhalte verstoßen[207]. Dies könne als Angriffspunkt dienen und gleichzeitig neuer Mitglieder anziehen. Obwohl sich die Charismatische Erneuerung sehr deutlich gegen die Mayaspiritualität positioniert, hat sie bislang nicht gegen die neuen, innerkirchlichen, pastoralen Standpunkte und Entwicklungen protestiert. Im

[205] Die Entscheidung und Motivation der charismatischen Bewegung beizutreten, begründet er zum einen mit der bereits genannten mangelnden religiösen Hingabe (er spricht konkret von einer "religiösen Routine" und "mechanischen Gebeten") und zum anderen mit der mangelnden Kritik der Priester, die nicht bereit seien, den Leuten zu sagen, dass Alkoholkonsum, Rauchen und Tanzen nicht gottgefällig seien. Er selbst habe die mangelnde Glaubwürdigkeit an sich erfahren.
[206] Interview Luis Vásquez (PS, Maya-Mam). 15. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 357-382.
[207] Vgl. Bibelstellen Ex. 20, 3-5, Os 2,4-11, Hch 7,41-42; Rö 1,23-25, Gal. 5,20.

Zusammenhang mit der oben genannten These, dass die Charismatische Erneuerung diejenigen Katecheten anzieht, welche mit den neuen Praktiken um Inkulturation nicht einverstanden sind, können sie mit einem Wechsel zu den Charismatikern indirekt ihren Protest zum Ausdruck bringen. In der Praxis hat dies Folgen für die kirchliche Basisarbeit, denn auf der Ebene der Pfarreien treffen Katecheten, die Charismatische Erneuerung, Pfingstler und Indigene, die die traditionelle Mayaspiritualität praktizieren, zusammen.

Symbolische Macht: Die Charismatische Erneuerung und die Geistesgaben

Der Erfolg der charismatischen Bewegung innerhalb der indigenen Bevölkerung lässt sich m.E. nur damit erklären, dass es sich um eine spirituelle Bewegung handelt. Obwohl sie sich im Diskurs klar gegen den traditionellen Mayaglauben positioniert, kann sie trotzdem an traditionelle Formen und damit an religiöse Identitäten der indigenen Bevölkerung anknüpfen. Eine Kontinuität ist durch zwei Aspekte gewährleistet. Erstens liegt der Schwerpunkt der Lehre auf der Pneumatologie, der Lehre vom Heiligen Geist und den Engeln und Dämonen. Innerhalb eines Großteils der indigenen Bevölkerung gehören der Glaube an transzendentale Kräfte und die gelebte Religiosität zum Alltag[208]. Zweitens wird der Glaube an die spirituellen Fähigkeiten der Mayapriester und an traditionelle Figuren aus der Mythologie (*La Llorona, Siguanaba*[209]) im Diskurs der Charismatiker nicht aufgehoben, sondern uminterpretiert. Charismatiker negieren nicht die Existenz der oben genannten, mystischen Figuren, sondern bezeichnen sie als dämonische Wesen[210]. Gleichzeitig finden sich in der Bibel viele Analogien, die den Glauben an die Existenz von Dämonen und bösen Kräften rechtfertigen. Aus der Perspektive der Charismatiker stellt der Glaube an Gott und das Wirken des Heiligen Geistes entweder einen wirksamen Schutz gegen negative Einflüsse der Mayapriester bereit, oder er ist in der Lage, Personen, die Opfer von Mayapriestern wurden, zu heilen. Die übergeordnete, göttliche Kraft und der Glaube an sie ist deshalb auch eine Form, mit Unsicherheiten und Krisensituationen umzugehen, die als Folge dämonischer oder anderer Einflüsse interpretiert werden. Das Thema Heilen hat daher nicht nur in Bezug auf die direkte Krankenheilung eine wichtige Bedeutung, sondern findet auch im soziokulturellen Kontext eine Entsprechung, da die indigene Bevölkerung in besonderer Form von Armut, Ausgrenzung und Unsicherheit betroffen und durch sie geprägt ist. Der folgende Ausschnitt aus dem Interview mit einem indigenen Charismatiker in Quetzaltenango dokumentiert die Bedeutung der Heilung.

> "Das Gebet muss spontan sein, es müssen Gebete sein, die aus dem Herzen kommen. Gebetet wird so, wie man auch die Lieder in der charismatischen Erneuerung singt. Gebetet wird z.B. für die Bedürfnisse, für die Kranken. Man betet, um sie von den Ursachen ihrer Krankheit zu befreien. Es gibt viele Krankheiten, die keine normalen Krankheiten darstellen, sondern von Leuten verursacht wurden, die zu den Mayapriestern gehen und ihnen glauben, oder auch den Spiritisten und der Hexerei. Also da arbeitet die Erneuerung genauso wie die evangelikalen Kirchen dagegen"[211].

Pérez spricht zum einen die Ähnlichkeit der Bewegung mit evangelikalen Pfingstkirchen an. In diesem Fall werden sogar die Ziele der Charismatiker mit denen der Evangelikalen gleichgesetzt: Beiden geht es um den Kampf gegen die Hexerei und den Spiritismus[212].

---

[208] Nicht verwunderlich ist dementsprechend, dass in Guatemala auch der Spiritismus, die Lehre vom Glauben, mit den Ahnen kommunizieren zu können, weit verbreitet ist.
[209] Vgl. Glossar.
[210] Interview Petrona Miranda (Hebamme, Maya-Mam). 23. September 2001. Comitancillo. San Marcos.
[211] Interview Demetrio Pérez (KCE, Maya-Quiché). 24. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 325-333.
[212] Meines Erachtens ist hier, trotz der vehementen Ablehnung der Mayaspiritualität, ein direkter Anknüpfungspunkt an die traditionelle Mayaspiritualität vorhanden, denn das Gebet ist auch für die Mayapriester das wichtigste Mittel, eine transzendentale Kommunikation herzustellen und so die Erfüllung der Gesuche und Bitten von Klienten zu erreichen. Häufig sind diese Gebete eine Mischung aus alten, vielfach noch

Außerdem wird die Bedeutung des Gebetes hervorgehoben. Gebete stellen für die Mitglieder eine persönliche, undogmatische Kommunikation mit Gott her, im Gegensatz zu festgeschriebenen Formen wie dem Rosenkranz. In den Interviews mit Charismatikern wurde immer wieder deutlich, dass ihre eigene Religiosität durch die Kommunikation mit Gott eine neue, spirituelle Qualität erhalten hat. Der Glaube wurde, nach den Aussagen vieler katholische Charismatiker, in der Bewegung gefestigt und auf neue Weise erfahrbar. Während vorher eine „religiöse Routine“ und eingefahrene religiöse Praktiken vorherrschten – Demetrio Pérez spricht in Bezug auf sich selbst vom „mechanischen Beten“ – ist nach der Konversion der Gottesbezug zu einem direkt körperlich erfahrbaren Erlebnis geworden. Die körperliche Erfahrung des Transzendenten ist ein weiterer Schlüssel, um den Erfolg der Bewegung zu verstehen. Gefühle bestätigen die Existenz des Transzendenten die dann zur subjektiven Wirklichkeit und Wahrheit werden. Diese subjektive Wahrheit erhält zusätzlich an Gewicht, wenn man bedenkt, dass körperliche Erfahrungen wie die Zungenrede, bereits in der Bibel beschrieben werden. Außerdem werden sie von einem Kollektiv geteilt und immer wieder neu bestätigt[213].

Gebete sind für die Krankenheilung das wichtigste Instrument. Die Heilung ist speziell dann zu erwarten, wenn die Krankheit nicht im rationalen Verständnis der Aufklärung interpretiert wird. „Normale Krankheiten“ lassen sich in Anlehnung an das o.g. Zitat auf biologische Fehlfunktionen des Körpers zurückführen und nicht auf Hexerei. Für Demetrio Pérez, Rosa García und viele andere indigene Charismatiker und protestantische Pfingstler sind viele Krankheiten die Folge satanischer Einflüsse[214]. Der Glaube ist in diesem Sinne eine Medizin, der Krankheiten heilt. Das Gebet, und in dessen Rahmen das Handauflegen, ist der symbolische Akt, in dem heilende, göttliche Kräfte wirksam werden können. Deshalb ist es nur logisch, dass aus Sicht der Charismatiker Kliniken eine Einrichtung für Personen

---

lateinisch-katholischen Texten und indigenen Mayasprachen (Gespräch mit dem Ethnologen Emmerich Weisshaar am 21. April 2001. Guatemala-Stadt, sowie eigene Beobachtungen während verschiedener Mayazeremonien).

[213] Die folgenden Beschreibungen und Metaphern tauchten in der Konversionserzählung mit Rosa García auf (vgl. Rosa García (KCE, Maya-Quiché). 21. Mai 2001. Quetzaltenango. Sie bestätigen die Gleichzeitigkeit von körperlicher und religiöser Erfahrung: Das Gebet ist dazu da, dass sich Gott in Form des Heiligen Geistes manifestiert (Zeilen 110-112); man möchte weinen und fühlt im Herzen eine große Freude (Zeile 122); der Heilige Geist erschüttert die Person (Zeilen 132-133); ein Gefühl des Friedens und der Liebe bemächtigt sich ihrer (Zeilen 137-138). In den Zeilen 265-291 beschreibt sie, dass sie einen Hauch im Gesicht spürt, als wenn jemand ihr in das Gesicht bläst und sie sich dann der Anwesenheit des Heiligen Geistes sicher ist. Rosa García spricht auch die Problematik an, die mit ausbleibenden religiösen Erlebnissen verbunden sind und bietet eine Erklärung dafür an. Es ist evident, dass es innerhalb der charismatischen Erneuerung, ähnlich wie in protestantischen Pfingstkirchen zur Stigmatisierung derjenigen kommt, die nicht die Präsenz des Heiligen Geistes spüren (nicht in Zungen sprechen etc.). Sie spricht davon, dass der Heilige Geist "schläft", sich aber egal ob auf einer Veranstaltung oder allein zu Haus in jedem Augenblick zeigen kann. Letzteres bedeutet auch, dass es nicht unbedingt der kollektiven Massenveranstaltungen braucht, damit sich eine Atmosphäre des Religiösen entfalten kann. Ihr Mann, Mario García drückt die Bedeutung der Prophetie mit der Metapher aus: Prophetie sei, die Zukunft zu fühlen (Zeilen 428-429). Vgl. hierzu auch William James über die Erweckungsbewegung in den Vereinigten Staaten Anfang des letzten Jahrhunderts. James beschreibt zahlreiche Konversionserlebnisse und die damit verbundenen körperlichen Erfahrungen (James, William (1979): Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Olten und Freiburg im Breisgau). Adolfo Barrientos, Pastor der protestantischen Pfingstkirche *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* spricht die Stigmatisierung von Gläubigen in seiner Kirche im Interview offen an und kritisiert das Verhalten, das Personen entgegengebracht wird, die nicht in Zungen sprechen. Die Leute seien frustriert und hätten das Gefühl, dass "Gott nicht zu ihnen spricht", weil sie nicht die Geistesgabe der Glossolalie besitzen (vgl. Interview Adolfo Barrientos (IdEC). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 190-219).

[214] In Extremfällen wird Alkohol "Teufelsurin", die Marimba, ein traditionelles Musikinstrument nach Art des Xylophons, als "Teufelsrippen" bezeichnet (vgl. Interview Padre Tomás García (Maya-Quiché), 3. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeile 290).

darstellen, welche nicht stark genug im Glauben sind[215]. Problematisch wird dieses Krankheitsverständnis dann, wenn eine medizinische Behandlung abgelehnt wird, weil die Gläubigen der Ansicht sind, dass sich alle Krankheiten durch den Glauben behandeln und kurieren lassen. Wenn allerdings unheilbar geglaubte Krankheiten oder Suchtprobleme tatsächlich gelöst werden, dann ist der persönliche Gottesglaube und der Beweis für die Existenz Gottes umso unerschütterlicher. Darum ist es nicht verwunderlich, dass Krisensituationen wie schwere Krankheiten oder Alkoholprobleme ein fester Bestandteil von Konversionserzählungen sind.

Die Definition bzw. Diagnose, welche Ursachen eine Krankheit hat, ist noch aus einem anderen Grund von Bedeutung. Krankheiten, die als Folge satanischer Besessenheit interpretiert werden, können aus dieser Perspektive nur mit exorzistischen Praktiken geheilt werden. Dämonen, die von der Person Besitz ergriffen haben, müssen ausgetrieben werden. Die Grenze zwischen exorzistischen Praktiken und dem Heilen lässt sich deshalb nur sehr schwer, wenn überhaupt ziehen. Innerhalb der Kirche ist es aber nur den Bischöfen erlaubt, Dämonen auszutreiben. Wenn Laien plötzlich den Exorzismus ausüben, muss die Kirche um ihre Autorität und Kompetenz in einem für die Kultur äußerst sensiblen Bereich fürchten, denn die Priester bzw. Bischöfe wären für diese Aufgaben nicht mehr notwendig[216]. Deshalb hat man eine Unterscheidung zwischen dem Exorzismus und einem speziellen „Befreiungsgebet“, das bestimmte Laien ausführen dürfen, eingeführt. Luis Kelex erläutert den Unterschied:

> “Frage: Gibt es innerhalb der Erneuerung Praktiken wie den Exorzismus oder die Dämonenaustreibung? Antwort: Nein, wir betrachten den Exorzismus als etwas, das nur ein Bischof ausführen darf. Aber man muss auch den Unterschied sehen zwischen einem "Gebet der Befreiung" und einem Exorzismus. Das Befreiungsgebet ist für die Charismatische Erneuerung etwas, was auch bestimmte Laien ausführen dürfen. Das kann die Bekämpfung von allem Schlechten sein: die Bekämpfung des Satans, die Bekämpfung der Leidenschaften, die Bekämpfung und die Zurückweisung so vieler Dinge in unserem Leben. Das ist für uns ein Gebet zur Befreiung. Nun Exorzismus, das bedeutet der Kampf gegen den Satan, gegen den Teufel. Damit ist nicht mehr ein weltliches Mitglied der Kirche beauftragt, sondern ein Bischof, der wiederum einen bestimmten Priester beauftragt, damit er ihm hilft. Es gibt also eine Menge Unterschiede zwischen einem Gebet .. der Befreiung und dem Exorzismus“[217].

Heilung und Heilen sind daher innerhalb der Charismatischen Erneuerung sehr wichtig[218], auch wenn von ihren Vertretern versucht wird, die Bedeutung herunterzuspielen. Die Geistesgaben werden von Luis Kelex als Nebeneffekt bezeichnet[219]. Für die Kirche und die Bewegung geht es in erster Linie um den Gottesbezug. Mit dieser Argumentation wird die symbolische Macht, die Konvertiten aufgrund der Geistesgaben erlangt haben, gebrochen und die stärkere Bindung an die Bewegung, vor allem aber an die Amtskirche, hergestellt. Handlungen die eine Gefahr für die Amtskirche bedeuten, wie z.B. exorzistische Praktiken, werden mit Hilfe einer komplizierten, neuen Lehre geregelt, um die Souveränität der Institution auf diesem Gebiet nicht anzutasten.

Die symbolische Macht, die mit Hilfe der Geistesgaben erlangt wird, stellt, wie die obigen Ausführungen zeigen, für die Kirche eine ernstzunehmende Bedrohung dar. Die Biographie

---

[215] Vgl. Rosa García (KCE, Maya-Quiché). 21. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 532-548.
[216] Die guatemaltekische Bischofkonferenz (CEG) weist auf diesen Sachverhalt hin und bestätigt, dass es Fälle gegeben hat, in denen der Exorzismus von Personen ausgeführt wurde, die ohne die Erlaubnis des Bischofs gehandelt haben. Die CEG spricht von "Unregelmäßigkeiten" (vgl. CEG (1997):415).
[217] Interview (KCE, Maya-Q´eqchí). 15. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 919-936.
[218] Der Beschreibung von Geistesgaben (Heilen, Predigen u.v.m.) wird in den Interviews viel mehr Zeit gewidmet als jedem anderen Thema.
[219] Vgl. Interview Luis Keléx (KCE, Maya-Q´eqchí). 15. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 909-918.

von Rosa García, einer indigenen Charismatikerin aus Quetzaltenango, zeigt eindrucksvoll, welche Autorität plötzlich von Personen ausgehen kann, die vorher in der Hierarchie ganz unten standen (hier zudem eine Frau und gleichzeitig *Indígena*)[220].

> "Der Priester Esteban Marroquin, der erst seit sehr kurzer Zeit in der Kirche San Antonio war, hat mich mit 70 Frauen allein gelassen, Frauen aus der Kirche San Antonio. Mehrere Male warf er mich aus der Kirche geworfen. Er sagte zu mir, dass ich aus der Kirche austreten solle, dass ich zu den Protestanten gehen solle, dass er mich nicht in der Kirche haben wolle. Aber ich erinnerte mich daran, dass ich, als der Herr ein Wunder in meinem Leben vollbrachte, dass ich versprach katholisch zu bleiben. Also ich war katholisch und ich wollte katholisch bleiben. Insgesamt dreimal hat er mich aus der Kirche geworfen: "Geh weg von hier und nimm alle Frauen mit dir" sagte er mir. Es waren schon 70 Frauen, zu denen ich Gottes Wort predigte. Als der Priester mich die drei Male aus der Kirche warf, brachte ich ihnen auch die typische Art des Lobpreises bei. "Geh mit den Protestanten, was machst Du immer noch hier? Mir gefällt dein Applaus nicht, mir gefallen deine Schreie nicht, wenn Du betest, überhaupt gefällt mir nicht, was du da tust". .. Ich danke Gott für das Modell der Jungfrau Maria, weil das war eine sehr einfache Frau, sehr bescheiden und das habe ich auf mein Leben angewandt und ich dachte mir: Ich gehe nicht. Zum Priester sagte ich in dieser Zeit: „Wenn ich gehe", sagte ich ihm, „werde ich ein Pappschild hier an die Tür der Kirche machen, da werde ich Ihren Namen draufschreiben und das Sie mich zur protestantischen Kirche geschickt haben". Da hat er Angst bekommen. Aus diesem Grund gibt es heute innerhalb der Kirche San Antonio drei sehr große charismatische Gruppen und das, obwohl man der charismatischen Erneuerung innerhalb derselben Kirche den Krieg erklärt hat. Aber Gottes Wort ist die Bestätigung: Die eigene Familie wird dir den Krieg erklären, so sagt es das Wort Gottes. Es ist logisch, das alles so passierte, weil das in der Bibel geschrieben steht"[221].

In diesem längeren Zitat werden weitere Aspekte genannt, durch die Mitglieder der Charismatische Erneuerung in Konkurrenz zur Amtskirche treten. Ein Faktor ist bereits zu Beginn des Kapitels in dem Dokument der Diözese San Marcos genannt worden, er bezieht sich auf das Predigen. In der katholischen Kirche ist es nach kanonischem Recht den Priestern vorbehalten, zu predigen. Wenn der zuständige Bischof und Priester einverstanden ist, dann dürfen Laien predigen. In diesem Fall predigte eine Frau, noch dazu eine *Indígena*, ohne das Einverständnis der zuständigen kirchlichen Würdenträger. Moises Guillermo Quintanilla von der Mission Trigo, einem einflussreichen katholisch-lateinamerikanischen Missionsunternehmen[222], wies im Interview darauf hin, dass das Recht oder die Verweigerung, zu predigen, einen der Hauptkonflikte zwischen der Amtskirche, seiner Institution und den Laien darstellt[223].

Fasst man den Fall von Rosa García zusammen, so gibt es eine ganze Reihe von Faktoren, die erklären, warum die Charismatische Erneuerung für die Einheit der katholischen Kirche eine Bedrohung darstellt und gleichzeitig für indigene Personen, an dieser Stelle indigene Frauen, attraktiv ist. Indigene erhalten die Möglichkeit, in ihrer eigenen Sprache innerhalb einer katholischen Bewegung Ämter auszuüben. Im kulturellen und im Geschlechterkontext erhält diese Möglichkeit zur Erlangung einer religiöser Vorrangstellung ein zusätzliches Gewicht, da Frauen in der indigenen Kultur, beispielsweise als *Conmadronas* (Hebammen) traditionell

---

[220] In Bezug auf die Fähigkeiten, die sozial marginalisierte Gruppen plötzlich entwickeln, lässt sich hier ergänzend die Bemerkung von Rosa García hinzufügen, dass sie mit Hilfe des Heiligen Geistes Lesen und Schreiben gelernt hätte, obwohl sie nie eine Schule besuchte oder Unterricht erhielt (vgl. Zeilen 273-278).

[221] Interview Rosa García (KCE, Maya-Quiché). 21. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 761-795.

[222] Trigo entsendet Missionare (Laien) an Pfarreien, die eine Anfrage an die Institution stellten. Im Monat werden etwa einhundert Anfragen bearbeitet unabhängig, wo sich die jeweiligen Pfarreien befinden und ohne dass eine Bezahlung gefordert wird. Einer der bekanntesten Prediger von Trigo ist Salvador Gómez, von Geburt aus El Salvadoreño, der seit vielen Jahren in Guatemala lebt. Er bereist nicht nur Guatemala, sondern ist in Lateinamerika und den USA für seine Predigten bekannt. Trigo produziert außerdem eine Vielzahl von Büchern, Kassetten und theologischem Lehrmaterial.

[223] Während einer Ausbildungsveranstaltung für Katecheten war das Recht zu predigen ebenfalls ein Punkt, der unter den Anwesenden lebhafte Kontroversen hervorrief.

wichtige Kulturträgerinnen sind[224], d.h. sie sind Expertinnen nicht nur in Geburtshilfe, sondern sie verfügen häufig über ein großes Wissen an Heilmitteln und überlieferten Bräuchen. In diesem Sinne schließt das neue Amt von Rosa García als Predigerin und Heilerin in der charismatischen Erneuerung an traditionelle Stellungen in der indigenen Kultur an. Sie gefährdet aber auch die Position des Priesters, nicht nur, weil sie eine Führungspersönlichkeit ist, selbst predigt und eine Expertin im Heilen ist[225]. Sie verfügt insgesamt über ein großes, kulturelles, soziales und religiöses Kapital, dass der Priester nicht besitzt.

Neben Konflikten zwischen der Amtskirche und einzelnen Führungspersonen sind in den letzten Jahren auch verstärkt Auseinandersetzungen in einzelnen, indigenen, ruralen Gemeinden zu beobachten. Um ein konkretes Beispiel einer ländlichen, katholischen Pfarrei geht es im folgenden Beispiel. Es soll veranschaulichen, inwieweit die katholische Kirche infolge ihrer pastoralen Vorgehensweise indirekt einen indigenen Protagonismus in Form der charismatischen Erneuerung förderte, und wie dieser an historische Rahmenbedingungen geknüpft ist.

3. Die Charismatische Erneuerung in Concepción Tutuapa

3.1 Religiöse Charakteristiken des Ortes

Bis vor wenigen Jahren existierten die im Landesinneren Guatemalas vorhandenen, charismatischen Gruppen größtenteils ohne eine Anbindung an die lokalen Pfarreien. Im *Municipio* Concepción Tutuapa, in dem es inzwischen neun charismatische Gruppen in umliegenden Gemeinden gibt, waren charismatische Gruppen lange Zeit isoliert von der lokalen katholischen Kirche. In diesem Ort, sind andere katholische Gruppen bzw. Bewegungen, wie *Cursillistas* nicht vorhanden.

Eine weitere, religionsspezifische Charakteristik dieses Ortes ist die weitverbreitete Ausübung der Mayaspiritualität. Dies unterscheidet Concepción Tutuapa von anderen *Municipios* im Hochland von San Marcos, wie beispielweise Comitancillo. Dort werden Mayazeremonien nur sehr selten öffentlich abgehalten.

Bischof Álvaro Ramazzini Imeri erwähnt Concepción Tutuapa im Zusammenhang mit der Katholischen Aktion im Interview. Er ist der Ansicht, dass in den katholischen Hochlandgemeinden von San Marcos die Katholische Aktion in viel geringerem Maße aktiv war, als in anderen Diözesen, wie z.B. im benachbarten El Quiche, Huehuetenango oder Alta Verapaz. Für Concepción Tutuapa gelte dies jedoch nicht. Hier, so Ramazzini, organisierte die Katholische Aktion die Arbeit der Pfarrei praktisch in Eigenregie[226]. Deutlich wurde im Rahmen der Interviews auch, dass die Katecheten, die eng an die Pfarrei gebunden waren, die Charismatische Erneuerung nicht als katholische Bewegung anerkannten; für sie waren die katholischen Charismatiker Protestanten.

---

[224] Indigene Frauen tragen häufig noch die traditionelle Tracht, während die Männer sie zu einem Großteil abgelegt haben. Indigene Frauen sprechen, auch wegen der strukturellen Ausgrenzung (Männer sind für die Außenkontakte außerhalb der Dorfgemeinschaft zuständig), in weitaus größerem Maße indigene Sprachen bzw. sind Monolinguisten.

[225] Zitat: "Ich verstand, dass Gott mich ausgewählt hat, um für die Kranken zu beten. Ich bin an viele Orte gegangen, wo es viele Kranke gab, die geheilt wurden. Das sage nicht nur ich, das sagen viele Leute" (Vgl. Interview Rosa García (KCE, Maya-Quiché). 21. Mai 2003. Quetzaltenango. Zeilen 303-307).

[226] Vgl. Interview Bischof Alvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 697-705.

3.2 Die katholische Kirche in Concepción Tutuapa: Katecheten, Mayapriester und Charismatische Erneuerung

Der katholische Priester ist zuständig für die etwa 60.000 Einwohner, die verteilt auf 52 Dörfer und Ansiedlungen leben. Viele dieser sogenannten Dörfer oder Weiler sind nicht mehr als verstreute Siedlungen bzw. kleine Ansammlungen von Häusern. In 45 der 52 Dörfer arbeiten Katecheten. Die Zahl der aktiven Katecheten beträgt nach Schätzung des jetzigen Pfarrers, Padre Mario Arango, etwa einhundert. In neun Gemeinden gibt es charismatische Gruppen. Die Kirche betreut keine sozialen Projekte. Der Priester versucht allerdings die Landarbeiterbewegung MTC (*Movimiento de Trabajadores Campesinos*) im *Municipio* zu organisieren. Die Organisation wurde auf Initiative des Bischofs von San Marcos gegründet und hat unter anderem zum Ziel die Arbeits- und Lebensbedingungen der migrierenden Landarbeiter zu verbessern. Erreicht werden sollen gerechtere Lohnzahlungen, die Zahlung ausstehender Löhne und bessere Transport- und Arbeitsbedingungen. Die katholische Kirche nutzt dabei die Infrastruktur der Pfarreien, um die Initiative zu unterstützen.

Überblickt man die letzten dreißig Jahre katholischer Geschichte in Concepción Tutuapa, so stellt man fest, dass der Ort vielen anderen Hochlandgemeinden in benachbarten Diözesen gleicht. Bevor die Katholische Aktion ihre Arbeit im Ort begann und ihre Remissionierungskampagne gegen *Cofradías* und Mayapriester bzw. Schamanen startete, organisierten die religiösen Bruderschaften das religiöse Leben der indigenen Bevölkerung. In entlegeneren Gebieten, wo die religiösen Bruderschaften keine Ableger hatten, waren es die Schamanen. Sie waren ähnlich wie die Personen, die innerhalb der *Cofradías* hohe Positionen bekleideten, Gemeindeführer. In den 70er und 80er Jahren konvertierten die meisten der Gläubigen ohne besondere Ämterzugehörigkeit zur katholischen Kirche. Einige wenige Personen konvertierten zum Protestantismus. Das heißt aber nicht, dass die Mayaspiritualität keine Fortsetzung im Leben der Konvertiten gefunden hat. Hin und wieder komme es vor, so Padre Mario, dass ihm Angehörige seiner Pfarrei während der Beichte von Besuchen bei den Mayapriestern berichten. Die Gläubigen würden dann versichern, dass die Besuche nicht fortgesetzt würden. Der Priester ist davon überzeugt, dass die Leute die Mayapriester nicht eindeutig einordnen können, insbesondere, ob die Besuche mit der christlichen Lehre übereinstimmen oder nicht[227]. Der Priester, sowie eine Reihe von Katecheten, sind sich sicher, dass viele Leute die Mayapriester weiterhin konsultieren, wenn sie davon überzeugt sind, dass die göttliche Kraft nicht ausreicht, damit bestimmte Petitionen tatsächlich erfüllt werden. Dies würde ebenfalls für die Protestanten zutreffen, so ein Katechet, der mit einem Mayapriester über seine „Klienten“ gesprochen hatte.

Die Katholische Aktion erreichte den Ort mit der Ankunft des belgischen Priesters Padre León im Jahr 1961. Aufgrund der radikalen Haltung des Priesters und der Katecheten gegen die *Cofradía* kam es bald zu Problemen. Die Katecheten der Katholischen Aktion beschuldigten die *Cofradía*, aus einer Gruppe von Trinkern zu bestehen und lasterhafte Dinge wie das Tanzen, die Marimba und andere Dinge zu fördern. Die Katecheten zusammen mit dem Priester trugen schließlich in den 70er Jahren dazu bei, dass die *Cofradía* vollständig zusammenbrach. Sie konnten die Dorfbevölkerung davon überzeugen, dass sie eine nutzlose

[227] Vgl. Interview Padre Mario Arango (KCE, Maya-Mam). 5. Dezember 2001. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 562-605. Der Priester verhält sich während des Interviews neutral gegenüber diesen Praktiken. Er erzählt nicht, dass er den Leuten versucht, den Besuch bei den Mayapriestern auszureden, noch nimmt er eine positive Haltung gegenüber den Mayapriestern ein. Der Priester der Nachbargemeinde San Miguel Ixtahuacán beispielsweise verhält sich ganz anders gegenüber der traditionellen Mayaspiritualität. Er organisiert selber Messen auf nahegelegenen Hügeln (in Anlehnung an alte Praktiken) und betreibt Studien, d.h. versucht mit seiner pastoralen Tätigkeit eine positive Haltung gegenüber Mayapriestern und den Zeremonien aktiv zu fördern.

und darüber hinaus wegen der Unterstützung so vieler lasterhafter Dinge eine teuflische Einrichtung sei. Nachdem die *Cofradía* nicht mehr existierte[228], waren die Katecheten bis zum Zeitpunkt der Gründung der charismatischen Erneuerung die einzige Gruppe, die zwischen dem Priester, der katholischen Kirche und der indigenen Bevölkerung vermittelte, d.h. sie stellten bis dahin die einzige katholische Bewegung im Ort dar. Andere Bewegungen wie z.B. *Cursillistas* oder *Neocatecúmenos* gab es nicht. Mit der Gründung der charismatischen Gruppen hat sich der Konflikt verlagert. Während zuvor Katecheten und Angehörige der *Cofradías* verfeindeten Fraktionen angehörten, sind es heute Katecheten und Angehörige der Charismatischen Erneuerung. Die Argumente, die verschiedene religiöse Gruppen zu unterschiedlichen Zeitpunkten nutzten, gleichen sich dabei sehr, wie das folgende Zitat des Priesters zeigt:

> "Jetzt sind es die [Charismatische, Anm. A.A.] Erneuerung und die [Katholische, Anm. A.A.] Aktion, die Probleme miteinander haben. Jetzt haben sie [die Katholische Aktion] die Probleme nicht mehr mit der *Cofradia* sondern mit der Erneuerung. Als die Katholische Aktion hierher kam, mit wem hatte sie Probleme: Mit der *Cofradia*. Die Cofradia würde dieses tun und jenes, also hat man die *Cofradia* entfernt und es blieben die Leute der Katholischen Aktion. Jetzt ist es die Erneuerung, die dominieren will, die die Aktion entfernen will, weil sie sagt, dass die Leute Alkohol trinken, tanzen und all das. Und die Aktion in den 70er Jahren sagte, dass die *Cofradia* aus Trinkern bestehen würde, die Leute tanzen würden und all das. Also jetzt ist das auch wieder so etwas wie ein Protest"[229].

Der bis 1998 verantwortliche Pfarrer nahm nicht nur eine radikale Haltung gegen die *Cofradía* ein, sondern auch gegen die Mayapriester, den sogenannten *Aj Q´ij*. Seine Position unterschied sich nicht von der der Katecheten. Es ist anzunehmen, dass sich die Haltung des Priesters aufgrund seiner autoritären Stellung auf die Einstellung der Katecheten übertrug. Enrique Morales, der seit zehn Jahren als Katechet im *Municipio* tätig ist, erzählt, dass sich bei vielen Katecheten bis heute die Ablehnung gegenüber den Mayapriestern erhalten hat. Das gelte besonders für die Katecheten, die seit den 70er Jahren an keinen Fortbildungskursen[230] mehr teilgenommen haben. In den Augen der Katecheten stünden die *Aj Q´ij* mit dem Teufel im Bund und gehörten nicht in die katholischen Kirche. Enrique Morales ist der Ansicht, dass die Katecheten in Wirklichkeit Angst vor den Mayapriestern haben, weil sie ihren religiösen Hintergrund nicht kennen. Die Zuschreibung spiritueller Kräfte hat diese Angst sicherlich verstärkt. Die Kirche trüge an dieser Situation allerdings eine Mitschuld, weil sie den Katecheten beigebracht habe, die eigenen Brüder regelrecht zu hassen, so Morales. Die Kluft zwischen den Katecheten und den Mayapriestern sei deshalb sehr tief. Auch innerhalb der charismatischen Gruppen ist die Ablehnung der Mayaspiritualität tief verwurzelt. Insofern stehen sie in der Tradition der Katecheten, die bereits Ende der 60er Jahre die Aufgabe traditioneller religiöser Praktiken forderten.

---

[228] Dies hatte zur Folge, dass das Patronatsfest bis vor kurzem nicht mehr im Hauptort sondern nur noch in einigen wenigen umliegenden Dörfern gefeiert wurde. Der Priester hat das Ziel, die Angehörigen der wenigen verbliebenen *Cofradías* zusammen mit den Katecheten in einer Gruppe zu versammeln, um die Feier des Patronatsfestes im *Municipio* wiederzubeleben. Er spricht auch von den Schwierigkeiten, denn die Angehörigen der *Cofradías* haben sich nie als Teil der katholischen Kirche verstanden, sondern nur als Personen, die für die Ausrichtung der Feiern zuständig sind.

[229] Interview Padre Mario Arango (KCE, Maya-Mam). 5. Dezember 2001. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 456-471.

[230] Die Kurse und Seminare im Ausbildungszentrum Champoyab in San Marcos sind sehr von befreiungstheologischen Ansätzen geprägt, weil die ausbildenden Priester und Ordensfrauen dieser Strömung sehr nahe stehen. Heutzutage steht auf dem Ausbildungsplan der Katecheten auch die Mayaspiritualität, wobei gelehrt wird, dass diese dem christlichen Glauben nicht widerspricht oder entgegensteht. Die Charismatische Erneuerung bietet unabhängig von der Diözese ebenfalls Kurse und Seminare an, die aber meist in Quetzaltenango abgehalten werden.

3.2.1 Situation der Pfarrei heute

Heute wird der Ort von dem jungen Priester Mario Aguilón betreut. Er kommt ursprünglich aus Comitancillo, gehört der ethnischen Gruppe der Mam an und spricht den Mam-Dialekt Comitancillo´s. Er ist ein Ziehkind des Pfarrers von Comitancillo, Monseñor José Carrera, von dem er selbst sagt, dass er ihn sehr motiviert habe, um ins Priesterseminar zu gehen und Priester zu werden. Bereits im Alter von 15 Jahren hat er ein Jahr bei Monseñor José Carrera gewohnt, um anschließend nach Sololá zur Schule bzw. ins Priesterseminar zu gehen. In Comitancillo gab es damals noch keine weiterführende Schule. Nach seinem Studium im Seminar war er vorrübergehend drei Jahre an der Küste, schließlich hat man ihm, 1998, die Pfarrei in Concepción Tutuapa anvertraut. Da in Comitancillo der Pfarrei der Charismatischen Erneuerung angehört, bringt man ihn hier mit der Charismatischen Erneuerung in Verbindung. Die Pfarrei betreut nicht er alleine. Es helfen ihm zwei amerikanische Ordensfrauen, die dem Dominikanerorden angehören.

Der Vorgänger von Priester Mario, Padre León, verließ den Ort 1998 mit 92 Jahren, um in sein Heimatland Belgien zurückzukehren. Die Pfarrei befand sich zu diesem Zeitpunkt in einem katastrophalen Zustand; es gab so gut wie keine pastorale Betreuung. Aus Altersgründen war der belgische Priester seit zehn Jahren nicht mehr in der Lage, die Dörfer in der Umgebung des Hauptortes zu besuchen, um die Messe zu lesen oder andere pastorale Dienste zu verrichten. Es gab kein Pfarrhaus. Die Ordensfrauen und der derzeitige Priester berichten, dass der alte Priester ein Zimmer hatte, in dem er nach Aussage der Ordensfrauen unter furchtbaren Bedingungen gelebt hat. Der belgische Priester hatte die Verantwortung für die Pfarrei während eines Zeitraums von insgesamt 34 Jahren. Seine pastoralen Tätigkeiten beschränkten sich zuletzt fast ausschließlich auf die Sakramente: Taufen, Kommunion, Eucharistie, Beichte, letzte Ölung und Eheschließungen. Die Messe haben nach Aussage von Padre Mario zum Schluss nur drei oder vier Leute besucht. Eine der täglichen Messen habe er sogar allein, noch auf Latein gehalten. „Er war jemand aus der Vergangenheit“, sagt Padre Mario „das alles hat natürlich die pastorale Arbeit heute sehr beeinflusst“.

Die fehlende, pastorale Betreuung wird von den Katecheten bestätigt. Viele kritisieren, dass der Priester ihnen seit vielen Jahren nicht nur keine Ausbildungs- und Fortbildungsmöglichkeiten außerhalb des *Municipios* ermöglicht habe, sondern dass es ihnen auch nicht gestattet war, zu Hause ihren Glauben mit Hilfe des Bibelstudiums zu festigen. Enrique Morales Agustín der während seiner ersten sieben Katechetenjahre keine Ausbildung erhielt, spricht sogar davon, dass der Priester ihnen das Bibelstudium verboten habe. Die Katecheten haben sich in den letzten Jahren praktisch selbst ausgebildet, so der Kommentar Padre Mario´s. Strukturen wie in anderen Pfarreien, die verschiedene Ämter anbieten z.B. Kirchenmusik (Chöre), Krankenbesuche usw. gäbe es nicht. Speziell was die Möglichkeit des Bibelstudiums betrifft, unterscheidet sich Concepción Tutuapa von anderen Hochlandgemeinden, insbesondere den Nachbardiözesen El Quiché und Alta Verapaz. Dort war das Studium der Bibel wichtiger Bestandteil der Ausbildung der Katecheten. Heute sind die Katecheten froh, an Fortbildungskursen in San Marcos teilnehmen zu können. Die Interviews haben darüber hinaus gezeigt, dass das Verständnis gegenüber Mayapriestern und der *Costumbre* zugenommen hat.

Fehlende Kurse und kirchliche Aktivitäten hatten nicht nur auf die Katecheten sondern auf die gesamte Pfarrei Auswirkungen. Weil Inhalte über die katholische Lehre in keinerlei Weise vermittelt wurden und Vorbereitungskurse für anstehende Taufen und Eheschließungen ausfallen mussten, ist den meisten Mitgliedern der Pfarrei die Bedeutung der Sakramente nicht bekannt. Dies hat in der Vergangenheit den Raum für Eigeninterpretationen über katholische

Ziele und Glaubensinhalte weiten Raum gegeben und den Konflikt zwischen Katecheten und Charismatikern zusätzlich verschärft. Die Katecheten durften mit den Charismatikern in keinerlei Dialog treten – hatten zudem kein Interesse daran –, weil sie die Kontrolle über die Pfarrei nicht teilen wollten. Die Tatsache, dass die Charismatiker die einzige innerkirchliche Bewegung im Ort waren, hat die Akzeptanz ihnen gegenüber weiter behindert.

Die Mayapriester profitierten von der schlechten pastoralen Betreuung, weil sie, neben den charismatischen Gruppen, eines der wenigen religiösen Angebote bildeten. Sie waren, anders als zuvor die Institution der *Cofradía* keine Institution, sondern sind individuelle, religiöse (Lebens-)Berater, daher standen sie auch nicht in direkter Konkurrenz zu den Katecheten und konnten so mit ihrer Arbeit fortfahren. Trotzdem muss man fragen, warum in Concepción Tutuapa die fehlende Präsenz der katholischen Kirche nicht zu einem Ansteigen protestantischer Kirchen geführt hat. Meines Erachtens ist die Hauptursache die geringe Missionstätigkeit protestantischer Missionare. Es gab infolgedessen keine breite Basis, auf der sich protestantische Kirchen hätten stützen können. Lediglich einige der größten Missionskirchen, wie die zentralamerikanische Mission (*Misión Centroamericana*) gründeten einige wenige Kirchen[231].

3.2.2 Von der Ablehnung zur Akzeptanz: Das Verhältnis zwischen der Pfarrei, den Charismatikern und der Diözese

Die charismatischen Gruppen in Concepción Tutuapa sind auf Initiative einiger Gemeindeführer, ehemaliger Katecheten, entstanden. Sie nahmen, ohne Einverständnis des ehemaligen Pfarrers an Kursen und Seminaren der katholischen Kirche in Quetzaltenango teil[232] und kamen dort mit der charismatischen Bewegung in Berührung. Weil sie ohne Einverständnis des Pfarrers diese Kurse besucht haben, nennen andere Katecheten aus dem Ort sie Protestanten[233]. In diesem Zusammenhang ist der Name dem historischen Ursprung der protestantischen Reform gleich, d.h. die ehemaligen Katecheten haben aus „Protest“ gegen die etablierte Kirche im Ort gehandelt. Motor der Initiative waren unter anderem fehlende Möglichkeiten zur Weiterbildung im Glauben. Darüber hinaus wurden von den Charismatikern selbst häufig negative Erfahrungen und Unzufriedenheit mit der katholischen Kirche als Motiv für ein Engagement in der charismatischen Erneuerung genannt. Alkoholkonsum ist, wie bereits mehrfach erwähnt, eines der am häufigsten vorgebrachten Argumente von Charismatikern, wenn es um eine Kritik an den Katecheten oder Mayapriestern geht.

Der ehemalige Pfarrer war radikal gegen die Charismatische Erneuerung eingestellt. Nach 34 Jahren überrascht es nicht, dass die Einstellung des ehemaligen Pfarrers immer noch Auswirkung auf die heutige Situation im *Municipio* hat. Die Ablehnung des Pfarrers und der Katecheten gegenüber den Charismatikern führte dazu, dass sich diese unabhängig von der Pfarrei organisierten. Einige der Katecheten hängten sogar Schilder an ihre Häuser mit der Aufschrift: „Wir sind Katholiken und wollen keinen Dialog mit den Protestanten“[234]. Padre Mario berichtet über den Konflikt zwischen dem Priester, den Katecheten und den Charismatikern im Interview:

---

[231] Einige Kirchen (z.B. die Zeugen Jehovas) wurden von Guatemalteken gegründet, die eine zeitlang in den USA gearbeitet hatten und dann zurückkamen. Vgl. Zapata Arceyuz, Virgilio (1982).

[232] Interview Enrique Simon (Katechet, Maya-Mam). 4. Januar 2002. Llano Grande. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 129-158.

[233] Interview Padre Mario Arango (KCE, Maya-Mam). 5. Dezember 2001. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 275-290.

[234] Interview Enrique Morales (Katechet, Maya-Mam). 6. Januar 2002. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 710-738. Die Schilder bezogen sich gleichermaßen auf die Protestanten und die Charismatiker im Ort.

> "Wir sind im Augenblick dabei, den Katecheten, mit den Ordensschwestern zusammen, eine Art Ausbildung zu geben. Die Katecheten haben während der letzten [zehn, Anm. A.A.] Jahre an keinem Treffen teilgenommen, sie haben überhaupt keine Ausbildung erhalten. Das macht uns heute Probleme ... Wir haben hier auch Probleme, weil sich innerhalb der gleichen, katholischen Kirche die Charismatische Erneuerung gebildet hat: Sie applaudieren, singen, bewegen sich im Gottesdienst. ... Wir begleiten sie jetzt, aber zur Zeit von Padre León –. Nun, er sagte, dass das eine Sekte sei, die außerhalb der Kirche steht (lacht). Viele Probleme in der Gemeinde resultierten aus dieser Haltung, weil diejenigen die anfingen die Bewegung zu gründen, zu denen sagte der Padre: Nein! Raus hier. Ich erkenne Euch nicht an. Dann haben sich einige von der Kirche getrennt. Jetzt gibt es Konflikte, weil diejenigen, die keine charismatische Bewegung wollen, sagen, dass die Charismatiker Protestanten sind, dass sie Evangelikale sind. ... Weil ich erlaube, dass man ihnen eine pastorale Begleitung gibt, hat man mich ein wenig beschuldigt, dass ich von der charismatischen Erneuerung sei. Die anderen Gruppen, die von der Katholischen Aktion, die vertraten die gleiche Ansicht wie Padre León und sagten: Nein! Hier gibt es so etwas nicht Punktum. Aber ich finde, dass das nicht korrekt ist. Ich glaube, es ist korrekt, wenn sich die Leute in ihrem Glauben wohlfühlen und sich verwirklicht fühlen. Weil "nein" zu sagen, das bedeutet, die Leute noch mehr zu unterdrücken und ihnen keine Freiheit zu lassen"[235].

Infolge der Ausgrenzung nahmen die Charismatiker nach einiger Zeit nicht mehr an den ohnehin spärlichen Aktivitäten der Pfarrei teil. Die Katecheten kontrollierten und bestimmten faktisch die pastorale Praxis im *Municipio* und in den umliegenden Dörfern. Der Pfarrrat war ausschließlich mit Katecheten besetzt, welche die Ablehnung gegenüber der charismatischen Erneuerung mit dem Priester teilten. Die ohnehin autonome Position der Katecheten wurde zusätzlich gestärkt, weil der Priester aufgrund seines Alters nicht mehr in der Lage war, sämtliche Orte der Pfarrei zu betreuen und die Arbeit der Pfarrei zu organisieren.

Die Katecheten befinden sich in den meisten Hochlanddörfern in einer privilegierten Position, weil sie Teil der indigenen Dorfbevölkerung sind und durch ihre Arbeit für die katholische Kirche eine Vermittlerposition einnehmen. Sie können aufgrund ihrer Kenntnisse in den indigenen Sprachen und über die soziale, religiöse und politische Organisation in den Dörfern Einfluss auf die dörflichen Geschehnisse nehmen. Ihr religiöses Amt stattet sie, weil sie meist nicht nur Vermittler sondern zudem Gemeindeführer sind, mit einer besonderen Macht aus. In diesem Fall hatten die Katecheten kein Interesse daran, den kirchlichen Gemeinderat mit Charismatikern zu teilen, da das ihren Einfluss in den umliegenden Dörfern und in der Institution Kirche geschwächt hätte. Insgesamt war das Verhältnis zwischen dem Priester und den Katecheten von wechselseitiger Abhängigkeit geprägt. Die Katecheten brauchten die Institution Kirche, um Prestige und Anerkennung in den Dörfern zu erhalten. In diesem Zusammenhang spielt der Informationsfluss wichtige Rolle. Die Kleriker erfahren nicht direkt etwas über die Situation in den Dörfern, sondern lediglich aus der Perspektive der Katecheten. In einigen Fällen verhindert dies eine objektive Beurteilung der Situation in den Gemeinden. Beispielsweise schätzte der katholische Bischof der Diözese, Alvaro Ramazzini, das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten als weitaus problematischer ein als noch vor wenigen Jahren. Er sprach sogar von der Möglichkeit eines religiösen Krieges. Er war die einzige Person, die in einem Interview diese Meinung äußerte. Der Bischof erklärte auf Nachfragen, dass sich seine Einschätzung auf die Berichte der Katecheten stützt. Mir gegenüber äußerten aber viele Katecheten die Ansicht, dass die Situation in den Dörfern sich im Vergleich zu den 80er Jahren wesentlich entspannt hat. In jedem Fall erschwert der fehlende Dialog in Konfliktsituationen eine objektivere Einschätzung und somit einen religiösen Pluralismus, in dem der jeweils anderen, religiösen, Gruppe Respekt entgegengebracht wird.

---

[235] Interview Padre Mario Arango (KCE, Maya-Mam). 5. Dezember 2001. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 168-210.

Das o.g. Zitat macht deutlich, dass es durchaus Hochlandgemeinden gibt, wie z.B. Concepción Tutuapa oder San Miguel Ixtahuacán, in denen die Bindung der Katecheten an die katholische Kirche nur scheinbar sehr stark ist[236]. Das führte in Concepción Tutuapa dazu, dass Anerkennung und Toleranz gegenüber religiösen Praktiken, die nicht den eigenen Vorstellungen oder Kenntnissen entsprechen, praktisch kaum vorhanden sind. Darüber hinaus steht Liturgie und religiöses Selbstverständnis von Charismatikern nicht auf dem Ausbildungsplan der Katechetenkurse. Das Unverständnis der Katecheten den katholischen Charismatikern gegenüber und ihrer Art der Religiosität kommt besonders in folgendem Zitat zum Ausdruck.

> "Es ist klar, dass sie [die Leute von der charismatischen Erneuerung, Anm. A.A.] keine Ausbildung erhielten, denn sie wissen nicht wie man Gottes Wort feiert. .. Eines Montags, es war der 28., nein der 30. Januar, also ich kam zu ihnen, der charismatischen Erneuerung. Mir gefiel das nicht, weil ich sah, dass sie nicht wissen, wie man Gottes Wort feiert. Nein. Sie fangen an mit dem Lobpreis, aber wer soll das verstehen? Es redet einer, es redet ein anderer, am Ende ist es bedauerlich. ... Sie lassen sich von der Diözese nicht führen. Also wenn sie eine Fürbitte sprechen, sagen sie ständig: Im Namen des Vaters, des Sohnes –. Sie sagen das die ganze Zeit. ... Also Gott ist nicht taub, er ist kein Spielzeug. ... Also habe ich die Brüder motiviert, und Ihnen gesagt, dass sie sich bitte, dass es notwendig sei, dass sie sich schulen, um zu lernen, wie man zu Gott betet. ... Ich glaube, ich nannte ihnen dieses Beispiel: Ich sagte zu Ihnen: "Brüder, wenn es hell wird, wie oft begrüßt Ihr Eure Kinder? Ein Mal. Gut, hört Ihr zu?" "Ja wir hören zu". "Was passiert, wenn Euch Euer Kind ständig grüßt? Ihr würdet Euch ärgern. Wenn man mich viermal in einem Augenblick grüßt?" Also Gottes Angelegenheiten sollten nicht so sein. Also habe ich die Brüder motiviert, dass sie einen guten Weg gehen sollen. .. Und nun in Ticpic, machen sie das so. Wenn wir das anders machen, wo kämen wir da hin, dass wäre der rein protestantische Stil"[237].

Es wurde bereits angedeutet, dass Charismatiker sich hinsichtlich ihrer Doktrin und Liturgie vom traditionellen Katholizismus unterscheiden. Für jeden Außenstehenden ist die veränderte Liturgie sofort sichtbar. Die Gebetstreffen sind sehr emotional und nehmen stark enthusiastische Formen an. Jedes Treffen ist aufgeteilt in eine Lobpreisphase, eine Gebetsphase und einen Predigtteil. Während des sogenannten Lobpreises (*avivamiento*) wird laut gesungen, in die Hände geklatscht, teilweise getanzt. Der Predigtteil wird häufig von Zurufen unterbrochen, die Charismatiker als Anrufungen und Formeln begreifen, die eine eigenständige rituelle Kraft besitzen. Die Teilnehmer rufen „en el nombre de Diós“ (im Namen Gottes), Hallelujah, „Jesus es el Señor“ (Jesus ist der Herr) u.a.. Darüber hinaus kommt es vor, dass Personen während der Predigt oder im Gebet in Zungen sprechen. Es handelt sich um ein Phänomen, in dem die Gläubigen in Worten oder wortartigen Klängen sprechen. Aus der theologischen Perspektive bilden sie eine dem Sprecher nicht bekannte Sprache, in der sich der Heilige Geist offenbart und die als besonderes Zeichen der Gabe des Heiligen Geistes verstanden werden. Neben der Gabe in Zungen zu sprechen, gibt es Personen, welche die Gabe besitzen diese „fremden Sprachen“ zu entschlüsseln und zu interpretieren. Dementsprechend wird diese Gabe die „Gabe der Interpretation“ genannt (*don de interpretacion de hablar en lenguas*). Beides, die Gabe in Zungen zu sprechen und die Gabe, diese Rede zu interpretieren, sind hinsichtlich ihrer Inhalte mit der Prophetie verwandt. Während der Predigt sprechen deshalb, neben dem Prediger, gleichzeitig noch eine Vielzahl anderer Personen.

Die Gebetsphase unterscheidet sich ebenfalls sehr von traditionellen Gottesdiensten, da jede Person laut zu Gott betet. Während dieser Phase kommt es immer wieder vor, dass Personen

[236] Hans Siebers schreibt beispielsweise "In general, catechists remain quite obedient to the clergy and only reluctantly develop activities outside of the framework of the church" (Siebers, Hans (1999):180). Wilson schreibt "Catechists are willing agents of the institutional Church, expounding its orthodox discourse in their villages" (Wilson, Richard (1996):201).

[237] Interview Enrique Morales (Katechet, Maya-Mam). 6. Januar 2002. Llano Grande. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 746-780.

in Tränen ausbrechen. Man vernimmt lautes Wehklagen und Lamentieren. Die Gebetsphase unterscheidet sich zudem inhaltlich von traditionellen Gottesdiensten, weil Charismatiker die persönlichen Empfindungen während des Gebetes als das Wirken des Heiligen Geistes in ihrer Person interpretieren. Die Begegnung mit Gott wird spürbar und darüber hinaus kann der Gläubige mit Gott kommunizieren. Diese Unmittelbarkeit und Freiheit in der Kommunikation mit Gott ist das Besondere und, meiner Ansicht nach, ein Grund für den Erfolg dieser Bewegungen. Gott und Jesus Christus erhalten ein individuelles Gesicht, sie werden in bestimmten Phasen des Gebetes und der Predigt zu Personen.

Eine Folge der direkten, kommunikativen Beziehung zu Gott sowie der körperlichen Glaubenserfahrung ist die veränderte Rolle des Priesters und der Bischöfe. Der Priester verliert in der charismatischen Lehre seine zentrale Funktion als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, da göttliche Kräfte in den Gläubigen wirksam werden. Das hat direkte Auswirkungen auf alle Sakramente, beispielsweise auf die Beichte oder die Eucharistie. In einer direkten Kommunikation mit Gott ist der Gläubige, damit ihm seine Sünden vergeben werden, nicht mehr auf den Priester angewiesen. Nichts desto trotz bleiben die Priester in vielen Fällen, aufgrund der mentalitätsgeschichtlichen Entwicklung, Autoritätspersonen. Das hindert die Charismatiker allerdings nicht daran, speziell im Falle einer Ablehnung, sich autonom innerhalb der charismatischen Bewegung zu organisieren. Die geschwächte Position der Priester, die sich aus der religiösen Erfahrung von Charismatikern ergibt und die auf der Ausstattung von Mitgliedern mit spezifischen Geistesgaben beruht (Glossolalie, Heilung etc.) sowie die Ähnlichkeit der katholischen Charismatiker mit protestantischen Pfingstkirchen[238] hat zur Folge, dass in allen öffentlichen Stellungnahmen zur charismatischen Erneuerung, so positiv sie auch sein mögen, immer eine Kontrolle von Seiten der Pfarreien und der jeweiligen Bischöfe gefordert und angemahnt wurden [239].

Es ist somit weniger eine radikale neue Lehre[240], welche die Charismatiker vom traditionellen Katholizismus unterscheidet, sondern vielmehr eine veränderte Liturgie, eine Verschiebung in den Schwerpunkten der Glaubensinhalte und eine neue religiöse Erfahrung. Der Heilige Geist ist zwar Teil der offiziellen katholischen Lehre (Trinität), er hat aber in der religiösen Praxis der Gläubigen seine ursprüngliche Funktion als Vermittler einer direkten transzendentalen Erfahrung verloren[241]. Aus dieser Bedeutungsverschiebung ergeben sich für die Amtskirche die bereits angesprochenen Probleme: Kontroll- und Einflussverlust durch die Priester. Ein zweites, bislang nicht genanntes Problem ergibt sich für die Kirchenhierarchie, da die Charismatische Erneuerung die katholische Traditionen (Sakramente, Heiligen- und Marienverehrung) und die Heiliger Schrift anders bewertet. Während für die Kirche Traditionen in Form von Prozessionen, Teilnahme an den Sakramenten, sonntäglichem Messegang, Rosenkranz etc. die Funktion hat, dem katholischen Glauben zur Kontinuität zu verhelfen, hat sie für die katholischen indigenen Charismatiker keine oder nur noch geringe Bedeutung[242]. Indigene Charismatiker sind ähnlich wie protestantische Pfingstler

[238] Pfingstler und Charismatiker unterscheiden sich hinsichtlich ihrer religiösen Praxis nicht voneinander, weshalb die beiden religiösen Gruppen vielfach miteinander verwechselt werden.

[239] Vgl. Chesnut, Andrew (2001):14. Chesnut fügt hinzu, dass die Interpretation über die Authentizität der Geistesgaben, welche nach der Lehre durch den Heiligen Geist in den Gläubigen wirksam sind, letztlich nur durch die Bischöfe erfolgen kann. Mit Hilfe dieser Richtlinien kann die institutionelle Autorität nicht angetastet werden.

[240] Die katholische Kirche hätte die Bewegung nie anerkannt, wenn sie in einem klaren Widerspruch zur offiziellen Lehre der Kirche gestanden hätte.

[241] Vgl. Bowker, John (1999): 403.

[242] Indigene Charismatiker wie im *Municipio* Concepción Tutuapas unterscheiden sich deshalb von anderen Charismatikern, für die katholische Tradition und die Bedeutung der Heiligen Schrift kein Widerspruch zu sein scheint (vgl. Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B. (1988):117).

Schriftfundamentalisten. Die Bibel hat gegenüber traditionellen Werten wie der Heiligen- und Marienverehrung[243] einen ungleich höheren Status. Hinzukommt, dass die körperliche Gotteserfahrung in der Bibel festgeschrieben ist. Es ist nebensächlich, dass die meisten indigenen Charismatiker Analphabeten sind, denn es sind meist die Führer der charismatischen Gruppen, die die Bibel interpretieren, d.h. es herrscht eine individualistische Glaubensinterpretation vor, die Eigeninterpretationen großen Raum lässt. Gleichzeitig wurde in den Interviews deutlich, dass die Mitgliedschaft und speziell der Schriftfundamentalismus die individuellen Kompetenzen fördert, weil er die Gläubigen motiviert, Lesen und Schreiben zu lernen. Dies wurde in einem Interview als Geistesgabe definiert[244], wobei der übergeordnete Zusammenhang von Zugehörigkeit zur charismatischen Erneuerung, Glauben (hier Geistesgaben wie: Don de Predicar (Geistesgabe bzw. Fähigkeit zu Predigen; Don de Sabiduria (Geistesgabe der Weisheit, Lesen und Schreiben) u.v.m.) und die Erlernung von sozialen und anderen Kompetenzen (Alphabetisierende Wirkung, Führungskompetenzen u.a.) noch einmal bestätigt wird.

Viele Prediger und Mitglieder interpretieren die Bibel auf individuelle und mystische Weise, wobei sie dem Heiligen Geist eine illuminierende Kraft zuschreiben, ohne dass eine hermeneutische Exegese zugrunde liegt. Die fehlende theologische Ausbildung und der Laiencharakter der Bewegung ist seit den Anfängen der Bewegung kontinuierlich wiederkehrender Kritikpunkt und spiegelt die schichtspezifischen Charakteristiken einer Bewegung wieder, in der, zumindest in Lateinamerika, hauptsächlich marginalisierte Bevölkerungsteile organisiert sind. Indigene Charismatiker befinden sich deshalb in einem Spannungsverhältnis zwischen katholischer Tradition einerseits und der Heiligen Schrift andererseits. Fällt die Anbindung an Traditionen weg, wird es für die Amtskirche schwierig, Inhalte katholischer Lehre im Zusammenhang mit ihren Bezügen zur Tradition zu vermitteln. Die Charisma (Geistesgaben) und die religiösen Erfahrungen gewinnen allein durch die Bibel an Plausibilität. Traditionen hingegen müssen eingeübt werden[245]. Darüber hinaus gibt es zwischen Tradition und Bibeltexten offene Widersprüche, denkt man speziell an die Marienverehrung oder die Verehrung der Heiligen. In der Vergangenheit führten diese Differenzen, nicht nur in Concepción Tutuapa, häufig zur Ausgrenzung, insbesondere, wenn ein Dialog zwischen kirchlichen Amtsinhabern (Katecheten, Priestern und Ordensleuten) und katholischen Charismatikern nicht erwünscht ist.

Inzwischen ist man innerhalb der Amtskirche zur Ansicht gelangt, dass nur eine Anerkennung von Charismatikern ein Abwandern derselben zu protestantischen Pfingstkirchen verhindern kann. Die katholische Kirche scheint erkannt zu haben, dass sie mit einer radikalen Ablehnung gerade das erreicht, was sie vermeiden will: Ein Abwandern katholischer Charismatiker zur protestantischen Konkurrenz. Der Prozess der Anerkennung charismatischer Katholiken im Gegensatz zur früheren Ablehnung lässt sich anhand des *Municipios* Concepción Tutuapa sehr gut illustrieren.

> „Ich musste vor Bischof Ramazzini diesen Fall darstellen, denn als ich hier herkam, gab es einen Konflikt mit einer Gemeinde. Ich glaube, der Priester vor mir und der Bischof haben da einen Fehler begangen, weil sie einige Katecheten hinschickten, die die Bewegung nicht mochten. .. Es scheint so zu sein, nun ich habe ihn nicht gefragt meinen Vorgänger, aber es scheint so zu sein, dass er zu den Katecheten sagte, dass diejenigen, die die Bewegung nicht wollen, die Kirche mit einem Schloss versehen sollten, damit die von der Bewegung nicht hineinkönnen. Als die Gruppe der Charismatiker das mitbekam, gab es das Problem,

[243] Dabei sind es natürlich immer ganz spezifische biblische Inhalte, die im Vordergrund stehen. Im Falle der Charismatiker sind dies in erster Linie die Charismas (Geistesgaben).
[244] Interview Rosa García (KCE, Maya-Quiché). 21. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 274-282.
[245] Was nicht gegen die von Terence Ranger und Eric Hobsbawm aufgestellte These spricht, dass auch Traditionen erfunden sein können (vgl. Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (1984).

> dass sie schon ihre eigene Kirche hatten. Als man das merkte, hat man die Kirche wieder geöffnet und man wollte, dass sie zurückkommen, aber sie sagten: Jetzt nicht mehr, jetzt haben wir unser eigenes Gebetshaus.
> Frage: Und jetzt sind es Protestanten?
> Antwort: Nein. Ich glaube, als ich hier herkam, ja, da gab es Absichten. Aber als ich herkam, da sagte ich zum Bischof: Nein, ich bevorzuge, sie zu begleiten. Ich bevorzuge, zu ihrem Haus zu gehen, was sie errichtet haben, weil es schwierig sein wird, sie in die Kirche zurückzuholen [246].

Der neu in den Ort gekommene Priester musste zunächst den Bischof der Diözese von der Notwendigkeit der pastoralen Betreuung überzeugen. Die alteingesessenen Katecheten symbolisierten im dörflichen Konflikt die Interpretationsmacht des universellen Katholizismus und die Orthodoxie. Dieser Konflikt wurde in der Anfangsphase zusätzlich verschärft, weil die Position des Priesters und der Katecheten gegen die Charismatische Erneuerung mit der Haltung der Diözese, im besonderen mit der Haltung des Bischofs Monseñor Ramazzini übereinstimmten. Inzwischen hat sich das Verhältnis in der kleinen Hochlandgemeinde Concepción Tutuapa nicht zuletzt dank des neuen Priesters, der den Praktiken der Charismatiker und ihrer Geschichte Verständnis und Respekt entgegenbringt, erheblich gebessert.

Institutionell festgelegt sind außerdem die Rollen der religiösen Experten und die damit verknüpften Inhalte. Während für die Katecheten das eigene Amt innerhalb der Pfarreien und der Kirche wichtig ist, ist es im Falle der Charismatiker die gelebte Spiritualität und die Gemeinschaftlichkeit. Für die Kirche steigt die Anerkennung eines religiösen Experten mit dem Grad der Einbindung in die Kirchenhierarchie und der damit verbundenen Definitions- und Interpretationsmacht. Was sich dann für den einen als eine unmittelbare Erfahrung mit Gott im Gebet darstellt, ist für den anderen ein chaotisches Durcheinanderreden oder schlimmer noch ein religiöses Spektakel. Das eingangs zitierte Dokument macht zudem deutlich, dass Toleranz zwar eingefordert aber selbst nicht zugesprochen wird. Die Formulierungen lassen erkennen, dass die Charismatiker in den Augen der Amtskirche vor allem ein furchtbares Ärgernis darstellen. Ein Einlassen auf die Position der Charismatiker wird in keiner Weise erkennbar, denn die Ausbildung wird zwar als Allheilmittel gepriesen, sie dient aber letztlich nur dem Transport des eigenen religiösen Weltbildes.

4. Zusammenfassung: Indigene Identitäten und religiöse Organisation

Die Bevölkerung des *Municipos* Concepción Tutuapa zählt zur Ethnie der Mam. In der Literatur wird diese Ethnie hauptsächlich durch die gemeinsame Sprachzugehörigkeit definiert. Die ethnische Zugehörigkeit hat, so zeigen die Ausführungen über die religiösen Gruppen im Ort, keinerlei Bedeutung für die religiöse Organisation der charismatischen Gruppen, der Katecheten sowie der protestantischen Pfingstler, da auf ethnische Merkmale zur Schaffung einer Gruppenkohäsion bzw. gemeinsamen Identität in keiner Weise Bezug genommen wird. Ethnizität ist also nicht Teil des Programms der genannten, religiösen Gruppen; sie nutzen anders als die Mayabewegung, keine kollektive Identifikationen mit einer „ethnischen Begründung“, um potentielle Mitglieder zu gewinnen oder vorhandene Mitglieder zu binden. Trotzdem spiegeln sich in den religiösen Organisationsformen indigene Identitäten. Diese Zusammenhänge zwischen religiösen Organisationsformen und indigenen Identitäten sollen vor dem Hintergrund des dörflichen Kontextes im folgenden näher beleuchtet werden.

---

[246] Interview Padre Mario Arango (KCE, Maya-Mam). 5. Dezember 2001. Concepción Tutuapa. San Marcos. Zeilen 252-274.

Charismatiker und Katecheten unterscheiden sich grundsätzlich in ihrer Motivation sich religiös zu organisieren. Hierbei spielt die religiöse Nachfrage eine große Rolle. Für Charismatiker steht die gelebte Spiritualität in der religiösen Gruppe im Mittelpunkt, für Katecheten ist es das „religiöse Wissen“. In dieser Situation religiöser Pluralität beansprucht jede Gruppe für sich die Rolle des „religiösen Experten“. Der Geltungsanspruch der unterschiedlichen, religiösen Gruppen lässt sich mit den beiden o.g. Begriffen „Erlebnis“ und „Wissen“ zusammenfassen: Während für die Charismatiker das religiöse „Erlebnis“ und die religiöse Lebensführung den Grundstock für ihr Expertentum liefert, ist es für die Katecheten das „Wissen“ aus Ausbildungskursen und der Bibellektüre, d.h. die Reflexion über den Glauben.

Die Beschreibung des dörflichen Kontextes hat gezeigt, dass Charismatiker und Katecheten in direkter Opposition zueinander stehen. Der Rückblick auf die Geschichte zeigt, dass sich im Laufe der Zeit die Formen religiöser Antagonismen verschoben haben[247]. Während sich in den 60er Jahren die *Cofradía* und die Katecheten um die indigene Dorfbevölkerung stritten, sind es heute Charismatiker und Katecheten sowie in weit geringerem Umfang protestantische Pfingstgruppen[248]. Den Fremd- und Selbstzuschreibungen sowie Trennungslinien, d.h. wie sich die jeweiligen Gruppen am anderen religiösen System „reiben“,[249] kommt in dieser Konstellation eine spezielle Bedeutung zu. Besonders im Rahmen der religiösen Konkurrenzsituation besitzen Grenzziehungen legitimierende Wirkungen und stärken die eigene Gruppenidentität. Hier spielen die beiden charakterisierenden Begriffe „Wissen“ und „Erfahrung“ ebenfalls eine Rolle. Für die Katecheten aus Concepción Tutuapa ist mit Wissen ein rationaler Ansatz verknüpft, der die befreiungstheologische Ausbildung der Katecheten reflektiert. „Wissen“ wird gleichgesetzt mit Fortschritt (soziales Engagement) und erhält eine größere Bedeutung als das religiöse Erlebnis der katholischen Charismatiker. Die Aussagen eines Katecheten, der seinen Besuch bei einer charismatischen Gemeinde beschreibt, zeigt diese Asymmetrie und Perspektive hinsichtlich „Wissen“ und „Erlebnis“ deutlich. Seine Beschreibung trägt stark patriarchiale Züge. Letztlich definieren auch die Katecheten die eigene religiöse Erfahrung wieder durch „Wissen“.

Ein Vergleich zeigt, dass die Charismatiker ihrerseits stark auf den lebensweltlich bezogenen Kontext der indigenen Dorfgemeinschaft, insbesondere deren Probleme rekurrieren und gleichzeitig Lösungen anbieten. Eines der Argumente, mit dem eine Abgrenzung zu den Katecheten vorgenommen wird, ist das Verbot, Alkohol zu trinken. Alkohol provoziert in Guatemala, besonders in den indigenen Dorfgemeinschaften große, soziale Probleme und hat innerhalb der Familien, eine starke, desintegrierende Wirkung[250]. Durch Armut verursachte prekäre Familiensituationen werden weiter verschärft, beispielsweise durch ein zusätzlich verringertes Einkommen, häusliche Gewalttaten nehmen zu, Familien brechen auseinander u.v.m.. In diesem Kontext üben charismatische Gruppen einen starken reglementierenden Einfluss auf die Lebensführung der Gläubigen aus, gleichzeitig lösen sie mit den religiös

[247] In diesem Zusammenhang kann man auch die Frage aufwerfen, ob in den indigenen Dörfern infolge von Modernisierungsprozessen auch eine Ausdifferenzierung des religiösen Systems im Sinne von einer Zunahme an religiösen Akteuren und Konflikten stattfand. Meines Erachtens kann man dem entgegenhalten, dass traditionelle religiöse Institutionen wie die *Cofradías* entweder ganz verschwunden sind oder, wie im Falle der Schamanen, sehr stark an kollektiver Bedeutung verloren haben.

[248] Die geringe Anzahl protestantischer Pfingstkirchen ist eine Besonderheit des *Municipios* Concepción Tutuapa.

[249] Vgl. Cardoso de Oliveira, Roberto (1976).

[250] Interview mit dem Friedensrichter in Comitancillo und zahlreichen anderen Personen. Außerdem gehören stark alkoholisierte Personen, die mitten auf der Straße ihren Rausch ausschlafen, zum alltäglichen Erscheinungsbild in vielen indigenen Dörfern.

begründeten Verboten häusliche Probleme, was schließlich die Zugehörigkeit zu diesen Gruppen attraktiv macht.

Ein weiterer Punkt der die Nähe der charismatischen Gruppen zur indigenen Identität dokumentiert, ist die Organisation der Gruppen hinsichtlich ihres sozialen Umfeldes. Die Zugehörigkeit zu bestimmten, religiösen Gruppen definiert sich über Außen- und Innenbeziehungen zur Region bzw. im Dorf. Charismatiker sind weitaus stärker in den dörflichen Kontext eingebunden als Katecheten. Zwar gibt es eine Anbindung an die überregionale, charismatische Bewegung, die Einbindung funktionierte jedoch in der Vergangenheit nur sporadisch über Besuche überregionaler Prediger oder durch die Teilnahme an regionalen Treffen in Quetzaltenango. Die Gruppen sind relativ autonom, agieren allerdings im dörflichen Umfeld, da dieses ihren Lebens- und Arbeitskontext prägt. Diese lockere Art der Einbindung bei gleichzeitiger Ablehnung bzw. in der Vergangenheit nicht vorhandener Betreuung durch die Pfarrei, lässt Freiräume offen für indigene Interpretationen von Religiosität.

Die Nähe zur kulturellen Praxis wird sichtbar in der Art und Weise, wie sich Charismatiker religiös organisieren, speziell welche Gruppenstrukturen zum Tragen kommen. Herausragendes Merkmal ist ihr Agieren innerhalb traditioneller Clanstrukturen. Familiäre Bindungen besitzen in indigenen Gemeinschaften eine große Bedeutung. Indigene, charismatische Gruppen sind relativ klein, meist gehören ihnen zwischen 15 bis 20 Personen an, in einzelnen Fällen mehr, die deutlich entlang der familiären Strukturen organisiert sind. In diesen Kleingruppen können sich die Leute gegenseitig unterstützen und bilden Netzwerke. In ländlichen Gebieten sind diese Gruppen aufgrund der notorischen Personalmangels der katholischen Kirche häufig das einzige religiöse Angebot. Das erhält vor dem Hintergrund der besonderen Religiosität der indigenen Bevölkerung noch einmal zusätzlich an Gewicht. In diesem Sinne kommen die Gruppen eigentlich dem innerkirchlichen Problem, welches sich in der fehlenden, pastoralen und religiösen Betreuung manifestiert, entgegen. Die religiösen Organisationsformen entsprechen somit einem zentralen Teilaspekt der indigenen Identität (Bedeutung der Familie) und gleichzeitig kulturellen Mechanismen, denn die Entscheidung in die charismatische Gruppe einzutreten wird über das Familienoberhaupt getroffen und nicht über Einzelpersonen[251]. Das hat zur Folge, dass in indigenen charismatischen Gruppen häufig nicht überproportional viele Frauen vertreten sind. Dies ist in Ladinogruppen immer der Fall. Insgesamt können die Gruppen gleichzeitig die Nachfrage nach Religiosität, Solidarität, Sicherheit, Heilung (körperlich und geistig/mental) und Katharsis befriedigen[252].

In Anlehnung an Bourdieus Habitus-Begriff kann man drei Schlüsse aus der sozialen Organisationsform der Charismatiker ziehen:

- Indem sich charismatische Gruppen – ähnlich wie Pfingstler – innerhalb der familiären Clanstrukturen organisieren, riskieren sie innerhalb der wichtigsten, sozialen Einheit (hier auch Bezugsgruppe) keine Konflikte.
- Indem die soziale Einheit gleichzeitig zur religiösen Einheit wird, können Schemata der Wahrnehmung des Denkens und Handelns, die für die Mitglieder dieser sozialen Einheit

[251] Eigene Beobachtungen. Diese Form der sozialen Organisation findet man auch in protestantischen Pfingstkirchen sowie in politischen Organisationen. Letzteres berichtete Fernando Suazo, der als Priester zehn Jahre in Rabinal tätig war, im August 1998 über die Landarbeiterbewegung CUC (vgl. Interview Fernando Suazo. August 1998. Santa Cruz del Quiché. El Quiché).

[252] Padre Tomás García in Almolonga beschreibt die charismatische Bewegung metaphorisch als Auspuffrohr (tubo de escape) und Zufluchtsort (refugio). Vgl. Interview mit Padre Tomás García (Maya-Quiché). 3. Mai 2003. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 132-145. Er betont dies vor dem Hintergrund der Bürgerkriegssituation, der Armut und der Ausgrenzung, der die indigene Bevölkerung ausgesetzt ist.

konstituierend sind, weiter bestehen bleiben (s.o. Transzendentalität, Heilung, Familie). Der Habitus als subjektives System verinnerlichter Strukturen, der unmittelbar mit der Identität verknüpft ist, ist in Folge der religiösen Organisation deshalb nicht gefährdet sondern wird zusätzlich gestärkt. Dieser Prozess darf aber nicht als „bewusste“ Reflexion über die eigene Identität und Gruppenzugehörigkeit verstanden werden.

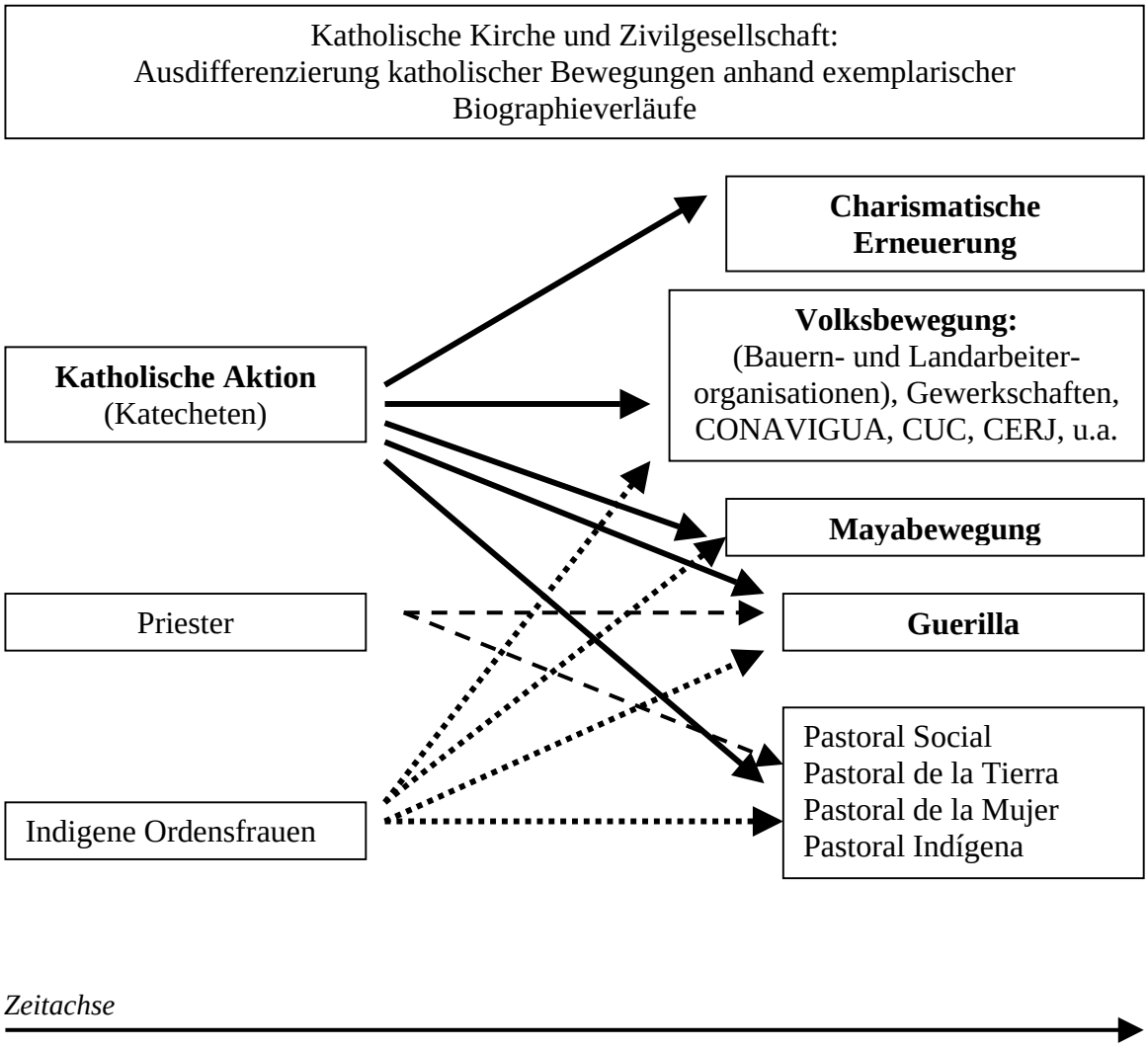
- Daraus ergibt sich m.E., dass man den Konversionsprozess, insbesondere die Hypothese der wirksamen Assimilation indigener Identitäten durch charismatische Gruppen und durch Pfingstkirchen, erneut überprüfen muss, denn nicht die Konversion ist das eigentlich bedeutsame Element für die Motivation einer charismatischen Gruppe anzugehören sondern die Gruppenzugehörigkeit[253]. Dieses Argument erhält zusätzlich an Gewicht, wenn man beachtet, dass Konversionserzählungen in hohem Grad rhetorischen Charakter haben, d.h. die Darstellung eines biographischen Bruchs („Vorher-Nachher-Schema“) muss erstens nicht unbedingt mit der tatsächlichen Lebenskonstellation des Erzählenden übereinstimmen[254]. Zweitens können Rückschlüsse auf eine assimilierende Wirkung im Sinne eines Ladinisierungsprozesses bezweifelt werden, weil eine Aufkündigung der Zugehörigkeit zur ethnischen Gruppe bzw. zur sozialen Einheit in keiner der untersuchten Dorfgemeinschaften festgestellt werden konnte[255].

Katecheten hingegen sind innerhalb der universellen Strukturen der Kirche organisiert. Der dörfliche Kontext wird dadurch nicht hinfällig, jedoch ist die Gewichtung der sozialen Bindungen eine deutlich andere. Die Bindungen an die überregionalen Strukturen haben beispielsweise im *Municipio* Concepción Tutuapa aufgrund der fehlenden Ausbildung im letzten Jahrzehnt nachgelassen, trotzdem kann man sagen, dass die Katecheten in den ersten Jahren (1964 bis cirka 1980) und in letzter Zeit (seit 1998) in besonderer Weise in die Strukturen der Kirche eingebunden sind. Diese Einbindung ist von den Katecheten durchaus erwünscht, weil die Kirche durch ihre Qualifizierungsangebote eine Katechetentätigkeit attraktiv macht. Die enge Bindung an die Pfarrei und die privilegierte Stellung wird dadurch nicht aufgehoben.

[253] Möller, Ingelore (1997):93. Sie zitiert Rohr, Elisabeth (1990):209ff) und Annis, Sheldon (1987):80).

[254] Meine Argumentation richtet sich in diesem Fall gegen Sylvie Pedrón Colombani (1998). Sie schreibt über Konversionsprozesse innerhalb protestantischer Kirchen, da jedoch auch im Diskurs der charismatischen Erneuerung die Konversion eine zentrale Bedeutung hat, lässt sich ihre Argumentation hier durchaus wiedergeben. Außerdem sind charismatische Gruppen und protestantische Pfingstler sich hinsichtlich ihrer Gruppenkonstitution gleich, d.h. kleine Gruppen von 15-20 Mitgliedern, die familiäre Bindungen reflektieren. Sie schreibt, dass „der Diskurs dieser Gemeinden, welcher eine Unterscheidung der Individuen nach Herkunft, familiärer und lokaler Zugehörigkeit verweigert und aus ihnen "Auserwählte Gottes" macht – [einen, Anm. A.A.] einen neuen Weg der Identifikation [konstituiert]“ (vgl. Pedrón Colombani 1998:72). Pedron Colombani hat im Übrigen ihre Schlüsse über die indigene Bevölkerung nicht infolge empirischer Ergebnisse aus ländlichen Gemeinden gezogen, sondern trifft ihre Schlussfolgerungen aufgrund empirischen Materials von neopfingstlichen Kirchen aus der Hauptstadt (*Lluvias de Gracia* u.a.).

[255] Vgl. hierzu auch Watanabe, der sich in folgendem Zitat auf Brintnall (1979) und Annis (1987) bezieht: "These studies all demonstrated that substancial changes in Guatemalan Maya communities could occur without resulting automaitcally in acculturation or Maya obeisance to Ladino will" (Watanabe, John (1992):10).


Katholische Kirche und Zivilgesellschaft:
Ausdifferenzierung katholischer Bewegungen anhand exemplarischer Biographieverläufe
Charismatische Erneuerung
Volksbewegung:
(Bauern- und Landarbeiter-organisationen), Gewerkschaften, CONAVIGUA, CUC, CERJ, u.a.
Katholische Aktion
(Katecheten)
Mayabewegung
Priester
Guerilla
Pastoral Social
Pastoral de la Tierra
Pastoral de la Mujer
Pastoral Indígena
Indigene Ordensfrauen
Zeitachse

Dritter Teil

Die religiöse Ordnung in Guatemala: Die Mayabewegung

A. Die Mayabewegung

1. Entstehungsgeschichte der Mayabewegung: Zugang zum Thema

Das vorliegende Kapitel versucht die Entstehungsgeschichte der Mayabewegung über einen historischen Zugang zu beschreiben. Im Mittelpunkt standen folgende Überlegungen:

- Die vorangegangenen Kapitel zeigten, dass die Mayabewegung eine Erscheinung der beginnenden 90er Jahre ist, da Ethnizität zunächst kein Faktor war, der eine soziale Mobilisierung innerhalb der indigenen Bevölkerung bewirkte. In den 60er und 70er Jahren drückte sich die soziale und politische Organisation der indigenen Bevölkerung in anderen Termini aus, trotzdem bildeten diese Dekaden die notwendige Basis für die Entstehung dieser ethnischen Bewegung. Das folgende Kapitel versucht nun, in einem ersten Schritt die Entwicklungsgeschichte der Mayabewegung vor dem Hintergrund der jeweils vorherrschenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zu skizzieren. Im Mittelpunkt steht die Frage, inwieweit Ethnizität und Religion als Form sozialer Organisation und als Faktoren der gesellschaftlichen Wahrnehmung (insbesondere der Begriff und die Bedeutung der *Cosmovisión Maya*), von den genannten Rahmenbedingungen abhängig sind und von diesen definiert werden.
- Der historische Zugang ist zudem ein geeignetes Instrument um zu klären, wie sich Fremd- und Selbstzuschreibungen der indigenen Bevölkerung im Laufe der Jahre geändert haben und neue Inhalte die Wahrnehmung für das, was "indigene Identität" ausmacht, prägten.
- Die historische Herangehensweise soll ebenfalls erklären, warum die Volksbewegung und die Mayabewegung bis heute ein antagonistisches, gespanntes und häufig emotional aufgeladenes Verhältnis zueinander haben. Diese Vorgehensweise kann ideologische Positionen aus spezifischen, historischen Zusammenhängen heraus erklären. Die erwähnten Antagonismen sind insbesondere deshalb von Bedeutung, weil sie tiefe Spuren in der Organisation von sozialen Bewegungen nicht nur in Guatemala sondern in ganz Lateinamerika hinterlassen haben. Sie berühren letztlich auch Formen religiöser Organisation innerhalb der indigenen Bevölkerung[1].
- Insgesamt ermöglicht ein historischer Zugang sowie Hintergrundinformationen über die Biographien einzelner Akteure eine andere Perspektive und ein anderes Verständnis, um aktuelle Strukturen, Ziele und Themen der Mayabewegung einordnen zu können. Dies hat den Vorteil, dass Interessen und Motive der Akteure behandelt werden können. So können auf der einen Seite die von Organisationen im Diskurs festgeschriebenen Ordnungsprinzipien, die von ihnen häufig als universell und einzig legitim vermittelt werden, im historischen und aktuellen Bezugsrahmen eingeordnet und analysiert werden. Auf der anderen Seite wird die Lebensgeschichte der Mitglieder berücksichtigt, so dass die Entstehung der Diskurse als Ergebnis eines sozialen Prozesses sichtbar wird, der auf den bereits genannten Interessen, Motiven aber auch Erfahrungen einzelner Personen fußt. So ist meines Erachtens ein Nachteil einiger wissenschaftlicher Arbeiten darin zu sehen, dass die aktuellen Perspektiven und Selbstdarstellungen indigener Organisationen

[1] Die seit den 40er und besonders in den 70er Jahren sehr starke Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung wird hier nicht beschrieben (CNUS, CGT, etc.), weil sie hauptsächlich in der Hauptstadt aktiv war, keine kulturellen Forderungen stellte und sich größtenteils aus der Ladinobevölkerung rekrutierte.

zur Grundlage anthropologischer Annahmen über indigene kollektive Identitäten gemacht werden[2].

2. Revitalisierung, Maya-Nationalismus, Pan-ethnische Bewegung und die Mayaspiritualität: Ein Überblick

Die Revitalisierungsbewegung bzw. Mayabewegung oder pan-ethnische Bewegung, die sich in den letzten Jahren in Guatemala etablierte, hat eine sehr heterogene Struktur[3]. Die neuen Gruppen, die sich in den letzten Jahren formiert haben, versuchen nicht nur religiöse Anliegen stärker in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit zu rücken, es geht in gleicher Weise um politische Partizipation[4]. Es wäre aber verfehlt von einer indigenen Menschenrechts- und Bürgerbewegung, wie beispielsweise in Ecuador oder Chiapas, zu sprechen[5]. Hieran ist neben der heterogenen Struktur auch die geringe Mobilisierungsfähigkeit schuld, denn weit über den Kreis der Aktivisten reicht ihr Wirkungskreis nicht hinaus[6].

Die Heterogenität der Mayabewegung findet ihren Ausdruck auch in unterschiedlichen Fraktionen, die hinsichtlich einer mehr oder weniger großen Dialogbereitschaft und moderaten bis radikalen Haltung gegenüber dem Christentum voneinander abweichen. Eine der radikalsten Fraktionen wendet sich gegen jeglichen Kontakt mit der katholischen Kirche und protestantischen Kirchen. Das überrascht nicht, denn Abgrenzung kann man als strategische Instrumentalisierung begreifen, in der das eigene Profil und die eigene Identität stärker hervortreten. Die hier beschriebene, radikale Fraktion in der Mayabewegung ist es auch, die versucht, die Mayaspiritualität als eine eigenständige Religion zu etablieren, wobei jegliches Argument, dass es sich hier um einen religiösen Synkretismus handelt, zurückgewiesen wird. Die Revitalisierungsbewegung vermittelt daher auch neue Formen von Mayaspiritualität, die als zusätzliche, zivilgesellschaftliche Kräfte in den religiösen Pluralismus eintreten. Über religiöse Ziele und Inhalte der Bewegung ist bislang nur sehr wenig bekannt; ein Umstand, dem das folgende Kapitel versucht Rechnung zu tragen.

Die Ursprünge der Mayabewegung gehen auf die 70er Jahre zurück, gesellschaftlichen Einfluss erlangten die Aktivisten mit ihren Forderungen und Zielen jedoch erst Ende der 80er und besonders in den 90er Jahren. Allgemein kann man davon ausgehen, dass die demokratische Öffnung des Landes nach 1986 mit den ersten zivilen Wahlen die Basis für diesen Prozess geschaffen hat. Es waren speziell drei Faktoren, die das Thema der kulturellen Revitalisierung innerhalb und außerhalb Guatemalas gefördert haben. Erstens die Verleihung des Friedensnobelpreises an die indigene Maya-Quiché Rigoberta Menchú Túm im Jahr 1992. Zweitens die im gleichen Jahr stattfindenden kontinentalen Gegenfeierlichkeiten zur

---

[2] Zwei Arbeiten sollen in diesem Zusammenhang zitiert werden, die speziell das Thema indigene Identitäten, Widerstand und Spiritualität benennen. Vgl. Hofmann, Manfred (2001); Parker Gumucio, Cristian (2002).

[3] Die Bezeichnungen Revitalisierungsbewegung, pan-ethnische Bewegung und Mayabewegung werden in der Sekundärliteratur synonym verwendet (vgl. Warren, Kay B. (1998), Fischer, Edward F.; Brown, R. McKenna (1996). Ich verwende den Begriff Mayabewegung, um hervorzuheben, dass es in dieser Analyse um Organisationen geht, deren Mitglieder fast ausschließlich der Mayabevölkerung angehören und die den Namen Mayabewegung selbst verwenden.

[4] Thematisiert wird Mayaspiritualität in vorliegenden Publikationen fast ausschließlich über einen politisch-ethnisch definierten Zugang und weniger über die religiösen Determinanten. Die wichtigsten Sprecher der Bewegung in zivilrechtlichen und nationalstaatlichen Reformen sind Demetrio Cojtí sowie Sam Colop.

[5] Ausdruck der Heterogenität ist beispielsweise auch, dass sich bis heute keine politische Partei gegründet hat, die es geschafft hätte, die Ziele und Inhalte zu bündeln. Vielfach ist außerdem von Anthropologen, Entwicklungshelfern und Journalisten kritisiert worden, dass es einen regelrechten Dschungel an unterschiedlichen Organisationen gibt, der auf Spaltungen und Konflikte zwischen den Gruppen hindeutet.

[6] Vg. Warren, Kay B. (1998):205.

offiziellen "500–Jahrfeier der Kolonialisierung", sowie drittens das Friedensabkommen von 1996, in dem ein gesondertes Abkommen über die Rechte der indigenen Bevölkerung Berücksichtigung fand. Indirekt kann man zudem davon ausgehen, dass territoriale und nationalstaatliche Konflikte wie in Nordirland, Ruanda, Südafrika, dem ehemaligen Jugoslawien und Chiapas Auswirkungen auf Guatemala hatten, da die Wahrnehmung der internationalen Öffentlichkeit und internationaler Organisationen auf die ethnischen Implikationen von Konflikten gelenkt wurde[7]. Schließlich kann man im Zusammenhang mit religiösen und ethnischen Entwicklungen beobachten, dass sich in vielen Gesellschaften neue Orientierungen hin zu Esoterik, Naturreligionen, allgemein des *New Age* bemerkbar machen. Diese "Modeerscheinungen", deren Diskurse sich fast immer in der ein oder anderen Form mit indigenen Völkern in Verbindung bringen lassen, haben im Zeitalter der Globalisierung, d.h. über einen transnationalen Austausch, Spuren sowohl in der guatemaltekischen Gesellschaft, als auch in vielen westlichen Industrieländern hinterlassen. Eine komplizierte interne sowie externe Konjunktur ethnischer Debatten, kombiniert mit großer materieller Auslandsunterstützung des Friedensprozesses für Organisationen aus der Maya- und Volksbewegung[8], ist deshalb sicherlich in erheblichem Ausmaß für den Bedeutungszuwachs des Themas verantwortlich.

Mayapriester an der *Laguna de Chicabal* in der Nähe von Quetzaltenango am 3. Mai, dem Tag des Kreuzes (*Dia de la Cruz*)

[7] Die UNO erklärte darüber hinaus das Jahr 1993 zum "Internationalen Jahr der Indigenen Völker".

[8] Hierzu zählen an erster Stelle die Europäische Union und die Vereinigten Staaten (US-AID), sowie UNICEF, US-Stiftungen, europäische und US-amerikanische NGOs aber auch die guatemaltekische Regierung und die nationalen Universitäten. 1997 wurden allein 1,9 Billionen US-Dollar durch die Interamerikanische Entwicklungsbank und die Weltbank in Aussicht gestellt, wobei die Gelder für den Wiederaufbau des Landes und den Friedensprozess allgemein vorgesehen waren und nicht vorrangig der Mayabewegung galten (Vgl. Warren, Kay B. (1998):39,204).

Inzwischen gibt es eine Vielzahl von Verbänden und Organisationen, die versuchen unterschiedliche Formen der Mayaspiritualität zu institutionalisieren[9]. Sie rekurrieren sehr stark auf traditionelle religiöse Autoritäten (Schamanen, bzw. Mayapriester) und Glaubenspraktiken (Zeremonien, Konsultationen bei Mayapriestern). Dabei ist zu beachten, dass die traditionelle Mayaspiritualität durch die unterschiedlichen Ethnien und die historische Isolation der indigenen Bevölkerung äußerst vielfältig in ihren Ausprägungen ist. Die Ausübung von Mayaspiritualität hat es zwar in der guatemaltekischen Gesellschaft immer schon gegeben. Sie war jedoch in früheren Zeiten sehr eng an die dörflichen Kontexte gebunden – was auch heute noch zu einem Großteil der Fall ist – und wurde zeitweise, besonders in den 50er, 60er und 70er Jahren, von der katholischen Kirche sanktioniert[10]. Evangelikale Kirchen waren und sind den indigenen religiösen Praktiken gegenüber, ähnlich der katholischen Kirche, ebenfalls meist negativ eingestellt. Die katholischen Sanktionen gingen, wie im vorherigen Kapitel ausführlich erläutert wurde, häufig auf die Initiativen von befreiungstheologisch beeinflussten Akteuren der katholischen Kirche zurück. Religiöse Institutionen der Mayas (u.a. *Cofradías*) wurden als Einrichtungen betrachtet, die dem nötigen Reform- und Modernisierungsbedarf in den Dörfern im Weg standen. Inzwischen gibt es jedoch eine wachsende Zahl an Katecheten und teilweise auch protestantischen Pastoren und Gemeindemitgliedern, meist aus den historischen Kongregationen, die sich neben ihrer christlichen Konfession zur Mayaspiritualität bekennen oder sich für diese interessieren[11].

Ein Großteil der Repräsentanten der Bewegung lebt entweder in der Hauptstadt oder in anderen urbanen Zentren, wie z.B. Chimaltenango, Quetzaltenango, Momostenango oder Totonicapán. Nichts desto trotz ist das Engagement für die kulturelle Revitalisierung der Mayakultur- und Religion nicht ausschließlich ".. an esoteric urban enterprise", wie die US-amerikanische Anthropologin Kay B. Warren feststellt[12]. Viele der Aktivisten leben zwar in urbanen Zentren, kommen aber ursprünglich aus kleinen ländlichen Gemeinden und haben den Kontakt zu ihren Herkunftsorten nicht verloren. Das bedeutet auch, dass – obwohl das Thema der Bewegung die kulturelle Marginalisierung und Diskriminierung der indigenen Bevölkerung ist –, sie in ihren Reihen hauptsächlich professionelle Akademiker und Mitglieder eines indigenen Kleinbürgertums versammelt. Häufig haben sie in ausländischen Entwicklungshilfeorganisationen, als Lehrer, Beamte, Sozialarbeiter oder als kirchliche Angestellte Arbeit gefunden[13]. Die Mayabewegung ist somit Ausdruck einer neuen indigenen Elite, die in spezifischen sozialen und politischen Nischen die Möglichkeit gefunden hat, ihren Forderungen Ausdruck zu verleihen.

Die folgenden Punkte stellen die wichtigsten Inhalte und Ziele der Revitalisierungsbewegung vor, später wird explizit auf religiöse Inhalte eingegangen[14]:

---

[9] Nationale Verbände u.a.: *Gran Confederación de Consejos de Principales Ajq´ijab´ de la Comunidad Maya de Guatemala y América Central* (Große Konföderation der Principales Ajq´ijab´ der Mayagemeinschaft Guatemalas und Zentralamerikas), *Comisión de la Unidad Nacional Permanente de la Espiritualidad Maya de los Pueblos Indígenas y las Organizaciones e Instituciones Mayas* (Nationale Einheitskommission der Mayaspiritualität der indigenen Völker und der Mayaorganisationen und Institutionen). Hauptstadt u.a.: *Oxlajuj Ajpop*, COPMAGUA - *Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala* (Mayakoordination des Mayavolkes von Guatemala), CONIC – *Coordinadora Nacional Indígena y Campesina* (Nationale Koordination von Indigenen und Bauern), *U´K U´X Mayab Tinamit* - Corazón del Pueblo (Herz des Volkes).

[10] Vgl. Kapitel Katholizismus Teil I. Über Sanktionen während der Kolonialzeit vgl. Brennwald, Silvia (2001).

[11] Ein Beispiel hierfür ist Vitalino Similox, Pastor in der presbyterianischen Kirche, Leiter des protestantischen Verbandes CIEDEG (*Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala*) und sein Sohn, der eine Ausbildung zum Mayapriester absolviert. Vgl. Interview Vitalino Similox (CIEDEG). 14. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 84-86.

[12] Vgl. Warren, Kay B. (1998):11.

[13] Vgl. Warren, Kay B. (1998):ibidem, 38, sowie eigene Beobachtungen.

[14] Vgl. Fernández Fernández, José Manuel (1993):217-230.

Inhalte:

- Im Diskurs der Mayabewegung werden die unterschiedlichen ethnisch-linguistischen Gruppen als ein Volk, das "Mayavolk" (*pueblo maya*) bezeichnet. Dieses "Mayavolk" besitzt eine tausendjährige Kultur, die bis heute aufgrund besonderer Formen des Widerstands überlebt hat.
- Die heutige Zersplitterung (atomización) der unterschiedlichen Mayavölker wird als ein Produkt des internen Kolonialismus gewertet. Hier zeigt sich der Einfluss von nicht indigenen Akademikern wie Carlos Guzmán Böckler und Jean-Loup Herbert, die seit den 70er Jahren den Terminus des internen Kolonialismus auf Guatemala anwendeten und die Diskussion über die indigene Identität (*Indigenismo*[15]) stark prägten.
- Die Diskriminierung der indigenen Bevölkerung wird als ein Kontinuum wahrgenommen, welches mit der Eroberung der Spanier begann und sich heute in anderen Formen der Ausbeutung (z.B. dem internen Kolonialismus) fortsetzt.
- Die Entfernung von den kulturellen Wurzeln und Werten bildet die Grundlage für viele gesellschaftliche Probleme, d.h. die autonome Entwicklung des Mayavolkes ist eine Voraussetzung für eine landesweite Entwicklung.
- Entfernung von kulturellen Wurzeln und Werten heißt im religiösen Sinne: Verlust der Harmoniebeziehung mit der Mutter Erde, Verlust der spezifischen Weltsicht (*Cosmovisión*) der Mayas, Verlust von Kultstätten, Mayaaltären und das Wissen um religiöse Zeremonien.

Forderungen und Ziele:

- Ziel der Bewegung ist die Umwandlung Guatemalas in einen multinationalen Staat[16], in dem die Rechte der indigenen Bevölkerung anerkannt werden. Aus diesem Grund muss die indigene Kultur und Identität wiedergewonnen werden. Dazu zählt, dass mit Hilfe von demokratischen Strukturen die Ungleichheit zwischen Ladinos und *Indígenas* aufgehoben werden sollen.
- Die Umsetzung einer staatlichen Dezentralisierung gehört ebenfalls zu den Zielen, wobei im Einzelnen eine autonome Verwaltung für jedes Volk/Dorf angestrebt wird. Dies beinhaltet auch, dass jede kulturelle Gemeinschaft ihre eigene integrative Entwicklung bestimmen können soll[17].
- Sprachen gelten als Indikator für die Existenz der Mayagemeinschaften. Sprachen werden in diesem Sinne aufgewertet zu patriotischen Symbolen.
- Im einzelnen arbeitet die Mayabewegung mit Hilfe der ALMG (*Academia de Lenguas Mayas*) und anderer Einrichtungen an der Vereinheitlichung und Wiederbelebung der Sprachen durch spezielle Alphabetisierungsprogramme in indigenen Sprachen und der Einführung in das offizielle Schulsystem. Zu diesem Zweck wurden von zahlreichen Einrichtungen Schulbücher und andere didaktische Materialien entwickelt (Wörterbücher).

---

[15] Der Begriff *Indigenismo* bezeichnet Theorien sowie politische und kulturelle Diskurse, die über die indigene Bevölkerung in Lateinamerika aufgestellt wurden. In der Vergangenheit handelte es sich fast ausschließlich um die Anschauungen von Lateinamerikanern aus der weißen oder mestizischen Oberschicht.

[16] Multinationaler Staat ist die genaue Übersetzung aus dem Spanischen, wobei mit dem Begriff keine separatistischen Forderungen verknüpft sind.

[17] Die Autoren beziehen sich in diesem Zusammenhang häufig auf die Schweiz, Belgien, Kanada inklusive Spanien. Diese Länder werden als Modellbeispiele herangezogen, um die Machbarkeit ihrer Forderungen zu unterstreichen.

- Da auch die Kleidung zu einem wichtigen ethnischen Symbol und ethnischem Marker zählt, richtet sich eine weitere Forderung gegen das Tragen von Schuluniformen und anderen Uniformen.
- Land spielt außerdem eine zentrale Rolle. Allerdings interpretieren die Mayaorganisationen (CONIC) die Landproblematik anders als Volksorganisationen wie z.B. die Bauernorganisation CUC. Land zu besitzen, ist von Bedeutung, um die eigene Identität zu wahren und nicht nur um ungerechte Landstrukturen aufzubrechen.
- Eine Umsetzung der ILO Konvention 169 (*International Labour Organization*) zum Schutz der indigenen Völker gehört zu einem weiteren Ziel von Mayaorganisationen. Die Konvention ist zentraler Ausdruck von Forderungen indigener Gruppen in ganz Lateinamerika. Die 169. Konvention der ILO wurde 1989 zum Schutz indigener Rechte von der UNO aufgestellt. Die Konvention wurde zwar in Guatemala ratifiziert, aber bislang kaum in die Praxis umgesetzt.

Religiöse Forderungen und Ziele sind u.a.:

- Die Anerkennung von zeremoniellen Stätten (Mayaaltären) auf Hügeln, Bergen, an Flüssen und weiteren, historisch wichtigen, religiösen Orten. Letzteres wurde im Abkommen über die Rechte der Indigenen Bevölkerung in den Friedensverträgen festgeschrieben.
- Anerkennung von Mayapriestern und deren Zusammenschluss in Verbänden sowie die Wiederbelebung alter Führungsformen durch zivil-religiöse Hierarchien, *Principales*, Schamanen u.a..
- Wiederbelebung der alten Zeitrechnungen (Mayakalender) und mathematischen Rechenformen.
- Wiederbelegung der historischen Chroniken, in erster Linie des Popul Vuj sowie des *Libro de los Libros de Chilam Balam* und der Annalen der Cakchikeles[18]. Häufig werden diese, als heilige theologische Grundlagen für die Offenbarung, Überlieferung und Geschichte der Mayareligion und Mayaspiritualität behandelt und angesehen.

3. Mobilisierung der indigenen Bevölkerung (50er bis 70er Jahre)

In dem Zeitraum der 50er bis 70er Jahre lässt sich eine immer stärker werdende Organisation der indigenen Bevölkerung in unterschiedlichsten Gruppierungen und Interessenvertretungen beobachten, die schließlich Mitte der 70er Jahre in einer ethnienübergreifenden, sozialen Bewegung gipfelte. Angestoßen wurde diese Entwicklung im wesentlichen, aber nicht ausschließlich, durch die katholische Kirche, die zunächst mit Entwicklungshilfeprojekten im Rahmen der "Allianz des Fortschritts" und der Katholischen Aktion die Basis für die Bildung indigener Interessenvertretungen legen sollte. Der katholischen Kirche kam also im Prozess der wachsenden Integration der indigenen Hochlandbevölkerung in neu entstandenen Initiativen eine herausragende Rolle zu, da sie mit ihrem institutionellen Netzwerk und finanziellen Ressourcen das ökonomische, kulturelle und soziale Kapital bereitstellte, um die Bildung einer indigenen Elite zu ermöglichen. Hieraus ergibt sich, dass die Ziele und die Motivation dieser Gruppen sich nicht an ethnischen Themen orientierten sondern an den konkreten Vorgaben und Interessen der Akteure der katholischen Kirche. D.h. die große Zahl an Initiativen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die meisten dieser Gruppen in ihren Zielsetzungen zunächst entwicklungspolitischen Orientierungen und später einer befreiungstheologisch, marxistisch geprägten Logik folgten. Die Einforderung kulturelle Rechte stand zu diesem Zeitpunkt noch nicht im Mittelpunkt; es gab in diesem Sinne zunächst keinen

[18] Vgl. Recinos, Adrián (1995).

"indigenen Akteur" mit einer "ethnischen Identität". Einige Gruppen und Initiativen forderten diese zwar ein, wurden jedoch von den zahlreichen Initiativen, in denen vorrangig katholische Laien organisiert waren, verdrängt. Später, gegen Ende der 70er Jahre, wurden dann sowohl die kulturellen Forderungen als auch das Landproblem von der wachsenden staatlich-militärischen Gewalt in einen Sog gezogen, die jegliche Aussicht auf ein zivilgesellschaftliches Engagement mit friedlichen Mitteln zunichte machte. Für kulturelle Forderungen hieß das in der Praxis, dass diese erst in den 90er Jahre, vorrangig mit den Friedensverhandlungen, wieder an Aktualität gewinnen sollten.

Die Forderungen und die Struktur der indigenen Zusammenschlüsse veränderten sich im Laufe der Zeit. Es lassen sich zwei Phasen ausmachen, denen jeweils für sich betrachtet eine andere Dynamik innewohnte. Während Ende der 60er Jahre bis Mitte der 70er Jahre noch die entwicklungspolitischen Auswirkungen der Allianz des Fortschritts vorherrschten und die katholische Kirche eher eine paternalistische Rolle in der Organisation der indigenen Hochlandbevölkerung einnahm, kam es in den 70er Jahren verstärkt zu einer indigenen Eigendynamik, zu der auch die Gründung einer indigenen Partei gehörte. Auch das katastrophale Erdbeben von 1976, dem vorwiegend die indigene Hochlandbevölkerung zum Opfer fiel[19], trug zu einer verstärkten autonomen Infrastruktur innerhalb der Mayabevölkerung bei. Mitte der 70er Jahre veränderte sich die Lage zusehends. Die von der Katholischen Aktion und den Priestern angestoßenen Projekte hatten in ökonomischer Hinsicht ihre Wachstumsgrenze erreicht. Es machte sich ab diesem Zeitpunkt verstärkt eine ökonomische und politische Krise bemerkbar, die in der extremen Repression Ende der 70er Jahre eskalieren sollte. Dies führte zu einer immer stärkeren Ein- und Anbindung ziviler Gruppen an die Guerilla (hauptsächlich dem Guerillaheer der Armen (EGP – *Ejército Guerrillero de los Pobres*) und Anfang der 80er Jahre zu den massiven Fluchtbewegungen in den Süden Mexikos und in unwegsame und isolierte Waldgebiete (Ixcán und Sierra del Norte).

Im Anschluss werden einzelne Initiativen vorgestellt, die sich an die indigene Bevölkerung richteten oder die auf ein Engagement indigener Akteure zurückzuführen sind. Für eine einfachere Lektüre wurden die zivilgesellschaftlichen Gruppen thematisch nach linguistischen, kulturellen und politischen Aspekten gebündelt. Die Initiativen wurden nach zwei Gesichtspunkten ausgewählt: Der erste Gesichtspunkt behandelt die Biographien der Akteure, so handelt es sich um die ersten zivilgesellschaftlichen Organisationsformen aus denen sich die späteren Protagonisten und Gründer der Mayabewegung der 90er Jahre rekrutierten. In diesem Sinne ist die Mayabewegung ein Produkt von sich ähnlich gestaltenden kollektiven Erfahrungen indigener Akteure. Die Tatsache, dass es nicht nur individuelle bzw. vereinzelte Erfahrungen waren, die die Akteure in den unterschiedlichen Organisationen machten, sondern sich in verschiedenen, biographischen Verläufen gleiche Momente entdecken lassen, ist wesentlich dafür verantwortlich, dass es einige Dekaden später zur Gründung einer Mayabewegung kommen sollte. Ein zweiter Aspekt betrifft die Frage, welche Auswirkungen die von den einzelnen Initiativen und Gruppen behandelten Themen auf ein wachsendes indigenes Selbstbewusstsein hatten.

[19] Das Erdbeben kostete 26.000 Menschen das Leben, 70.000 Personen wurden verletzt und 1 Million Menschen obdachlos. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene dokumentierte das Erdbeben die starken sozialen Ungleichheiten im Land, da hauptsächlich die arme Bevölkerung als Opfer daraus hervorging. Ihre Hütten hielten dem Beben, im Gegensatz zu den aus Stein gebauten Häusern der reicheren Bevölkerung, nicht stand. Aus diesem Grund hat man es auch das “Klassenbeben” genannt (vgl. Althoff, Andrea (1999):39).

3.1 Linguistische und sprachwissenschaftliche Initiativen

Als einer der ersten Protagonisten und Wegbereiter der Mayabewegung gilt der 1907 geborene Maya-Quiché Adrían Inés Chávez. Chávez wurde bereits Mitte der 40er Jahre durch eine neue Übersetzung des Pop Vuh, einem Mythos der Maya-Quiché und der Entwicklung eines einheitlichen Mayaalphabetes für alle Mayasprachen berühmt[20]. Sein neu entwickeltes Alphabet stellte er 1949 auf der ersten Konferenz von indigenen Lehrern in Cobán (Provinz Altaverapaz) vor. Im Jahr 1959 gründete er die *Academia de la Lengua Maya K´iché* (ALMK). Die *Academia de la Lengua Maya Kí-ché* organisierte unter seiner Führung auch Schulungen für Mayapriester, um eine authentischere Ausübung der traditionellen Religion zu gewährleisten[21]. Der Diskurs der Mayabewegung, beispielsweise der in den 80er Jahren gegründeten *Academia de las Lenguas Mayas*, ist bis heute von den zentralen Argumenten Chávez geprägt. Ein Beispiel hierfür ist die Annahme, dass ein einheitliches Alphabet der Mayasprachen gleichzeitig als Motor für eine ethnische Einheit dienen kann. Chávez Aktivitäten bilden aufgrund seiner fehlenden, kirchlichen Bindungen eine Ausnahme. Fast alle Aktivisten der Mayabewegung haben ihre ersten Erfahrungen im politischen oder zivilgesellschaftlichem Engagement im Rahmen eines kirchlichen Umfeldes gesammelt und dort ihre Wurzeln.

Eine der ersten linguistischen Initiativen, aus dem indigene Aktivisten hervorgingen, war das in den 50er Jahren vom protestantischen *Summer Institute of Linguistics* (SIL) in Kooperation mit dem guatemaltekischen *Instituto Indigenista Nacional* (IIN) angebotene Programm zur Erforschung von Mayasprachen. Die Anfang der 70er Jahre gegründete *Asociación de Escritores Mayances de Guatemala* (AEMG) beweist den Einfluss auf die Akteure; einige ihrer Gründer hatten bereits in den 50er Jahren in den SIL/IIN Programmen mitgewirkt. Das Programm des SIL sah außer der Erforschung der Mayasprachen ebenso die Erstellung von Schulbüchern und die Ausbildung indigener Primarstufenlehrer vor[22]. Das SIL verfolgte als evangelikales Missionsunternehmen ebenfalls das Ziel, die starke Verankerung der traditionellen Mayaspiritualität, des Volkskatholizismus und die Monopolstellung der katholischen Kirche aufzubrechen und den protestantischen Glauben durch Bibelübersetzungen stärker zu verbreiten[23]. Inzwischen wurde *das Summer Institute of Linguistics* aufgelöst, da die meisten Übersetzungen in indigenen Sprachen vorliegen. Es gibt nur noch vereinzelt Linguisten, die für das SIL in indigenen Hochlandgemeinden arbeiten.

Weitaus zahlreicher waren die Initiativen, die katholischen Institutionen entsprangen. Das *Proyecto Lingüistico Francisco Marroquín* (PLFM) beispielsweise, das aufgrund seiner Ziele und Aufgaben in gewisser Weise die katholische Version der o.g. Initiative des SIL/IIN darstellt, versuchte die Erforschung der Mayasprachen voranzutreiben[24]. Federführend in der

---

[20] Seine Zugehörigkeit zu einer Freimaurerloge in Quetzaltenango lässt darauf schließen, dass seine Bindungen an die katholische Kirche eher schwach gewesen sein dürften (vgl. Weisshaar, Emmerich (2000):6.

[21] Vgl. Weisshaar, Emmerich (2000):57f.

[22] Vgl. Fischer, Edward F.; Brown, R. McKenna (1996); Warren, Kay B. (1998):81.

[23] Die missionarische und linguistische Arbeit wurde von Gegnern des SIL scharf kritisiert. Die missionarische Ausrichtung brachte ihnen den Vorwurf ein, dass es sich um einen westlichen, aus Kanada und den USA gesteuerten Kulturimperialismus handele. Die vom SIL vorangetriebene Entwicklung unterschiedlicher Alphabete für jede Mayasprache sowie die Veröffentlichungen in gemeindespezifischen Dialekten, würden linguistische und damit ethnische Spaltungen in den Dörfern befördern. Hinzu kommt die Nutzung der spanischen Orthographie für die Mayasprachen, welche aus der Perspektive der indigenen Linguisten die Sprachen nicht angemessen wiedergäben und eine Art internen Kolonialismus fortsetzten (vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker (1979).

[24] Die bereits genannte Kritik gegen die vom SIL genutzten Alphabete stammt ursprünglich von Terence Kaufmann, der als linguistischer Berater für das PLFM tätig war. Das Projekt förderte auch die Ausbildung indigener Linguisten.

Entstehung des PLFM war zunächst Anfang der 70er Jahre eine Gruppe Benediktinernonnen. 1971 übernahmen Jo Froman, Robert P. Gersony und Anthony M. Jackson die Weiterführung. Edward F. Fischer schreibt, dass das PLFM in seiner Arbeit von den US-amerikanischen *Peace Corps*, der *Ford Foundation* sowie von OXFAM finanziell unterstützt wurde[25]. Das PLFM war institutionell an die Universität Francisco Marroquin und das katholische *Centro San Benito* angebunden. Im *Centro San Benito* fand darüber hinaus im Rahmen des PLFM ein Kurs für angewandte Anthropologie statt[26].

3.2 Kulturelle Initiativen

Die *Coordinadora de Organizaciones Indígenas* ist ein weiterer Zusammenschluss, der einem katholischen Umfeld entsprang. In Cobán, Sololá, Tecpán und Quetzaltenango führte sie Seminare und Arbeitstreffen (*seminarios indígenas*) durch. Führende Mitglieder sowie große Teile der Basis waren aktive Katecheten aus der Katholischen Aktion. Dieser Zusammenschluss indigener Initiativen hatte seinen Ursprung unter anderem in dem 1945 gegründeten *Instituto Indígena Santiago*, welches das Ziel verfolgte indigenen Katholiken zu einer Schulausbildung zu verhelfen, indigene Lehrer auszubilden und allgemein eine indigene intellektuelle Elite heranzubilden[27]. Später wurde in der 8. Zone der Hauptstadt ein Zentrum für indigene Studenten gegründet. In Chimaltenango (Provinz Chimaltenango) entstand mit Hilfe von Ronald Burke, José Serech[28] sowie weiteren Angehörigen des Jesuitenordens das Ausbildungs- und Missionszentrum PROMIKA (*Programa Misionero Kaqchiquel*), das Katecheten und indigenen Aktivisten Fortbildungskurse anbot[29]. Des weiteren ist das Zentrum Ak´ Kutan in Cobán (Provinz Alta Verapaz) zu nennen. Es wurde vom belgischen Priester Esteban Haeseijn und Andrés Cuz Mucú aufgebaut und diente zunächst der Erforschung der K´eqchí-Sprache und der Erstellung von pastoralen Materialien in dieser Sprache.

Ende der 60er Jahre entstanden die ersten *Asociaciones Indígenas*, die zunächst folkloristische und sportliche Ziele[30] verfolgten. Bekannt wurden die Vereinigungen hauptsächlich durch die Ausrichtung von traditionellen Tänzen, besonders aber durch die Wahl indigener Schönheitsköniginnen. Im Laufe der Zeit wurden diese Veranstaltungen zu einem politischen Forum und zu Protesten, in dem die Schönheitsköniginnen nicht nur nach ihrem Aussehen, sondern ebenfalls nach einer öffentlich gehaltenen Rede in Spanisch und Quiché beurteilt wurden. In Santa Cruz del Quiché, der Hauptstadt der Provinz El Quiché und Quetzaltenango (Provinz Quetzaltenango) hatte die *Asociación Cultural Maya Quiché* in den Jahren 1974 bis 1978 wesentlichen Einfluss. Ihr gehörte Gregorio Chay an, dessen Biographie und Familienkontext eng mit der katholischen Kirche[31] und seiner späteren Mitgliedschaft in der Guerilla verknüpft ist. Er überlebte die Repression und ist heute im Führungsgremium der *Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca* (URNG) tätig[32]. Außer ihm engagierten sich

[25] Vgl. Fischer, Edward F.; Brown, R. McKenna (1996):59.
[26] ODHA (1997):85, Fischer, Edward F.; Brown, R. McKenna (1996):59.
[27] ODHA (1997):12;84f.
[28] José Serech leitet heute das indigene Forschungszentrum *Centro de Investigación y Documentación Maya* (CEDIM).
[29] Vgl. Gálvez Borrell, Víctor (1997):157; ODHA (1997):85.
[30] Ein Beispiel für eine vorrangig an sportlichen Zielen orientierte indigene Organisation bildet die Anfang der 70er Jahre gegründete *Asociación de Forjadores de Ideales Quichelenses*. Vgl. Weisshaar, Emmerich (2000):7.
[31] Seine Onkel väterlicherseits zählten zu den Gründern der Katholischen Aktion in der Provinz El Quiché. Auch große Teile der restlichen männlichen Verwandtschaft hatten Führungspositionen in der katholischen Aktion inne. Vgl. Interview Gregorio Chay (URNG, Maya-Quiché). 28.10.1998. Guatemala-Stadt. Zeilen 148-152.
[32] Die URNG stellt den Dachverband der vier unterschiedlichen Guerillafraktionen dar und entwickelte sich nach der Unterzeichnung der Friedensverträge im Jahr 1996 in eine linksgerichtete Partei.

Emeterio Toj, Vicente Medrano Rojas und Juan León Álvarado[33] in der *Asociación Cultural Maya Quiché*. Im Jahr 1976 vertraten Emeterio Toj und Vicente Medrano Rojas außerdem die Katholische Aktion als offizielle Repräsentanten in der Provinz El Quiché. Chay berichtet in einem 1998 geführten Interview über die Aktionen der kulturellen Vereinigung, zu deren Hauptaktionen die bereits genannten Schönheitswettbewerbe zählten. Er beschreibt, wie die politischen Amtsinhaber die Aktivitäten der Vereinigung gegen Ende der 70er Jahre beurteilten, und berichtet: "Ich erinnere mich, wie der Gouverneur uns kritisierte und sagte: ... "Man kann es nicht hinnehmen, dass diese Art von Reden den indigenen (Schönheits-) Königinnen in den Mund gelegt wird". Das heißt, er kritisierte uns .. , weil alle Königinnen von den indigenen Rechten sprachen"[34]. Das *Festival Folklórico de Cobán* (Alta Verapaz) entwickelte sich ebenfalls zu einem einflussreichen Forum indigener Aktivisten, um der Forderung von indigenen Rechten Ausdruck zu geben.

Emeterio Toj, Vicente Medrano Rojas, Juan León Álvarado und Gregorio Chay waren darüber hinaus in der Ixim Bewegung tätig, die sich 1977 gründete und die Zeitschrift Ixim herausbrachte[35]. Ixim erschien monatlich bis zum Jahr 1979 und veröffentlichte Berichte in unterschiedlichen indigenen Sprachen und in Spanisch. Für die damalige Zeit bemerkenswert erscheint im Rückblick die Art und Weise, wie ethnische Zuschreibungen in den Beiträgen vorgenommen werden. So schreibt Edward F. Fischer über die Publikation:

> "Since nothing binds people together like a threat from a common enemy, *Ixim´s* often inflammatory discourse highlighted cultural differences between the Maya and their ethically degenerate Other, the Ladinos. ... Though the publication of *Ixim* lasted only a little over a year, its sophisticated and scathing critiques of neocolonialism foreshadowed the work of the current generation of Maya cultural activists"[36].

Hierbei stellt sich speziell die Frage, inwieweit die Akteure von Ixim den scheinbaren Widerspruch zwischen einem religiös-doktrinären Universalismus der römisch-katholischen Kirche (mit ihrem Alleinvertretungsanspruch und ihrem Postulat von Gleichheit) mit den partikularistischen Zügen einer essentialistischen Auslegung von Kultur verbanden bzw. für sich auflösten, denn schließlich waren ihre Biographien auf das engste mit der katholischen Kirche verbunden. Hierzu lässt sich als erstes anmerken, dass die Publikationen von Ixim eine thematische Ausnahme im Vergleich zu den restlichen Initiativen bildet, denn von verschiedenen Autoren sowie der katholischen Kirche selbst wird immer wieder hervorgehoben, dass soziale, politische und wirtschaftlichen Forderungen dieser Jahre auf Klassenkriterien fußten. Indigene oder ethnisch-kulturelle Forderungen, sollten erst in den 80er und 90er Jahren eine größere Bedeutung erhalten[37]. Darüber hinaus waren die ethnischen Zuschreibungen der Publikationen vorrangig an die reiche Ladinoelite gerichtet und nicht an die Ladinos *per se*. Für die Akteure von Ixim schien sich die Frage eines Widerspruchs (indigen-ladino; reich-arm) nicht zu stellen, da Indigensein mit Armut gleichgesetzt wurde, obwohl innerhalb der indigenen Bevölkerung auch zum damaligen Zeitpunkt unterschiedliche soziale Schichten existierten. Nichts desto trotz gab es latente Konflikte zwischen einigen Gruppen, die sich allerdings erst ab 1980 offen artikulieren sollten. Enrique Corral, ehemaliger katholischer Priester und Kommandant in der größten Guerillafraktion *Ejército Guerrillero de los Pobres* (EGP) äußert in folgendem Abschnitt seine Sicht über die indigenen kulturellen Gruppen in den 70er Jahren und vergleicht sie mit dem *Comité de*

---

[33] Juan León leitet heute die Organisation *Defensoría Maya*, die, wie der Name schon sagt, für die Verteidigung der Rechte der indigenen Bevölkerung eintritt.
[34] Vgl. Althoff, Andrea (1999):43f.
[35] Vgl. Interview Gregorio Chay (URNG, Maya-Quiché). 10. Oktober 1998. Guatemala-Stadt. Zeilen 167-189.
[36] Vgl. Fischer, Edward F.; McKenna Brown, R. (1996):61f.
[37] Vgl. Diócesis del Quiché (1994):107.

Unidad Campesina. Der Bauernverband CUC entwickelte sich aus kirchlichen Kreisen heraus und stellte Ende der 70er Jahre die größte indigene Bauernvertretung dar:

> „Ja .. das verband die indigenen Lehrer, die indigenen Lehrerinnen und die indigenen Priester. Das verband sie sehr. Sie identifizierten sich nicht total, gefühlsmäßig mit der Volksorganisation der Bauern, nicht wahr. Das ist das eine - nun gut und die Bestätigung ist die: Wer integrierte sich in jeder Organisation? Sie waren verschieden, wie sie sich kleideten, der Stil. Sie waren eine Elite in ihren Dörfern, diese Vereinigungen. Sie waren die Söhne der reichen Bauern, der reichen Händler oder der ausgebildeten Indigenen. Die vom CUC waren die ärmsten der Armen. Ja, das ist richtig, deshalb vermischten sie sich nicht. Diese Vereinigungen hatten zum Beispiel elektrische Gitarren und sie lebten in den Provinzhauptstädten[38]“.

Die Position der EGP, hier artikuliert von einem ihrer bekanntesten Vertreter, ist denn auch bis heute eine der wesentlichen Kritiken geblieben, die der Guerilla nahestehende Organisationen gegenüber der Mayabewegung äußert. Die Situation des Landes (Landverteilung, Analphabetismus, Ernährungslage u.v.m.) macht es aus ihrer Perspektive erforderlich, die Prioritäten auf materielle Gesichtspunkte zu legen. Die soziale Ungleichheit soll u.a. mit Hilfe einer Landreform und gerechteren Verteilungsmechanismen abgebaut werden. Ethnische Differenz ist im Diskurs der EGP ein Hindernis, welches der Revolution oder den notwendigen Reformen (je nach historischer Dynamik) entgegensteht. Alle ethnischen Gruppen sollten für die Revolution und in der Aktualität für die Reformierung des Landes gewonnen werden, womit indirekt der Vorwurf geäußert wurde, dass kulturalistische Gruppen diese Einheit spalten. Die Armut und Gewalt, der sowohl Ladinos als auch *Indígenas* ausgesetzt waren, sollte die Motivationsgrundlage für die Eingliederung in die revolutionäre Bewegung bilden, nicht die ethnische Diskriminierung. Nach der Logik der Guerilla sollten mit der Revolution und dem Klassenkampf die ethnischen Differenzen überwunden werden. Bevor sich jedoch aus den zivilgesellschaftlichen Initiativen eine revolutionäre Eigendynamik entwickelte, kam es zu einigen indigenen Zusammenschlüssen mit politischen Zielen. Deren Scheitern trug schließlich maßgeblich zum Eintritt großer Teile der Hochlandbevölkerung in die Guerilla bei.

3.3 Politische Initiativen

Die Programme der Katholischen Aktion, die ursprünglich nicht als politische sondern als soziale Maßnahmen der Kirche gegen kommunistische Einflüsse geplant waren, wirkten sich auch in politischer Hinsicht aus. Bereits 1956 wurden im Hochland über die Katholische Aktion Filialen der christdemokratischen Partei eingerichtet[39]. Die katholische Kirche selbst bezeichnet ihr Verhältnis zur christdemokratischen Partei als eine "Alianza no declarada". Diese nicht-deklarierte Allianz zwischen indigenen Katecheten und einer politischen Institution führte dazu, dass viele Katecheten in der christdemokratischen Partei eine politische Option sahen, die ihre eigenen Interessen vertrat. In diesem Sinne war sie im indigenen Hochland die einzige politische Instanz, die die Fähigkeit besaß, indigene Interessen zu kanalisieren und ihnen Ausdruck zu verleihen[40]. Mit den Wahlen von 1974, die eigentlich die christdemokratische Partei in einem Bündnis mit anderen Parteien gewonnen hätte, wenn es nicht zum Wahlbetrug gekommen wäre, wurden die Hoffnungen auf eine politische Option zur Verbesserung der gesellschaftlichen Missstände zerschlagen. Mit dem

---

[38] Vgl. Interview Enrique Corral (URNG). 16. November 1998. Guatemala-Stadt. Zeilen 491-505.

[39] Eine Folge dieser Maßnahme war die Wahl indigener Bürgermeister in den siebziger Jahren. Vgl. Weisshaar, Emmerich (2000):6. Besonders in der Provinz El Quiché hatte die Unterstützung der christdemokratischen Partei durch Mitglieder der Katholischen Aktion eine lange Tradition (vgl. Diócesis del Quiché (1994):72. Berryman, Philip (1984):15).

[40] Vgl. Diócesis del Quiché (1994): 73.

Wahlbetrug verlor die Partei ihre Basis[41], die nach anderen Wegen suchte, um die bestehende Realität zu verändern. Der ideologische Bezugsrahmen von indigenen Mitgliedern der Katholischen Aktion, der sich bis dahin allenfalls in einem reformistischen Diskurs niederschlug, radikalisierte und polarisierte sich ab diesem Zeitpunkt zunehmend.

Im politischen Kontext ist ebenfalls die Gründung des zivilen Komitees Xel-hú in Quetzaltenango zu nennen[42]. Der Name Xel-hú entspringt der indigenen Bezeichnung für Quetzaltenango, der zweitgrößten Stadt Guatemalas, in der weit über 50 Prozent der Bevölkerung indigen sind. Das Komitee wurde 1972 gegründet und versucht seit seinen Anfängen die Einheit der Mayabevölkerung zu erzielen, um politisch eine größere Durchsetzungsfähigkeit zu erreichen. Anders als etablierte Parteien wählten sie einen auf die Basis ausgerichteten Ansatz, der sich darin ausdrückte, dass die Kommunalwahlen im Mittelpunkt der politischen Aktivitäten stehen. 1976 schaffte es das Komitee erstmals tatsächlich politischen Einfluss zu gewinnen. In dem nahe an Quetzaltenango gelegenen Ort San Juan Ostuncalco gewann ihr Kandidat und konnte den indigenen Bürgermeister bestimmen[43].

Im Zuge der bereits erwähnten *Coordinadora de Organizaciones Indígenas* mit ihren *Seminarios Indígenas* gründete sich 1974 die erste politisch-indigene Gruppe *Patinamit*. Sie wurde von dem Lehrer Fernando Tezahuic Tohón aus Tecpán (Provinz Chimaltenango) ins Leben gerufen. Tezahuic´s Ziel war es, über die Gruppe einen Sitz im Kongress zu erlangen. Tatsächlich wurde er im gleichen Jahr von der revolutionären Partei (PR) als Kandidat aufgestellt und gewählt. Ein weiterer indigener Kandidat der Christdemokraten, Pedro Verona Cúmez aus Comalapa, gewann ebenfalls die Wahl. Ricardo Falla betont, dass sie zwar nicht die ersten gewählten, indigenen Abgeordneten stellten, aber die ersten indigenen Abgeordneten, die sich auf dieser einflussreichen politischen Ebene offen zu ihrer ethnischen Zugehörigkeit bekannten[44]. Veränderungen bzw. Auswirkungen im politisch-sozialen System im Sinne von mehr kulturellen Rechten erwirkten die beiden Abgeordneten nicht. Einer der Gründe waren Streitigkeiten, die zwischen den beiden im Jahr 1976 ausbrachen und schließlich jedes politisch motivierte Engagement blockierten. Das mag dazu geführt haben, dass sich im November 1976 aus Mitgliedern von *Patinamit* und der Ixim-Bewegung, die weiter unten beschrieben wird, ein indigenes Komitee bildete, das bei den Wahlen im Jahr 1978 mit einer indigenen Partei kandidieren wollte. Sie nannten die Partei *Partido Indígena de Guatemala.* Die Förderung indigener Identität war Teil des Parteiprogramms. Als autonome Subjekte, die frei über ihre eigene Geschichte und ihr Schicksal entscheiden, wollten sie politikbestimmend tätig sein. Schon bald nach dem Bekanntwerden wurden Stimmen in der Presse laut, die die Partei des Rassismus beschuldigten und der Zerstörung jeglicher nationaler Einheit. Aufgrund der Kritik änderte man den Namen der Partei um in *Frente de Integración Nacional* (FIN). Als die Wahlen 1978 näherrückten, sah man von der Aufstellung einer eigenen Partei ab. Man schloss sich zunächst den Christdemokraten und dann der revolutionären Partei an. Schon kurz nach den Wahlen stellte sich heraus, dass die Unterstützung des *Partido Revolucionario* ein großer Fehler war, denn die vor der Wahl gegebenen Versprechen gegenüber der indigenen Bevölkerung entsprachen lediglich einer Wahltaktik. General Romeo Lucas García, Kandidat des *Partido Revolucionario,* leitete als

[41] Vgl. Fernández Fernández, José Manuel (1988):232.

[42] Seit 1996 stellt das Komitee den Bürgermeister von Quetzaltenango. Ricardo Quemey der seit 1996 Bürgermeister von Quetzaltenango ist, kandidierte zunächst als Präsidentschaftskandidat für die neu gegründete Partei CASA im November 2003. CASA ist eine Splitterpartei der ANN (*Alianza Nueva Nación*), die bereits bei den letzten Wahlen 1999 antrat und einen Zusammenschluss aus ehemaligen Guerillafraktionen, Volks- und Mayaorganisationen bildet. Er zog seine Kandidatur jedoch kurz vor den Wahlen wieder zurück.

[43] Vgl. Ebel, Roland H. (1988):177f.

[44] Falla, Ricardo (1978a):447 zitiert in Fischer, Edward E. (1996):62.

Präsident die Zeit der extremen Repression gegen zivilgesellschaftliche Gruppen ein. Politisch motivierte Morde und Massaker sollten gegen Ende der 70er Jahre zum Tagesgeschehen werden und mit dem sich 1982 an die Macht geputschten evangelikalen Präsidenten General Efraín Ríos Montt ihren Höhepunkt erreichen.

3.4 Bauerninitiativen: *Ligas Campesinas, Comité de Unidad Campesina*

Anfang der 70er Jahre entstanden auch die ersten *ligas campesinas* und Kooperativen. Die *ligas campesinas* bildeten ähnlich wie die Kooperativen keine politische Parteien sondern Zusammenschlüsse von Landarbeitern. Die Kooperativen, die laut Susan Jonas oftmals von der Katholischen Aktion gegründet wurden, entwickelten sich zu einem äußerst erfolgreichen Instrument, um die indigenen Landarbeiter zu organisieren. In den Jahren 1967 bis 1976 stiegen die Mitgliederzahlen von 27.000 auf 132.000[45]. Auch Nichtregierungsorganisationen wie IDESAC (*Instituto de Desarrollo Económico y Social de Centroamérica*)[46] waren an der Entstehung der *Ligas Campesinas* und der Kooperativen beteiligt[47]. Während die Bindungen an die katholische Kirche zunächst sehr stark waren, gelang es aber im Laufe der Zeit, eine größere Autonomie zu gewährleisten. Eine weitest gehende Unabhängigkeit und Autonomie von der Kirche hatten die Kooperativengründer von Anfang an zu einem ihrer wichtigsten Anliegen erklärt.

1978 trat das *Comité de Unidad Campesina* an die Öffentlichkeit[48]. Das CUC, obwohl eine ethnienübergreifende Bewegung, vereinigte in seinen Reihen vorrangig die indigene Hochlandbevölkerung und weitete sich nach seiner offiziellen Gründung zur größten Landarbeiterbewegung aus, indem es unter anderem 1980 einen Streik organisierte, der während seines Höhepunktes die Einbindung von 80.000 Landarbeitern erreichte[49]. Aber bereits zuvor liest sich die Geschichte des CUC wie eine Erfolgsstory, da sie sich bereits kurz nach ihrer Gründung rasch zu einer sozialen Bewegung ausweitete, und fast alle bereits existierenden Gruppen (Kooperativen, *Ligas Campesinas* u.a.) in sich vereinigte.

Ausschlaggebend für diesen Erfolg war auch ein Modernisierungsschub, der sich speziell in den indigenen Hochlandgemeinden bemerkbar machte. Dieser führte zunächst dazu, dass die indigene Bevölkerung aufgrund neuer Anbaumethoden und eines sich ausweitenden, überregionalen Handels stärker in nationale Strukturen eingebunden wurde. Der Konstitution einer überregionalen Organisation kam auch zugute, dass die genannten Projekte wie Kooperativen und *Ligas Campesinas* bis Mitte der 70er Jahre bereits große Bevölkerungsteile organisiert hatten, sich aber ab diesem Zeitpunkt eine verheerende wirtschaftliche und politische Krise abzeichnete[50]. Es waren in erster Linie die Verlierer und Protagonisten der bis dahin entstandenen zivilgesellschaftlichen Initiativen, die den Bauernverband CUC aufbauten und in dieser Organisation neue Ausdrucksformen verwirklicht sahen, die ihnen auf anderen gesellschaftlichen Ebenen versagt geblieben waren. Der bereits genannte Wahlbetrug von

---

[45] Vgl. Jonas, Susan (1991):126.
[46] IDESAC wurde Anfang der 60er Jahre von der christdemokratischen Partei gegründet. Es diente zunächst als ein Fortbildungsinstitut, obwohl es später mehr Autonomie gewann. Vgl. Berryman, Philip (1984):15.
[47] Vgl. ODHA (1997):85.
[48] Über die Geschichte dieser Organisation, vgl. Althoff, Andrea (1999).
[49] Dies hatte die vollständige Stillegung der Ernteeinfuhr und angrenzender Industriezweige in den Monaten Februar und März 1980 zur Folge (vgl. Althoff, Andrea (1999):52).
[50] Bis Mitte der 70er Jahre war die sogenannte "Grüne Revolution" in den indigenen Hochlandgemeinden für den wirtschaftlichen Aufschwung mit verantwortlich. Der Ausdruck bezeichnet die Nutzung von chemischen Düngemitteln, die von Entwicklungshilfeprojekten und Kooperativen eingeführt worden waren, und die Erträge der Bauern zunächst sprunghaft ansteigen ließ.

1974 trug somit indirekt zum Erfolg des CUC bei. Besonders in den Anfängen rekrutierte er sich größtenteils aus Katecheten, die nach radikaleren politischen Ausdrucksformen suchten.

Die Landarbeitervereinigung sah es als eine ihrer Prioritäten an, eine nationale ethnienübergreifende Vereinigung von Landarbeitern zu mobilisieren und zu organisieren. Das Gründungspostulat unterstreicht den ethnienübergreifenden Anspruch der Landarbeitervereinigung, der später die Kritik von anderen, ethnisch ausgerichteten Gruppen hervorrufen sollte:

> "Wir sahen die Notwendigkeit einer umfassenden Vereinigung mit Tausenden und Abertausenden von Mitgliedern. Wir brauchten eine Organisation der *Cuadrilleros*, *Voluntarios*, *Rancheros*, der kleinen Pächter, Handwerker und Händler, der *Indios* und Ladinos, von Männern und Frauen: Allen Unterdrückten und Ausgebeuteten vom Lande, Hand in Hand mit den Arbeitern, dem ganzen Volk von Guatemala, vereint im Kampf für die Beendigung der Ungerechtigkeit und für den Aufbau einer besseren Gesellschaft"[51].

Erklärtes Ziel war darüber hinaus der Zusammenschluss von allen bereits existierenden Initiativen, die man im CUC vereinigen wollte. Ausschlaggebend war also nicht nur, in Anlehnung an marxistische Maxime die Stellung im Produktionsprozess sondern auch die Eingliederung von Personen, die bereits in anderen Formen sozial mobilisiert waren. Juan León Álvarado, der heute die *Defensoría Maya*, eine der größten nationalen Indigenenorganisationen leitet und in den 70er Jahren (bis in die 90er Jahre) im CUC aktiv war, beschreibt aus seiner Sicht die damaligen Zielsetzungen:

> "Aber was am Ende zählte, was wir versuchten zu verfolgen, war, dass alle diese Leute, die Sport machten, in der Kultur tätig waren, im Wirtschaftlich-Sozialen, in der Kooperativenbewegung, in bäuerlichen Themen; die Klarheit gewinnen mussten, dass in irgendeinem Moment alle die gleiche Ideologie von der Transformation der Gesellschaft und den wirtschaftlichen und kulturellen Aspekten haben mussten wie wir"[52].

Das vom Komitee verfolgte Ziel, *Indígenas* und Ladinos zu vereinigen, sah sich aber zunächst mit der vorherrschenden ethnischen Vielfalt und sozialen Struktur in den guatemaltekischen Hochlandgemeinden konfrontiert. Das CUC konnte sich in der Anfangsphase nur in Dörfern mit einem hohen Grad an ideologischer und sozialer Homogenität konstituieren, wie z.B. in Santa Cruz del Quiché und einigen umliegenden Dörfern wie La Estancia[53]. Diese Homogenität fand ihren Ausdruck in einer dörflichen Struktur, in der die *Cofradías* einen Großteil ihres Prestiges eingebüßt hatten und die Katholische Aktion mit ihren entwicklungspolitischen und befreiungstheologischen Bestrebungen dominierte.

Viele der an der Gründung beteiligten Personen waren, wie bereits geschildert, in der Katholischen Aktion und in anderen Initiativen, der Kooperativenbewegung, den *Ligas Campesinas*, dem *Movimiento Ixim* und den *Asociaciones Indígenas* tätig. Dies gilt beispielsweise für die bereits zitierten, indigenen Aktivisten Emeterio Toj, Vicente Medrano Rojas, Juan León Álvarado, Gregorio Chay und Pablo Ignacio Ceto. Wesentlichen Einfluss auf die Gründung der Landarbeitervereinigung hatte zudem eine Gruppe von Jesuiten, die in der Hauptstadt ein pastorales Sozialforschungszentrum (CIAS – *Centro de Investigación y Acción social*) errichtet hatten, das Seminare und Kurse für die indigene Landbevölkerung

---

[51] *Comité de Unidad Campesina*; Menchú, Rigoberta (1996):72f.
[52] Interview Juan León Alvarado (Defensoría Maya, Maya-Quiché). 8. November 1998. Guatemala-Stadt. Zeilen 135-139.
[53] Vgl. Fernández Fernández, José Manuel (1993):88.

anbot[54]. Diese ausländischen Priester, ausgebildet nach neuen kirchlichen Standards, beeinflusst vom II Vatikanischen Konzil und sensibilisiert durch den Kontakt mit der armen Hochlandbevölkerung, versuchten die Lebens- und Arbeitsbedingungen der indigenen Landbevölkerung nachhaltig zu verändern. Die Gründung einer ethnienübergreifenden Landarbeitervereinigung erschien ihnen ideal, um dieses Ziel zu erreichen. Der Katholischen Aktion kam in diesem Prozess ein Synergieeffekt zu, nicht nur weil einige Priester aus diesem progressiven Flügel den kirchlich-ländlichen Gruppen vorstanden, sondern weil die Laienbewegung die Katecheten mit intellektuellem Kapital ausstattete, wie z.B. Unterricht in effektiverer Landarbeit, neue Produktionsbedingungen, Alphabetisierungskurse sowie eine Bibellektüre, die eine befreiungstheologische Terminologie nutzte[55]. Darüber hinaus schufen die Jesuiten mit ihrem sozialen Netzwerk und ihrer Infrastruktur günstige Bedingungen für einen überregionalen und somit auch ethnienübergreifenden Austausch, denn die im CIAS tätigen Jesuiten konnten mit ihren Kursen ein informelles Kommunikationsnetz innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche bilden.

3.5 Zusammenfassung 50er Jahre bis 1978:

- Für den genannten Zeitraum (50er bis 70er Jahre) lässt sich festhalten, dass die indigene Bevölkerung sich zwar in zunehmend autonomeren Formen organisierte (Landarbeitervereinigungen wie den *Ligas Campesinas*, Kooperativen), die Motivation für die Organisation leitete sich aber nicht aus ethnischen Grundsätzen ab. Es gab in diesem Sinne keinen "indigenen Akteur" mit einer "ethnischen Identität". Ihr Ziel war nicht "die soziale Organisation ethnischer Differenz"[56]; Ethnizität bildete nach meiner Einschätzung keinen Faktor, der eine Mobilisierung der indigenen Bevölkerung auslöste.
- Es gibt unterschiedlich Einschätzungen und Bewertungen, inwieweit die indigene Bevölkerung als kollektiver Akteur auftat und eine eigenständige soziale Bewegung bildete[57]. Ich gehe davon aus, dass es zwar einen Zusammenschluss von indigenen Akteuren in Initiativen, wie beispielsweise im *Comité de Unidad Campesina* und später in der Guerilla gab. Als jedoch der Zeitpunkt erreicht war, an dem es zu einer wachsenden Autonomie und Integration indigener Akteure und indigener Forderungen kam, wurden die existierenden Organisationen infolge der Repression von der Guerilla absorbiert, die keine ethnischen Zielsetzungen und Interessen vertrat. Die zuvor existierenden, indigenen Gruppen, die mehr oder weniger in Eigenregie von indigenen Akteuren geführt worden waren, gaben mit ihrem Anschluss an die Guerilla auch die zuvor gewonnenen Formen autonomer indigener Selbstorganisation auf. Diese Dynamik verstärkte sich infolge der Strukturen innerhalb der Guerilla, die hauptsächlich von einer männlichen Ladinoelite geführt wurde. Hinzu kommt, dass die organisatorischen Strukturen der militärisch hierarchischen Logik der Befehlsgewalt folgten. Diese machten es indigenen Akteuren

[54] Bekannt wurde das Zentrum durch den Namen "Die Jesuiten aus der Zone fünf" (*Los Jesuitas de la Zona 5*). Im Zentrum lebten und arbeiteten Priester, die über ihre theologische Ausbildung hinaus ein Studium der Anthropologie oder Soziologie absolviert hatten. Unter ihnen waren Ricardo Falla, Carlos Cabarrús, Juan Hernández, Fernando Hoyos, Enrique Corral und Juan Hernández.

[55] Viele der kirchlichen Initiativen wurden mit Geldern aus den USA im Rahmen der Allianz für den Fortschritt, finanziert. Dies gilt insbesondere für die bereits erwähnten Kooperativenprogramme, landwirtschaftliche Projekte, Erziehungs- und Gesundheitsprogramme und die Gründung von Bauernligen (vgl. Calder, Bruce Johnson (1970).

[56] Vgl. Barth, Frederik (1996):12.

[57] Meist wird Arturo Arias, einer der ersten Wissenschaftler, der über den Zeitraum der 70er und 80er Jahre berichtet, in diesem Zusammenhang zitiert. Für ihn besteht für die Existenz eines autonomen, indigenen Akteurs und einer eigenständigen, indigenen, sozialen Bewegung kein Zweifel, auch wenn sich diese in einer späteren Phase einem revolutionären Projekt anschließen sollte (vgl. Arias, Arturo (1984).

aus unteren Rängen so gut wie unmöglich, Veränderungen zu erzielen und kulturalistische Positionen einzubringen.

- Die 70er Jahre lassen bereits unterschiedliche, ideologische Positionen erkennen, die sich mit "kulturalistisch versus klassenorientiert" zusammenfassen lassen. Es sind diese beiden Positionen, die sich später in der Volksbewegung auf der einen Seite und der Mayabewegung auf der anderen Seite verfestigen. Die ersten indigenen Aktivisten waren Katecheten, die sich in kirchlichen Gruppen engagierten und stark vom historisch-materialistischen Diskurs dieser Zeit (Dependenztheorie) und einem befreiungstheologischen Denken geprägt waren. Dies äußerte sich weniger in der Kenntnis der Inhalte einer marxistischen Doktrin, als vielmehr in einer dualistischen Haltung, welche die Welt in arm und reich, Ausgebeutete und Ausbeuter, Tagelöhner und Plantagenbesitzer einteilte. Eine Interpretation der sozialen Realität mit Hilfe einer ethnisch-kulturalistischen Perspektive war außer in den Zirkeln einer kleinen, bürgerlich akademischen Elite nicht vorhanden. Zwar gab es darüber hinaus Initiativen, die sich mit der Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung in einer ethnischen Terminologie beschäftigten, diese wurden jedoch von den zahlenmäßig weitaus stärker vorhandenen Katechetengruppen, die unter dem Einfluss der Befreiungstheologie standen, verdrängt. Die kirchlichen Akteure sprachen nicht selten mit Geringschätzung und Abneigung von diesen kulturalistisch-ethnisch orientierten Initiativen, was in den Aussagen von Enrique Corral zum Ausdruck kommt, wenn er sie als "folkloristisch" und als Dorfeliten bezeichnet. Letztlich verbindet er damit auch eine Legitimierung der eigenen Ziele und Mitgliederstrukturen, wenn er davon spricht, dass im CUC die ärmsten der Armen versammelt waren.
- Die Basisbewegung Katholische Aktion der katholischen Kirche, die den Einfluss der Kirche unter den Laien stärken wollte, hat die o.g. Positionen entscheidend mitgeprägt. Ihr erklärtes Ziel war die Wiedereingliederung weiter Teile der indigenen Hochlandbevölkerung in die Kirche und in diesem Zusammenhang auch die Unterbindung aller Praktiken, die als Hexerei, Zauberei und Magie galten. Auch rituelle Tänze, Musik (speziell die Marimba) sowie traditionelle medizinische Praktiken, wurden angegriffen, weil man davon ausging, dass der Katholizismus von diesen Praktiken gereinigt werden müsste, um einen Modernisierungsprozess und den Fortschritt in die Gemeinden tragen zu können. Die indigene Kultur und die traditionelle Mayaspiritualität wurden in diesem Kontext gleichgesetzt mit Rückschritt und fatalistischen Zügen, die es galt zum Verschwinden zu bringen.

Der religiöse Faktor:

- Religion (Mayaspiritualität) und Ethnizität tauchen in den Diskursen der zivilgesellschaftlichen Initiativen (katholische Kirche, Kooperativen, *Ligas Campesinas*) nicht als mobilisierende Faktoren auf. Der soziale Zusammenhalt verläuft nicht mit Hilfe symbolischer Identitäts-Marker. Mobilisierende Faktoren und Auslöser für gesellschaftliches Engagement sind vielmehr Inhalte wie die Verteilungsproblematik von Land, Arbeitsbedingungen, allgemein soziale Ungleichheit und ab 1976 die Lösung der infrastrukturellen Probleme (Häuserbau u.v.m.). Ideologische Mechanismen, wie das Gleichheitspostulat der Befreiungstheologie und revolutionärer Gruppen verläuft zudem genau entgegengesetzt der Idee von kultureller Differenz. Aus dieser Perspektive werden antagonistische Haltungen schließlich auch in sozialer Form wirksam und erklären die sich abzeichnenden Lager von Volks- und Mayabewegung. In einer gleichsam schleichenden Dynamik werden indigene Akteure, die sich unter den Vorzeichen von kultureller Differenz organisieren, nach und nach aus den kirchlichen und revolutionären Gruppen gedrängt.

- Progressive Kreise der katholischen Kirche, die für die Organisierung des Hochlands und der indigenen Bevölkerung verantwortlich sind, treten nicht als religiöse Akteure sondern als politische Akteure auf. Die soziale Organisation der indigene Bevölkerung verläuft entlang der Zugehörigkeit zum "progressiven Katholizismus".

4. Der indigene Akteur und das revolutionäre Projekt: 1978 bis 1986

Der von den kirchlichen Akteuren geschaffene, neue Interpretationsrahmen ergänzte sich Ende der 70er Jahre zunehmend mit dem Diskurs der Guerilla. Viele Akteure sind dem gleichen sozialen Umfeld zuzuordnen, da einige katholische Priester wichtige Funktionen in der EGP einnahmen und eine große Zahl katholischer Laien in die EGP eintrat. In ideologischer Hinsicht basierte das sozio-ökonomische Erklärungsmuster der Befreiungstheologie auf marxistischen Ansätzen (Dependenztheorie). Außerdem schuf das dichotome Weltbild der Befreiungstheologie und des Marxismus zu diesem Zeitpunkt für die indigene Hochlandbevölkerung eine Vielzahl an Identifikationsmöglichkeiten, da die Verbindung von sozialer Klasse und ethnischer Zugehörigkeit sich in der Wahrnehmung automatisch vollziehen konnte. Die Annahme und Akzeptanz des Diskurses von breiten Schichten der indigenen Bevölkerung bis zur handlungsgenerierenden Wirkung (Streik im Januar 1980) hatte mehrere Ursachen: Lebens- und Alltagserfahrungen der Mitglieder standen in keinem Gegensatz zum dichotomen Weltbild der befreiungstheologischen Akteure (arm-reich; indigen-ladino), d.h. Klassen- und Ethniengegensätze bildeten eine Einheit, weil Ausbeutung und Diskriminierung Teil der sozialen Realität waren. Das Bild der Indigenen als sozial benachteiligter Klasse entsprach objektiven gesellschaftlichen Tatbeständen. Bis heute sind die Mayas aufgrund der ethnischen Zugehörigkeit gesellschaftlicher Stigmatisierung, Diskriminierung und wirtschaftlicher Benachteiligung unterworfen. Der Diskurs konnte auf Teile der kollektiven Identität zurückgreifen, da die gesellschaftliche Struktur und die Geschichte Differenz in Form von ausgebeuteten und diskriminierten Gruppen mit “verobjektivierten” ethnischen Merkmalen bereits geschaffen hatte.

Die zunehmende Repression, die gegen Ende der 70er Jahre einsetzte, sowie die damit in Zusammenhang stehende, erstarkende Guerillabewegung führten dazu, dass sich immer mehr, vor allem junge Männer, der Guerilla anschlossen. Meist waren diese jungen Männer zuvor in anderen Gruppierungen aktiv. Dieses Verhältnis von Gewalt, Gegengewalt und der Entscheidung für den Eintritt in die Guerilla, wird von einem ehemaligen Kooperativenmitglied und Kämpfer der EGP in folgendem Zitat anschaulich beschrieben:

> “Man kann sagen, dass ich ab 1978 schon ein bisschen direkter an Kampfaktionen der Bauern teilnahm; in diesen Jahren entstand nämlich das “Komitee für Bauerneinheit”, das CUC. ... Zu dieser Zeit verstärkten sich die Bauernkämpfe beträchtlich. ... Während all dieser Demonstrationen und Besetzungen von Fincas gab es auch Unterdrückung, Entführungen, Folterungen. Es verschwanden Menschen, und etwa 1980 erreichte die Verfolgung mein eigenes Dorf Comalapa. Ich erinnere mich an die Entführung von Jeremias Jumes und anderen progressiven Menschen. Sie arbeiteten in Kooperativen, Vereinigungen zur Förderung der Bildung oder als Lehrer auf dem Lande. Ich arbeitete als Sekretär in einer Landkooperative in Comalapa, damals war ich so etwa 17, 18 Jahre alt. Im Oktober 1980 begann das Heer, Leiter des CUC, von Kooperativen, von religiösen Vereinigungen und von Jugendgruppen zu suchen. ... Ein anderer Freund kam zu mir und sagte mir: “Pass mal auf, jetzt geht es zur Sache. Du weißt, es gibt Armut, Ausbeutung, Diskriminierung, Unterdrückung, alles das, was wir auf unseren Zusammenkünften und in den Lehrgängen kennengelernt haben. Jetzt musst Du Dich entscheiden: Entweder du gehst zum Kampf oder du bleibst hier im Dorf. Wenn Du im Dorf bleibst, musst du dir klar machen, dass man dich höchstwahrscheinlich verschwinden lässt. Aber wenn du kämpfen willst, suchen wir dir einen Ort, wo du in etwa sicher bist. Das war ein entscheidender Augenblick[58]”.

[58] Interview mit Juan León Tuyuc Velásquez und Antonio Ixmata, Guatemala Stadt, Sommer 1997 im Amnesty Internation Rundbrief: Central America Special Action (CASA), Oktober 1997.

Die zunehmende Repression ließ zahlreiche neue Gruppen entstehen, die gegen Massaker und Menschenrechtsverletzungen protestierten. Starke Bezüge zu kirchlichen Institutionen blieben ein wesentliches Merkmal dieser neu entstandenen Initiativen, wie beispielsweise das ökumenisch ausgerichtete Komitee für Gerechtigkeit und Frieden (*Comité para la Justicia y la Paz*) beweist. Viele andere wurden aufgrund der staatlichen und militärischen Repression von der Guerilla absorbiert, andere verwandelten sich, wie beispielsweise das *Comité de Unidad Campesina* in einen zivilen Arm der erstarkenden Guerillabewegung[59].

Fernando Hoyos, Enrique Corral und andere katholische Priester begannen sich aktiv als Guerilleros im Befreiungskampf zu engagieren. Die Priester schlossen sich fast ausschließlich der EGP, dem Guerillaheer der Armen, der größten von vier Guerillafraktionen an[60]. Dieser Rückzug einiger Priester und ehemaliger Protagonisten der Kirche in die Guerilla boten häufig Anlass zu Kritik. Sie bot dem Militär eine Legitimation, die an Priestern und Katecheten begangenen politischen Morde zu rechtfertigen und eine Kampagne gegen die katholische Kirche als Institution zu starten, indem sie pauschal mit sogenannten subversiven Kräften gleichgesetzt wurde.

Kritik kam später auch aus den eigenen Reihen, zum einen, weil autoritäre und rassistische Führungsstrukturen nur wenigen Indigenen die Möglichkeit bot, innerhalb der Guerilla Verantwortung zu übernehmen. Es waren ebenso ideologische Faktoren im Diskurs der EGP, welche Kritik hervorriefen. Insbesondere die Allianz von Ladinos und *Indígenas* wurde als hegemonialer Anspruch, in dem sich diskriminierende Strukturen widerspiegelten, verstanden:

> "Die EGP nahm die grundlegenden Gesichtspunkte der Befreiungstheologie an und schloss Institutionen der kritischen Reflexion wie das Komitee für Gerechtigkeit und Frieden mit ein oder förderte Gesuche wie das des Revolutionären Komitees Vicente Menchú. Aber warum hatten sie nicht die gleiche Offenheit gegenüber der indigenen Bewegung? Oder, wie ein Studiendokument der Gruppe MAYAS dokumentiert, warum vereinigt man Marx mit Christus, aber nicht mit Tojil? Kann es sein, dass die Hegemonie ihr erstes Ziel war? Man hatte sie schon zwischen den Christen und den Bauern erreicht; das rief später Kritik hervor und Nichtübereinstimmung und dann den späteren Ausstieg einer bedeutenden Gruppe. Diejenigen, die darauf bestanden, die indigenen Forderungen miteinzubeziehen und den internen Kolonialismus zu bekämpfen, wurden beschuldigt, als *Culturalistas* und als Unterstützer einer divisionistischen Linie. Nach den Ideologen des Klassenkampfes würde mit dem Triumph der Revolution die ethnische Frage gelöst. Für propagandistische Ziele nutzte die Guerilla typische indigene Elemente, vor allem im Ausland. Sie beantragte Hilfe im Namen der indigenen Bevölkerung oder Gruppen, aber kanalisierte die Fonds für ihre Strukturen. Diese Instrumentalisierung entfremdete viele indigene Führer vom CUC[61].

Die Landarbeitervereinigung CUC entwickelte sich Ende der 70er Jahre zusehends in den politischen Arm der EGP und in diesem Kontext zu einer öffentlich agierenden Massenorganisation. Diese Verbindungen zwischen einer Volksorganisation und einer bewaffneten Guerillaeinheit werden bis heute wenig thematisiert[62], weil man bis vor wenigen Jahren darum bemüht war, jegliche Verbindung zur Guerilla zu dementieren, um die

---

[59] Vgl. Harnecker, Marta (1985):203-216.

[60] Die weiteren Truppen FAR (*Fuerzas Armadas Rebeldes)* und PGT (*Partido Guatemalteco del Trabajo*) teilten den auf einen historischen Materialismus ausgerichteten Diskurs der EGP. 1982 schlossen sich die vier Guerillatruppen zur URNG zusammen. Nur die ORPA scherte aus dieser Interpretation aus, da diese, beeinflusst von den Thesen Guzmán-Böcklers eine kulturalistisch ausgerichtete Interpretation der sozialen Verhältnisse bevorzugten. Gegenüber kulturalistischen Gruppen war besonders die EGP aber auch die FAR und PGT sehr kritisch eingestellt.

[61] ODHA (1997):85.

[62] Fijáte. Nr. 289. S.5.

Mitglieder keiner Gefahr auszusetzen. Umso erstaunlicher erscheint deshalb, mit welcher Offenheit der Kommandant Rolando Morán bereits in 1981 geführten Interviews den CUC als zivile Organisation der Guerilla bezeichnet und somit in den Hochzeiten der militärischen Kampfhandlungen die indigenen Mitglieder der Bauernorganisation den Militärs schutzlos auslieferte[63]. Der bereits genannte autoritäre und hierarchische Führungsstil der EGP und die Instrumentalisierung der indigenen Bevölkerung für militärische Strategien führte zu einem späteren Zeitpunkt zum Austritt einer bedeutenden Gruppe indigener Persönlichkeiten. Wesentlicher Kritikpunkt von Seiten der Mayabewegung gegenüber der EGP ist bis heute, dass die indigene Bevölkerung als "Kanonenfutter" und "Fußvolk" missbraucht wurde und ein "indigener Anstrich" dafür sorgte, im Ausland Unterstützung für den bewaffneten Kampf zu organisieren. Die Auseinandersetzungen zwischen Mayabewegung und Volksbewegung haben ihre Anfänge deshalb zu einem Großteil in der Geschichte der Befreiungsbewegung und den Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen. Die historischen Ereignisse haben somit diejenigen, die im CUC und in der EGP geblieben sind, in ihrer Wahrnehmung von der Vorrangigkeit des eigenen Diskurses bestärkt (Klassen- vor Ethniendiskurs), da sie aufgrund ihrer ideologischen Vorstellungen und nicht aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit verfolgt wurden[64]. Bestärkt wurden jedoch auch diejenigen, die versuchten in den 70er und 80er Jahren indigene Forderungen in die Guerilla und der Öffentlichkeit einzubringen und im Zuge der wachsenden Gewalt immer stärker mit diskriminierenden Strukturen innerhalb der Guerilla und der Ausgrenzung ihres eigenes Diskurses konfrontiert waren. Die ideologischen Differenzen sind in diesem Sinne nicht nur eine Folge des Zeitgeistes, d.h. einer durch das II. Vatikanische Konzil ausgelösten befreiungstheologischen Konjunktur. Das beweist auch das im Jahr 1981 gegründete *Movimiento Revolucionario del Pueblo Ixím* (MRP-Ixím). Es handelte sich um einen von Indigenen gestarteten Versuch, eine indigen geführte Guerillafront zu gründen. Der Versuch scheiterte in tragischer Weise, ist aber für die heutige Situation relevant, weil eine Reihe von indigenen Guerilleros, die der Gruppe nahe standen, sich zu einem späteren Zeitpunkt in der Mayabewegung engagierten. Diane Nelson zitiert ein ehemaliges Mitglied, das mit äußerst harten Worten die Guerilla und ihre Maßnahmen gegen diese Bewegung kritisiert:

> "The end of MIR is very painful to remember. It seems that the leadership of the guerrillas could not stand indigenous leadership, the ladinos would no accept it. They wanted a committee of campesinos, not a revolutionary movement. That is why they eliminated the MIR. The guerrilla wiped them out, because they thought they were divisive, revisionists"[65].

Im Bericht der Wahrheitskommission der Vereinten Nationen (*Comisión de Esclarecimiento Histórico*) wird der Fall des MRP-Ixím ebenfalls behandelt. Dort werden zwei Versionen dargestellt. Die bereits zitierte Version wird von Mario Roberto Morales, einem Ladino und ehemaligen Guerillakämpfer bestätigt. Konkret beschuldigt Morales den Guerilladachverband URNG im Jahr 1983 32 Mitglieder von MRP-Ixím exekutiert und weitere 20 gefoltert zu haben[66]. Der ORPA wird der Tod von drei MRP-Ixím Kämpfern vorgeworfen. Ein Kommandant der URNG behauptet demgegenüber, dass die ehemaligen Kämpfer in der Stadt

---

[63] Marta Harnecker veröffentlichte diese im März und April 1981 geführten Interviews 1985 in Nicaragua (vgl. Harnecker, Marta (1985):203-216). Betroffen von den Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen waren in erster Linie die indigenen Hochlandbewohner, die sich ab 1979 in großer Zahl im CUC organisiert hatten.

[64] Die Volksbewegung war in der Vergangenheit viel häufiger Zielscheibe von Angriffen.

[65] Nelson, Diane M. (1999):150. Nelson gebraucht den Namen *Revolutionary Indigenous Movement*, es muss sich aber um die gleiche Gruppe handeln, da das *Movimiento Revolucionario del Pueblo Ixím* den einzigen Versuch darstellt, eine Guerillafront unter rein indigener Führung zu gründen.

[66] Morales wird zitiert mit seinem Buch "Señores bajo los árboles" und zwei Zeitungsartikeln. Es wird darauf hingewiesen, dass seine Darstellung nicht anhand von anderen Quellen bestätigt werden konnte (vgl. CEH (1999):472f (Kapitel 2, Teil 2).

getötet wurden oder in die Hände der Militärs fielen. Die Aufstandsbewegung trägt nach dieser Version keine Schuld am Tod der eigenen Guerillakämpfer. Die Tötung oder vermeintliche Tötung der indigenen Guerillakämpfer – vielleicht wird man den tatsächlichen Hergang der Ereignisse nie erfahren – macht deutlich, wie sehr ideologische Positionen im Kontext von blutigen Konflikten zu einer Waffe werden und Handlungen hervorbringen. Die Interpretation der gesellschaftlichen Realität wird von anderen, die diesen Standpunkt nicht teilen, in ein Urteil verwandelt, das dramatische Konsequenzen nach sich zieht. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen wird verständlich, warum nach dem Bürgerkrieg von einigen ehemaligen indigenen Guerilleros der Versuch unternommen wird, neue ethnische Organisationen zu gründen und auf Bündnisse mit Gruppierungen, die sowohl der Guerilla als auch der katholischen Kirche nahe stehen, verzichten. Dabei ist nebensächlich, ob die indigenen Kämpfer tatsächlich umgebracht wurden. Von Bedeutung ist vielmehr, dass es kaum indigene Protagonisten in der Guerilla gab und die Berichte über die Exekutionen an indigenen Kämpfern die Marginalisierung dokumentiert und bestätigt.

Die EGP versucht trotzdem, nach außen das Bild von der indigenen Guerilla zu verkörpern. Konfrontiert mit dem "Bürgerkrieg", der massiven Inkorporation der indigenen Bevölkerung in die eigenen Reihen und mit der Revolution vor Augen, publizierte die EGP 1981 zum ersten Mal eine ethnisch-nationale Deklaration. Entworfen von Mario Payeras (*Comandante Benedicto*) und veröffentlicht im *Compañero* Nr. 5 von 1981, der internationalen Publikation der EGP, versuchte sie, das Problem der Revolution in ein ethnisches Vokabular zu fassen. Die heutige Stellung der indigenen Bevölkerung, so heißt es, ist das Ergebnis eines ethnisch-nationalen Widerspruchs und einer doppelten Ausbeutung. Den Terminus des ethnisch-nationalen Widerspruchs definiert Payeras wie folgt: Die Unterdrückung ist dualer, d.h. wirtschaftlicher und rassistischer Natur. Sie manifestiert sich anhand des Widerspruchs, dass Indigene zwar guatemaltekische Staatsbürger sind, aber durch ihre ethnische Pluralität und aufgrund der Unterdrückung im guatemaltekischen Staat kein eigenes Territorium und keinen eigenen Autonomiestatus besitzen. Die mehrheitlich indigene guatemaltekische Bevölkerung wird aufgrund ihrer Integration in die gesellschaftliche Arbeitsstruktur in Form des halbproletarisierten Bauerntums oder mittels ihrer Position als Lohnarbeiter ausgebeutet. Diese Form der Einbindung in die nationale Struktur wird determiniert von einer wirtschaftlich und kulturell dominanten Elite, die am kapitalistischen Agrarexportsystem orientiert ist. Letztlich wird auch der Rassismus als ein wirtschaftliches Phänomen angesehen, da er von der dominanten Elite des landwirtschaftlichen Sektors für ihre wirtschaftlichen Ziele genutzt wird. Ethnische Inhalte enthält die Erklärung daher nur insofern, als das die Indigenen als ökonomische, aber nicht kulturell marginalisierte Klasse gelten.

Die EGP stützte sich in ihrem Diskurs auf das von Severo Martínez Peláez in den 70er Jahren veröffentlichte Buch *La Patria del Criollo* (Vaterland der Kreolen). Für Martínez Peláez ist der *Indio* ein Produkt der Kolonialzeit. Seine Kultur ist deshalb auch ein Produkt der kolonialen Wirtschaftsstruktur, aufgrund derer es keine autochthone Kultur mehr gibt. Die heutige Kultur der *Indios* bewertet er negativ; mit ihr kann keine progressive, humane Entwicklung erfolgen[67]. Ein Wandel und eine Verdrängung der ethnischen Charakteristika ist deshalb durch eine wirtschaftliche Entwicklung unbedingt wünschenswert. Die Vorbedingung, die eine Entwicklung überhaupt erst ermöglicht, stellt die Revolution bereit. Sie ist in Theorie und Praxis erforderlich und muss sich aufgrund der Unterdrückung der Indios entfalten. Die Indios können erst zusammen in einer Allianz mit anderen unterdrückten sozialen Gruppen – hier nennt er die armen, proletarisierten Ladinos – eine wirtschaftliche

[67] In dieser Hinsicht gleicht die Interpretation sowohl von Martínez Peláez als auch der EGP, den progressiven Teilen der katholischen Kirche in den 70er und 80er Jahren. Auch für sie stellte die indigene Kultur in den Dorfgemeinschaft ein Hindernis für einen Modernisierungsprozess dar.

Befreiung erlangen. Er betont, dass die Befreiung der Indios nur durch die Schaffung einer Einheit mit den Ladinos erfolgen kann[68]. Die Analyse Martínez Peláez ist begleitet von einer starken Kritik der kulturalistischen Position.

> "Die genannte Konzeption sieht Rückständigkeit und Archaismus, wo andere ehrwürdiges Altertum und falsch verstandene Autenthizität sehen; sie sieht Infantilismus und Ärmlichkeit der Ressourcen, wo andere Einfachheit sehen möchten; sie sieht Aberglauben und eine magische Mentalität, aus der Ignoranz hervorgegangen, wo andere Esoterik und falsche Spiritualität erblicken"[69].

Der religiöse Faktor:

Woher bezogen die befreiungstheologisch-revolutionären Ideen ihre Attraktivität? Den Zusammenhang zwischen Repression und neuen gesellschaftlichen Interpretationsmustern beschreibt Benjamin Colby, ein US-amerikanischer Anthropologe. Er macht deutlich, dass die Übernahme eines neuen Interpretationsrahmens notwendig wurde, weil die soziale Realität sich in den Dörfern verändert hatte. Alte, überlieferte, religiöse Ordnungsmuster und Prinzipien reichten für ein Verständnis der sozialen Realität nicht mehr aus. Über die Ablösung von überlieferten religiösen Praktiken und Vorstellungen und die Annahme neuer religiöser Weltbilder im Kontext der extremen Gewalt schreibt er:

> "There is no provision in Ixil divination systems for dealing with the napalming of entire villages, the killing of children, the raping and dismemberment of women and the torturing of men, women and children alike. There is no dawn ceremony to protect Indians from helicopter gunships. The remedies have come rather through Marx and Lenin, and through the modern Catholic Church, ... and through autochtonous development in the communities"[70].

Im gleichen Text macht Colby jedoch auch deutlich, dass die Voraussetzung für die Internalisierung des neuen Normen- und Werteschemas mit der aktiven Teilnahme an Kooperativen- und anderen Programmen verknüpft war.

> "Ixil Indians who did not participate in such changes, who did not live in progressive communities, and who did not belong to cooperatives never had a chance to develop such knowledge structures"[71].

Das alte tradierte Wissenssystem widersprach bei genauerer Betrachtung den neuen von der Katholischen Aktion und besonders vom CUC propagierten Argumenten wie der Allianz mit den Ladinos oder der Verurteilung der Politik der Großgrundbesitzer. Konflikte in den Gemeinden wurzelten deshalb häufig in Auseinandersetzungen zwischen den jüngeren Katecheten, die Kooperativen und Bauernverbände wie den CUC unterstützten, und der älteren Generation, die in *Cofradías* (Ältestenräten oder religiösen Bruderschaften) organisiert waren.

Zusammenfassung: 1978-1986

- Verfolgt wurde die indigene Hochlandbevölkerung und Angehörige des Klerus und anderer Organisationen (Gewerkschaften) nicht wegen ihrer ethnischen Zugehörigkeit, sondern weil einige Kleriker und Bevölkerungsteile eine sozio-ökonomische Umverteilung (in erster Linie Land und bessere Arbeitsbedingungen) verlangten. Diese Erfahrung hinsichtlich einer Verfolgung aufgrund sozio-ökonomischer Forderungen setzt

[68] Martínez Peláez, Severo (1985):611-617.
[69] Martínez Peláez, Severo (1985): 607.
[70] Colby, Benjamin N. (1982): 28f.
[71] Colby, Benjamin N.: ibidem.

sich heute fort, denn es sind in erster Linie immer noch Organisationen, die sich dieser Thematik widmen und gleichzeitig politischer Verfolgung ausgesetzt sind. Die Gewalt hat Folgen, denn sie legitimiert und verfestigt die Position derjenigen, die sich für soziale Gerechtigkeit und die Menschenrechte einsetzen. Sie werden sozusagen zu den "Helden", die die blutige Repression überlebten[72].

- Die Strategie der im wesentlichen von einer Ladinoelite geführten Guerilla versuchte, eine Zusammenführung von armen Ladinos und *Indígenas* umzusetzen. Aus diesem Grund warb man für eine Allianz zwischen Gewerkschaften, Studentenorganisationen und Bauernverbänden. Eine Bedeutung erhalten Indigene, die im Verhältnis zu den Ladinos so zahlreich in den Reihen der Guerilla vertreten waren, nicht aufgrund ihres indigenen Status. Erst das indigene halbproletarisierte Bauerntum kann für die Revolution eine zentrale Rolle einnehmen, da es wegen seiner Einbindung in die nationale Arbeitsstruktur ein Klassenbewusstsein erwerben kann. Zur Triebkraft der Revolution kann die indigene Hochlandbevölkerung, die von der Subsistenzwirtschaft lebt, deshalb aus Sicht der Guerilla (EGP) nicht avancieren. Der ethnisch-nationale Widerspruch kann nur über die Revolution aufgelöst werden. Dies soll mit Hilfe der Schaffung eines nationalen Territoriums unter der “Vorhut” der Lohnarbeiter, des halbproletarisierten Bauerntums, der Werktätigen, unabhängig ihrer ethnischen Zugehörigkeit, aber unter massiver Beteiligung der indigenen Bevölkerung, geschehen[73].
- Für die Guerilla war der Krieg, insbesondere die damit verbundene Gewalt, auch ein Mittel zum Zweck. Die Repression versorgte sie mit neuen Kämpfern, sie sollte innerhalb der Bevölkerung eine geheime Infrastruktur sicherstellen (Unterstützung mit Lebensmitteln u.a.) und letztlich stellte nach der revolutionären Idee die militärische Gewalt den metaphorischen "Funken" dar, der im Volk einen massiven, kollektiven Widerstand entzünden sollte.
- Während die Strategie der Guerilla und ihre Zielsetzung von den o.g. Elementen geprägt ist, versuchte sie in ihrem öffentlichen Diskurs, vornehmlich im Ausland, ein anderes Bild zu vermitteln. Dies veranschaulicht in exemplarischer Weise die Autobiographie von Rigoberta Menchú, der Friedensnobelpreisträgerin von 1992. Sie selbst tritt 1979 in den Bauernverband CUC ein und ist bereits 1980 im Ausland für die EGP im Rahmen der Öffentlichkeitsarbeit tätig[74]. In ihrer Autobiographie beschreibt sie den Konflikt als ethnischen Konflikt, als Auseinandersetzung zwischen Ladinos und *Indígenas*. Ursache des Krieges war ihrer Darstellung zufolge eine Rebellion der *Indígenas*, der sich die Ladinos angeschlossen hatten. Die Wirklichkeit ist jedoch wesentlich komplexer: Es waren zwar in erster Linie die Indigenen, die sich in das militärische Projekt integrierten, diese wurde aber im wesentlichen von einer Ladinoelite geführt. Die Darstellung des Konfliktes, wie sie von Menchú vorgenommen wird, stützt sich zudem auf ein idealisiertes Bild der indigenen Dorfgemeinschaften, in der diese gleichsam als "ethnische Inseln" erscheinen. Ihre Beschreibungen entsprechen an dieser Stelle der Interpretation von Eric Wolf, der die indigenen Gemeinschaften als *Closed Corporate Communities* bezeichnete[75]. Diesen Blick auf die indigenen Dorfgemeinschaften, als einheitliche kulturelle Inseln, verknüpft sie mit ihrer Version vom Bürgerkrieg als einer Art Kulturkampf, in der die Ladinos das Böse verkörpern. Sie sind die Ausbeuter, die Großgrundbesitzer, Militärs und stellen die repressive Regierung. Das entsprach jedoch nicht der sozialen Realität, nicht nur weil es innerhalb der indigenen und

[72] Vgl. Warren 1998:35.
[73] Außer im Compañero Nr. 5 von 1981 der EGP (Seiten 11-20), wurde die Deklaration abgedruckt im gleichnamigen Buch: Payeras, Mario (1997): Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992. Editorial Luna y Sol. Guatemala C.A. S.71-89.
[74] Siehe Abschnitt "Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú".
[75] Vgl. Wolf, Eric (1957):1-18.

Ladinobevölkerung eine fortschreitende soziale Stratifizierung gab. Bereits seit den 50er Jahren hielten eine Vielzahl von religiösen und politischen Akteuren Einzug in die indigenen Dorfgemeinschaften, die auch die ökonomische Verteilung von Ressourcen beeinflussten (Land, neue Arbeitsplätze im Handel u.a.).

- Der universalistische Klassendiskurs der Guerilla führte schließlich zum Ausschluss all derjenigen, welche kulturalistische Zielsetzungen und eine indigene Guerillafront und Führung etablieren wollten. Der Ausschluss dieser Gruppe wurde, wie bereits zuvor erwähnt, durch die Strukturen innerhalb der Guerilla verstärkt: Konfrontiert mit alltäglichen Kampfhandlungen und Organisationsformen, die infolge der militärischen Logik strengen Hierarchien und Rängen folgten, konnte die Befehlsgewalt immer als Argument eingesetzt werden, um andere, – hier kulturalistische – Positionen zu delegitimieren. Die indigenen Akteure werden beschuldigt, die Einheit der Guerilla gefährdenden spalterischen Tendenzen zu befördern und dementsprechend verurteilt.

5. Demokratisierung: Die Entwicklungen nach 1986

1986 fanden in Guatemala zum ersten Mal seit 1970 offene, zivile Wahlen statt, aus der die *Democracia Cristiana* mit Vinicio Cerezo Arévalo als Wahlsieger und neuem Präsidenten hervorging. Die Wahlen dokumentieren keinen radikalen, demokratischen Neubeginn, sondern das Ende einer an ihre Grenzen gestoßenen militärischen Repressionspolitik, die gleichzeitig die demokratische Öffnung einkalkulierte. Das Militär wusste um die Chancen und Perspektiven von demokratischen Wahlen, da mit ihnen die Rahmenbedingungen für die Zahlung von Entwicklungshilfeprojekten verknüpft waren, die für den Wiederaufbau des Landes dringend benötigt wurden. Gleichzeitig war den militärischen Machthabern klar, dass ein ziviler Präsident nicht notwendigerweise eine Aufhebung der alten autoritären Strukturen verkörperte und sie um einen Verlust ihres Einflussbereichs fürchten mussten.

In die zweite Hälfte der 80er Jahre fällt die Gründung zahlreicher neuer Volksorganisationen. Fast alle gingen aus dem *Comité de Unidad Campesina* hervor, d.h. wurden von ehemaligen Protagonisten dieses Bauernverbandes gegründet. Es handelt sich u.a. um CONAVIGUA (*Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala*), GAM (*Grupo de Apoyo Mutuo*), CERJ (*Consejo de Comunidades Etnicas – Ranujel Junam* und CONDEG (*Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala*). Sie widmeten sich den konkreten Anliegen, die durch den Bürgerkrieg entstanden waren: CONVAVIGUA ist eine Witwen- und Waisenorganisation, GAM eine Menschenrechtsorganisation, die das Schicksal der Verschwundenen zu ihrem Thema machte, CONDEG arbeitete mit den internen Vertriebenen zusammen, genauer den internen Bürgerkriegsflüchtlingen, die in der Hauptstadt strandeten und dort versuchten, in den Slums zu überleben.

Charakteristisch für den Zeitraum von 1985 bis 1992 war die große Anzahl an gemeinsamen Aktionen, die hauptsächlich von den Dachverbänden *Unidad de Acción Sindical y Popular* (UASP – Aktionseinheit der Gewerkschaften und des Volkes) und dem Gewerkschaftsdachverband UNISTRAGUA organisiert wurden. Im Mittelpunkt der UASP stand hauptsächlich die Veranstaltung von Demonstrationen und Märschen. Die Protestkundgebungen richteten sich in den meisten Fällen gegen die Menschenrechtsverletzungen: Im Einzelnen gegen extralegale Hinrichtungen, Missbrauch der Macht von polizeilichen oder anderen Sicherheitskräften (in erster Linie den paramilitärischen Einheiten), häufig ging es auch um Arbeitskämpfe, d.h. bessere Arbeitsbedingungen und höhere Löhne.

In einigen Fällen erreichten die Großkundgebungen Teilnehmerzahlen von mehreren tausend Menschen[76]. Im Vordergrund stehen nicht eigene Vorschläge zur Verbesserung der sozialen und politischen Problematik sondern die öffentliche Anklage von politisch motivierten Entführungen, Attentaten, Zwangsrekrutierungen des Militärs u.v.m.. Die zahlreichen, gemeinsamen Aktionen vermitteln das Bild von einer einheitlichen sozialen Bewegung, die die Rolle des zivilen Anklägers an den gesellschaftlichen Missständen einnimmt. An den Aktionen nehmen die unterschiedlichsten zivilen Sektoren teil (Gewerkschaften, Organisationen von Angehörigen von Verschwundenen, Witwenverbände, Vertriebene u.a.). Darüber hinaus fällt rückblickend auf, dass ethnische Forderungen zum damaligen Zeitpunkt nicht Teil des Forderungskatalogs der Organisationen waren, obwohl einige der Organisationsnamen, wie beispielsweise des CERJ (Rat der ethnischen Gemeinschaften, *Consejo de Comunidades Etnicas – Ranujel Junam)* dies vermuten lassen[77].

6. Die Kampagne "500 Jahre Widerstand der *Indígenas* und des Volks"[78]

Zu einem Bestandteil zivilgesellschaftlicher Diskurse wurde Ethnizität zum ersten Mal im Rahmen der lateinamerikanischen Kampagne „500 Jahre Widerstand der *Indígenas* und des Volkes“. Die Ursprünge der Kampagne "500 Jahre Widerstand" gehen zurück auf eine Arbeitstagung von Gewerkschaften, Bauernorganisationen und anderen zivilen Organisationen im Jahr 1987 in Quito, Ecuador. Genauere, inhaltliche Vorstellungen über zukünftige Aktionen hatte man nicht; die Diskussionen kreisten um die Folgen der Auslandsverschuldung, die Situation der Frauen in Lateinamerika, die "imperialistischen Interventionen" und die Anwendung der Doktrin der nationalen Sicherheit in den jeweiligen Ländern. Hinweise auf eine ethnische Thematik im Rahmen einer zukünftigen, kontinentalen Kampagne gibt es nicht. Man einigte sich auf einen kontinuierlichen Erfahrungsaustausch, worauf schließlich ein weiteres Treffen im Jahr 1989 in Kolumbien zustande kam.

Dieses Treffen in Bogotá stand bereits deutlich unter dem Einfluss des nahenden 500. Jahrestages der "Entdeckung" des lateinamerikanischen Kontinents und der Haltung der Organisationen gegenüber den von der spanischen Regierung initiierten Vorbereitungen. Den spanischen Feierlichkeiten mit ihrer Interpretation von der *Conquista* als "Begegnung zweier Kulturen" sollte eine explizit indigene Sichtweise gegenübergestellt werden, um die tragischen Folgen für die lateinamerikanische Urbevölkerung ins Blickfeld zu rücken. Die negativen Auswirkungen der Kolonialisierung und die Formulierung eines alternativen

---

[76] Das CUC selbst gibt in einer ihrer Veröffentlichungen die Teilnehmerzahl der UASP Gründungsdemonstration mit 50.000 Menschen an (vgl. *Comité de Unidad Campesina*, Menchú, Rigoberta (1996):134. Im Dezember 1988 organisierte die UASP eine Großkundgebung gegen den Ausschluss der URNG an den Friedensverhandlungen an der, laut dem CUC, 80.000 Menschen teilnahmen (vgl. *Comité de Unidad Campesina*, Menchú, Rigoberta (1996):138).

[77] Der CERJ wurde 1988 als indigene Menschenrechtsorganisation gegründet. Zu jener Zeit konzentrierte sich der Großteil der Arbeit der Organisation darauf, illegale Praktiken und den Machtmissbrauch des Militärs anzuklagen. Hierzu zählten zum einen die Zwangsrekrutierungen des Militärs wie auch die verpflichtende Teilnahme an den sogenannten „Patrouillen zur Zivilen Selbstverteidigung“ (PAC), die paramilitärische Einheiten darstellen. Der CERJ erhielt nationale und internationale Anerkennung für seine Arbeit der Menschenrechtsverteidigung, wurde aber auch bedroht und erlitt Angriffe, einschließlich Ermordungen und Verschwindenlassen seiner Mitglieder. Laut einer Pressemitteilung von CERJ (27-09-03) wurden in der Vergangenheit mehr als 35 seiner Mitglieder verhaftet, verschwanden oder wurden Opfer außergerichtlicher Hinrichtungen. 2003 konzentriert sich die Arbeit des CERJ auf die Entschädigung für Opfer von Menschenrechtsverletzungen während des bewaffneten Konfliktes (vgl. Peace Brigades International. Eilaktion für Mitglieder des CERJ. Hamburg, 2. Oktober 2003).

[78] Der Kampagnenname wurde zweimal geändert. Die Veränderung der Namen spiegelt das Zerren um die Ausrichtung der Kampagne (vorrangig ethnisch oder sozio-ökonomisch) wider. Im Textverlauf wird häufiger die Kurzfassung "500 Jahre Widerstand" verwendet.

politischen Konzepts vor dem Hintergrund der Geschichte der indigenen Bevölkerung sollte herausgestellt werden. Mit dem Treffen in Bogotá tritt somit zum ersten Mal die indigene Bevölkerung des lateinamerikanischen Kontinents stärker ins Zentrum einer internationalen Kampagne.

Die Kampagne stellt eindeutig einen Wendepunkt in der Organisation der zivilgesellschaftlichen Kräfte in Guatemala dar, da in deren Verlauf neue Organisationen gegründet wurden, die sich erstmals seit den 70er Jahren ausschließlich ethnischen Themen widmeten. Gründer dieser Organisationen waren in den meisten Fällen ehemalige Führungspersönlichkeiten des CUC. Eine der Vorläuferorganisationen in diesem Prozess war *Majawil Q´ij – Nuevo Amanecer*[79]. Diese Organisation war an der Kampagnenvorbereitung im September 1990 beteiligt. *Majawil Q´ij*, ein Wort aus der Sprache der Mam, bedeutet im deutschen Wortbild "Neuer Tagesanbruch". Die wichtigste Rolle hat jedoch vor allem die Organisation CONIC (*Coordinadora de Organizaciones Nacionales Indígenas del Continente*) übernommen. Weitere Organisationen, die einen ethnisch-kulturalistischen Diskurs verfolgen und eine Vorreiterposition übernahmen, sind die ALMG – *Academia de las Lenguas Guatemala* und der Rat der Mayaorganisationen COMG (*Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala*).

Thematisch spitzten sich die Konflikte auf die ideologischen Positionen kulturalistisch versus klassenorientiert zu. Bereits auf einem Treffen in Bogotá 1989, gab es unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Zusammensetzung und der Beteiligung verschiedener Sektoren, die nur nach schwierigen Kompromissverhandlungen ausgeräumt werden konnten. Kern der Auseinandersetzung war die Frage nach der Partizipation nicht indigener Organisationen und dem damit verknüpften Stellenwert des indigenen Sektors. Zwei Fraktionen lassen sich anhand unterschiedlicher Position ausmachen: Eine indigene Fraktion bevorzugte die Beteiligung ausschließlich ethnisch-autochthon zusammengesetzter Organisationen. Die andere Fraktion versuchte das gesamte "unterdrückte" Volk zu integrieren, um einen einheitlicheren Widerstand mit dem Ziel einer übergreifenden Bewegung zu mobilisieren.

Den teilnehmenden guatemaltekischen Organisationen – es handelte sich zunächst um das CUC, CONDEG und CONVAVIGUA – kam in mehrfacher Hinsicht eine besondere Bedeutung zu: Guatemala wurde zum Koordinierungsland für die Region Mittelamerika bestimmt. Im folgenden Jahr bei einem weiteren Treffen in Quito, wurde das zweite kontinentale Treffen im Jahr 1991 in Guatemala vereinbart.

Bei dem zweiten Treffen im Oktober 1991 in Quetzaltenango ist der Bruch zwischen Maya- und Volksorganisationen nicht mehr aufzuhalten. An der Abschlusskundgebung nehmen zwar 25.000 Menschen, in der Mehrheit indigene Hochlandbewohner, teil. Trotz der hohen Teilnehmerzahlen werden massive Vorwürfe von Seiten der Mayanationalisten (u.a. Demetrio Cojtí von der AMLG) geäußert. Unter anderem wurde kritisiert, dass das kontinentale Treffen

[79] *Majawil Q´ij* ist aufgrund ihrer Verbindungen zur URNG meines Erachtens nach keine Organisation der Mayabewegung. Außerdem integrierte *Mayawil Q´ij* in der Gründungsphase ausschließlich Organisationen der Volksbewegung. Das waren der CERJ, der Bauernverband CUC, CCDA (*Comité Campesino del Altiplano*) die GAM und die CPRs. Eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Organisation ist María Toj, die Frau von Pablo Ceto. Pablo Ceto ist führendes Mitglied der URNG. Während des bewaffneten Konflikts, war er Kommandant und einer der wenigen Indigenen in einer Führungsposition. Das CCDA wurde 1982 gegründet und ist hauptsächlich in Sololá und Chimaltenango tätig. Vgl. hierzu auch Armon, Jeremie (1997):110; *Comité de Unidad Campesina;* Menchú, Rigoberta (1996):164; Berry, Tom (1992):227.

zu sehr unter der Führung von Ladinos und der Volksbewegung stand und die Partizipation der indigenen Bevölkerung lediglich öffentlichkeitswirksamen Zwecken gedient hätte[80].

6.1 Der offizielle Diskurs der Kampagne

Das wichtigste Element in den Abschlusserklärungen behandelte die präkolumbische Geschichte und den Einfluss der Kolonialzeit auf die Wirtschafts- und Bevölkerungsstrukturen. Die Geschichte, oder wie es an einigen Stellen heißt, das "historische Bewusstsein" determiniert aus dieser Sicht die kollektive, kulturelle Identität. Ziel der Kampagne ist deshalb die Konstruktion einer neuen amerikanischen Identität bzw. die Schaffung eines neuen Bewusstseins für diese Identität. Hierzu zählte auch das Ziel, eine neue gesellschaftliche Ordnung aufzubauen und die Abhängigkeit der indigenen Völker und der mehrheitlich Unterdrückten zu überwinden. Die Kampagne ist, aus Sicht der Veranstalter, eine Form der Weiterführung des Widerstandes. Dieser Widerstand setzt ein mit der in der Kolonialzeit ausgeübten Unterdrückung. Die Kampagne und der Widerstand dient der Überwindung des internen und externen Kolonialismus bzw. Imperialismus und soll gegenüber ausländischen Aggressoren die eigene kulturelle Identität schützen.[81]. Betonen möchte ich in diesem Zusammenhang die spezifische Sichtweise auf die Vergangenheit, die Funktion, die diese Sichtweise im Diskurs der Mayabewegung einnimmt und der Konstruktionsgedanke von Identität, der in den Texten der Kampagne "500 Jahre Widerstand" zum ersten Mal auftaucht und von den Veranstaltern selbst so benannt wird. Dieser Gedanke hinsichtlich einer möglichen Konstruktion von Identität, der u.a. auf ein zukunftsgerichtetes gesellschaftliches Projekt gerichtet ist, ist insbesondere deshalb von Bedeutung, weil sich im Verlauf der Studie gezeigt hat, dass es unterschiedliche Wahrnehmungen bezüglich der Vergangenheit gibt.

An der genannten Aufzählung wird ersichtlich, dass Religion oder traditionelle religiöse Praktiken in den Zielvorstellungen der Kampagnenmacher nur indirekt, als Teil der kulturellen Identität, die es zu revitalisieren gilt, auftaucht. Diese – aus Sicht der Veranstalter – Rekonstruktion einer “traditionellen” kulturellen Identität soll ihrerseits die Konstruktion einer neuen amerikanischen Nationalität ermöglichen und motivieren.

> “Für uns entspringt das Konzept der kulturellen Identität dem Bedürfnis der Völker, ihre eigenen kulturellen Wurzeln zu finden, die durch den westlichen Kolonialismus untergeordnet und von ihm verachtet wurden. Wir erreichen dies durch die kreative Wiederbelebung unserer Traditionen und Ausdrucksformen, die wir systematisieren müssen, da sie seit Jahrhunderten durch die Unterdrückung beiseite gedrängt wurden” [82].

Die Termini “kulturelle Identität”, “historisches Bewusstsein” und “Widerstand” [83] werden alle hinsichtlich ihres Vergangenheitsbezugs synonym verwendet. Gleichzeitig wird die

---

[80] Vgl. Barry, Tom (1992):ibidem. Nelson, Diane M. (1999):21.

[81] Vgl. Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (Octubre 1989). Zitiert in: Rivera Rivera, Manuel Cupertino (1992):53f. Die verwendeten, soziologisch-anthropologisch besetzten Termini der “kulturellen Identität” und des “historischen Bewusstsein” werfen die Frage auf, welchen Ursprung die verwendete Begrifflichkeit hat. Diese Frage ist von Bedeutung, da mit ihr bereits angedeutet wird, dass es Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften, internationalen panethnischen Bewegungen und einzelnen Akteuren gibt, die den Diskurs der Mayabewegung stark prägen. Insbesondere die Anthropologie und die Linguistik müssen in diesem Zusammenhang genannt werden.

[82] Vgl. Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (Octubre 1989). Zitiert in: Rivera Rivera, Manuel Cupertino (1992):ibidem.

[83] Die semantische Bedeutung des Wortes Widerstand ist verknüpft mit dem Argument, dass die erhaltenen, präkolumbische Elemente in der heutigen Kultur der *Indígenas* den Beweis für den autochthonen Widerstand der letzten 500 Jahre liefern. “El proceso de construcción de la cultura pasa .. sobre todo [por] lo que hemos

Herstellung der kulturellen Identität mittels der Suche nach dem Ursprung zu einer Notwendigkeit und Waffe im Kampf um die Selbstbestimmung. Nur über eine Anerkennung der "wahren" Geschichte kann eine Mitbestimmung in den heutigen Regierungen und gesellschaftlichen Ordnungen gewährleistet werden[84]. Die bereits genannte Schaffung eines neuen amerikanischen Nationalitätsbewusstseins als Folge des Kolonialismus versucht, eine panethnische Identität zu entwerfen. Die sich formierende indigene Bewegung will aus dem negativen Geschichtsbild oder der vielfachen Bedeutungslosigkeit ("Wir waren nie die Protagonisten unserer eigenen Geschichte"[85]) eine Umwandlung vornehmen, die zum ersten Mal eine Einheit der gesamten indigenen Bevölkerung Lateinamerikas schafft. Diese wird durch die Identifizierung als "indigen" – in Folge der kolonialen Erbschaft – erreicht. Die Geschichte wird nun zum wesentlichen Bindeglied und bestimmt den Inhalt der kollektiven indigenen Einheit.

Hinsichtlich territorialstaatlicher Forderungen bleiben die Formulierungen trotz der nationalistischen Sprache ungenau. Die Forderungen beschränken sich auf einem kulturellen Autonomiestatus im Rahmen bereits bestehender Nationalstaaten, was einer Akzeptanz der bestehenden Grenzen der existierenden Nationalstaaten gleichkommt. In Quetzaltenango wurde dieser – ursprünglich aus der Deklaration in Quito stammende Punkt – noch einmal bestätigt.

> "To ratify our undeniable political project of self determination and the conquest of our autonomy in the framework of nation states, under a new grassroots order, respecting the name that each group gives to its struggle and its project" (Declaration of Quito, Point 2)[86].

Folgende Arbeitsschwerpunkte, die teilweise mit dem Treffen von 1987 in Quito übereinstimmten und die eine Kontinuität hinsichtlich einer nicht-ethnischen Thematik anzeigten, wurden in der Abschlusserklärung genannt:

- Kampf gegen die Auslandsverschuldung
- Kampf um Land
- Forderungen für bessere Lohn- und Arbeitsbedingungen und die Einrichtung einer Sozialversicherung
- Einhaltung der Menschenrechte
- Kampf gegen den Imperialismus und Neoliberalismus
- Kampf gegen Rassismus, Separatismus und Ethnozentrismus und
- für die Anerkennung kultureller und materieller Werte der indigenen Völker

6.2 Beteiligung von Mayapriestern und die Durchführung von Mayazeremonien während der Kampagne

Das II kontinentale Treffen in Quetzaltenango wurde von Mayapriestern aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen begleitet. Die Mayapriester führten verschiedene

---

conservado a punta de luchas de resistencia" - Der Prozess der kulturellen Konstruktion basiert .. vor allem auf dem, was wir mit Hilfe des Widerstandskampfes erhalten konnten" (Rivera Rivera, Manuel Cupertino (1992):52). Der gleichen Ansicht sind Arias, Arturo (1984):61); Carmack, Robert (1979):41ff); Jonas, Susan (1974):201 und Rojas Lima, Flavio (1988: 88-95).

[84] Auf die Dimension von Geschichte und geschichtlichen Konstruktionen zwecks politischer Ziele kann hier nicht näher eingegangen werden. Hobsbawm hat auf die Problematik der Vermischung von Geschichte, Geschichtsbewusstsein und Identität in seinen Aufsätzen hingewiesen (vgl. Hobsbawm, Eric (1997):58-81. Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (1984).

[85] Rivera Rivera, Manuel Cupertino (1992):ibidem.

[86] II. Continental Encounter 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (Octubre 1989):39.

Zeremonien während des Treffens durch. Sie nahmen jedoch nicht als organisierte Gruppe an der Veranstaltung teil und stellten keine kulturellen oder politischen Forderungen hinsichtlich einer Anerkennung traditioneller religiöser Praktiken. Die fehlende Artikulation der Mayapriester als organisierte Akteure spiegelt auch die zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollzogene Institutionalisierung von Mayapriesterverbänden wider, die sich erst nach Abschluss der Friedensverhandlungen im Jahr 1996 entwickelte.

Majawil Q´ij, die bereits zitierte Plattform, in der sich zum Zweck der Kampagnenkoordination verschiedene Organisationen zusammengeschlossen hatte, organisierte im Vorfeld und während der Dauer der Kampagne eine Serie von Aktivitäten zur "Errettung der indigenen Kultur". Hierzu zählten religiöse Mayazeremonien, wie beispielsweise die im Oktober 1990 stattfindende Feierlichkeit in Iximché, der einstigen Hauptstadt der Cakchiquelen[87]. An dieser Zeremonie beteiligten sich 300 Mayapriester[88]. Die spirituell-religiösen Veranstaltungen hatten jedoch alle einen punktuellen Charakter und gingen nicht über den zeitlichen Rahmen der Kampagne hinaus.

Rückblickend hatten die Zeremonien eher einen repräsentativen Charakter, um die Existenz einer tausendjährigen indigenen Kultur und einen indigenen Widerstand zu symbolisieren. Mayazeremonien und der Rekurs auf den Mayakalender, aber auch das Popul Vuh eignen sich hierfür in besonderer Weise, da die Existenz eigenständiger kultureller Elemente visuell erfahrbar wird und kommuniziert werden kann. Der Inhalt dieser Zeremonien unterscheidet sich jedoch in vielfacher Hinsicht von traditionellen spirituellen Formen, denn im Vordergrund steht nicht die individuelle oder kollektive Lösung von alltagsrelevanten Problemstellungen, sondern die Visualisierung von kultureller Differenz und hieran anknüpfend die Legitimierung von politischen Forderungen. Mayaspiritualität definiert und legitimiert in diesem Sinne zunächst einmal die Existenz einer eigenständigen Kultur. Die *Cosmovisión* wird in diesem Kontext zum ethnischen Marker und gleichzeitig zum sichtbaren Ausdruck kultureller Andersartigkeit.

7. Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú

Wesentlich gefördert wurde die Ethnizitätsdebatte durch die Verleihung des Friedensnobelpreises an die indigene Maya-Quiché Rigoberta Menchú Tum im Jahr 1992. Rigoberta Menchú am 9. Januar 1959 in der Provinz Quiché geboren, ist die Tochter von Vicente Menchú Tum einem bekannten Katecheten, Bauernführer und Gründer des *Comité de Unidad Campesina*. Ihr Vater kam 1981 bei der Besetzung der spanischen Botschaft ums Leben[89]. Sie selbst verließ Anfang der 80er Jahre mit Hilfe einer Gruppe katholischer Nonnen als politischer Flüchtling Guatemala, nachdem außer ihrem Vater bereits andere Familienmitglieder im Zuge des bewaffneten Konflikts den Tod gefunden hatten. Im Ausland übernahm sie für die EGP wichtige Funktionen im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit. Rigoberta Menchú wurde weltweit nicht nur wegen des ihr verliehenen Friedensnobelpreises

[87] Vgl. Es handelt sich um den gleichen Ort, an dem die "Erklärung von Iximché" im Januar 1980 verabschiedet wurde.

[88] Vgl. *Comité de Unidad Campesina*; Menchú, Rigoberta (1996):164f.

[89] Anlass für die Besetzung der Botschaft war die Zunahme von Massakern in ländlichen Regionen (besonders im Quiché und der Gegend um Uspantán, in der auch die Guerillafraktion EGP besonders aktiv war). Eine Gruppe von Personen aus dieser Region, zu der auch Vicente Menchú zählte, suchte in der Hauptstadt nach einem Zugang zur Öffentlichkeit über die Medien. Nachdem dieser Versuch fehlschlug, besetzten schließlich 28 Personen die spanische Botschaft. Das Gebäude wurde daraufhin von einem Spezialkommando durch Brandbomben zerstört. 39 Menschen fanden den Tod, unter ihnen auch ehemalige guatemaltekische Regierungsangestellte, die sich zu diesem Zeitpunkt in der Botschaft aufhielten sowie die Mitarbeiter der spanischen Botschaft. Vgl. Althoff, Andrea (1999).

berühmt, sie ist auch durch ihre Autobiographie[90], die inzwischen in viele Sprachen übersetzt wurde, bekannt geworden.

Die hohe symbolische Bedeutung, die der Verleihung des Friedensnobelpreises innewohnte, kommt in einem Kommentar von Erich Hackl in DER ZEIT zum Ausdruck, der über Rigoberta Menchú schreibt: ".. als Indianerin, als Frau, als Arme, dreifach verdammt, [hatte sie] den Mut .. und die Kraft nachzudenken, Widerstand zu leisten, durchzuhalten, Ich zu sagen: Und so erwachte in mir das Bewusstsein". Als David Stoll ein amerikanischer Anthropologe und Journalist 1999 ein Buch veröffentlicht, indem er nachweist, dass die in dem Buch veröffentliche Version ihrer Lebensgeschichte in wesentlichen Punkten nicht der Wahrheit entspricht (hierzu zählt u.a., dass Rigoberta Menchú´s Familie nicht zur armen, ausgebeuteten, indigenen Bevölkerungsschicht zählt), bricht eine öffentliche Debatte aus, die speziell in den USA ein akademisches Erdbeben auslösen sollte[91].

Rigoberta Menchú wird an dieser Stelle wegen drei Gesichtspunkten genannt: Der erste wurde bereits besprochen: Die Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú brachte 1992 die Situation der indigenen Bevölkerung Guatemalas und damit auch indirekt das Thema der Diskriminierung, der Besonderheit der Mayakultur (*Cosmovisión Maya*) und der 500jährigen Geschichte der Kolonialisierung des lateinamerikanischen Kontinents (inklusive der ihr innewohnenden Rolle der katholischen Kirche) in die Weltöffentlichkeit[92]. Diese international ausgetragene Debatte hat meines Erachtens gezeigt, dass eine Mobilisierung in kulturell-ethnischen Termini nicht vorrangig in Guatemala erreicht wird, sondern speziell im Ausland. Es werden in erster Linie Vorstellungen über die indigene Bevölkerung im Ausland bedient, die schließlich dazu führen, dass die indigene Bevölkerung in Guatemala und anderen Teilen Lateinamerikas als wachsende Einheit und politischer Akteur wahrgenommen wird[93].

---

[90] Elisabeth Burgos Debray hat 1983 in zwanzig Interviewstunden mit Rigoberta Menchú deren Lebensgeschichte aufgezeichnet und später zu einem biographischen Bericht zusammengefügt. Elisabeth Burgos selbst verheiratet mit dem französischen Intellektuellen, Schriftsteller, Politiker und ehemaligem Kombattanten der bolivianischen Guerilla Régis Debray, verfügte Anfang der 80er Jahre über gute Kontakte zum Guerilladachverband URNG, aufgrund derer sie Rigoberta Menchú kennen lernte und die Interviews zustande kamen.

[91] Stoll richtete sich mit seiner Kritik und dem Nachweis der fehlenden Authentizität weniger an eine guatemaltekische Zuhörerschaft, als vielmehr eine US-amerikanische, akademische Elite, die den Bericht von Rigoberta Menchú zur Grundlage einer neuen Forschungsrichtung machte. Vgl. Stoll, David (1999): Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans. Westview Press. Boulder. Colorado.

[92] In Deutschland spielte die Lebensgeschichte Rigoberta Menchús eine wichtige Rolle in den Kampagnen sowohl der katholischen als auch protestantischer Kirchen. Die Kirchen übernahmen so wichtige Multiplikatorfunktionen, sowohl in der Bereitstellung von Mitteln für guatemaltekische Projekte, als auch in der Schaffung einer Öffentlichkeit (guatemaltekische Gäste werden auf eine Vielzahl von Konferenzen und Tagungen eingeladen, Publikationen erstellt u.v.m.).

[93] Die Wahrnehmung von Aufständen in der europäischen und nordamerikanischen Öffentlichkeit entspricht aufgrund dieser verzerrten Darstellung der indigenen Bevölkerung häufig nicht sozialen Tatsachen. Dies zeigt ein Beispiel von den in jüngster Zeit stattgefundenen Ereignisse in Bolivien, die eine spanische Tageszeitung auf der zweiten Seite mit der Überschrift "Der wachsende Protagonismus der indigenen Bevölkerung" betitelte (vgl. El País, 9. November 03, S.4). Auf einem Vortrag in der Heinrich Böll Stiftung in Berlin wies ein Journalist explizit darauf hin, dass die Aufstände in Bolivien in keiner Weise Ausdruck eines wachsenden, indigenen Selbstbewusstseins waren. Der Protest wurde von unterschiedlichen ethnischen Gruppen, einschließlich Teilen der weißen Bevölkerung getragen und wandte sich gegen die katastrophalen Lebensbedingungen und soziale Missstände. Das Bedienen vom indigenen Klischee würde jedoch soweit gehen, dass Reportagen verfälscht werden, um einen indigenen Protagonismus zu bekräftigen, der letztlich nicht den sozialen Tatsachen entspricht. Konkret wurde eine Reportage im Weltspiegel vom 2. November 2003 in der ARD genannt (vgl. Heinrich Böll Stiftung, Vortrag "Revolte der *Indígenas*: Der Machtwechsel in Bolivien, Berlin am 4. November 2003).

Der zweite Aspekt bezieht sich auf ihre eigene Geschichte und die ihrer Familie, die aufs engste mit der katholischen Kirche und der Guerilla verbunden sind. Das ambivalente Verhältnis zur katholischen Kirche und die Schritt für Schritt erfolgende Loslösung ehemaliger, indigener, katholischer Akteure sowohl von der katholischen Kirche (und hiermit stellvertretend von der christlichen Religion als solche) als auch von der Guerilla wird anhand ihrer Biographie exemplarisch deutlich. In diesem Zusammenhang folgt das Zitat eines Jesuitenpriesters, der sich in seiner Beschreibung zwar auf die Ablehnung synkretistischer Elemente innerhalb von Teilen des Klerus bezieht, dessen Ausführungen aber gleichzeitig deutlich machen, inwieweit Religion immer stärker die Funktion eines kulturellen Identitätsmarkers übernahm.

> "At the mass in the Cathedral in celebration of Rigoberta Menchú´s Nobel Prize – a fine affair with most of the Church hierarchy in attendance – it was fine to burn *pom* (traditional incense) and to have Rigoberta carry in a cross made of corn, "but when she started to talk about *dioses* (gods) you can bet that fell like a buket of water on many of the people there!"[94].

Während Rigoberta Menchú Anfang der 80er Jahre in ihrer Autobiographie noch mit der Stimme einer überzeugten Katholikin spricht[95], macht sie eine Dekade später mit ihrer Rede in der Kathedrale allen Anwesenden klar, dass "die Mayas" in Wirklichkeit nie eigenen Glaubensvorstellungen abgeschworen haben. Diese Darstellung speziell der Aspekt von Religion im Zusammenhang mit kultureller Identität, lässt die christlichen Religionen zu einem Symbol für Unterdrückung werden und eigene religiöse Praktiken zu einem Symbol der Befreiung und der kulturellen Differenz. Hieran zeigen sich explizit auch der Wandel und die Veränderungen religiöser Organisationsformen in Bezug auf Ethnizität: Während Rigoberta Menchú noch in ihrer Autobiographie von der "Befreiungstheologie" als einer tatsächlichen Befreiung spricht (auch im Sinne eines "politischen Erwachens"[96]), wird ab 1992 die christliche Religion immer stärker zu einem Symbol der Unterdrückung. In diesem Sinne findet eine komplette Umkehrung der religiösen Werte statt. Die gleichen Akteure die in den 70er Jahren als Katecheten oder Mitglieder der Katholischen Aktion wie Rigoberta Menchú religiös organisiert waren, bewerten zuvor negativ besetzte, religiöse Inhalte nun als positiv und reklamieren diese als Teil ihrer indigenen Identität.

Diese Veränderungen in der Bewertung von indigener Spiritualität und die öffentlichkeitswirksame Bedeutung wird an folgendem Zitat von Antonio Otzoy deutlich:

> "Rigoberta Menchú zum Beispiel, um einen konkreten Namen zu nennen, umgibt sich mit Mayapriestern bei jedem offiziellen und politischen Anlass. .. Rosalina Tuyuc, eine andere Persönlichkeit, .. hat ebenfalls ihre Gruppe von Mayapriestern. Und so geht das weiter: Jede Gruppe versucht eine Gruppe von Mayapriestern um sich zu scharen, um die eigene Identität zu legitimieren und zu bestätigen"[97].

---

[94] Vgl. Nelson, Diane M. (1999):140.

[95] Später spricht sie und sprechen andere indigene Akteure mit der Leidenschaft von Konvertierten über die Mayareligion.

[96] Dazu heißt es in der Autobiographie: "Die Welt, in der ich lebe, ist so verbrecherisch, so blutdürstig, dass sie mir mein Leben von heute auf morgen nehmen kann. Darum ist meine einzige Alternative, das einzige, was mir bleibt, der Kampf, die gerechte Gewalt. Das habe ich in der Bibel gelernt. Das versuchte ich einer marxistischen Gefährtin klarzumachen, die mich fragte, wie ich eine Revolution machen könne, wenn ich Christin sei. Ich sagte ihr, in der Bibel läge nicht die ganze Wahrheit, aber auch der Marxismus sei nicht die einzige Wahrheit. Wir müssen uns nämlich eines Gegners erwehren, und gleichzeitig müssen wir als Christen unseren Glauben in einem revolutionären Prozess verteidigen. Und gleichzeitig müssen wir uns bewusst sein, dass uns als Christen nach dem Sieg eine große Rolle bei der Veränderung der Gesellschaft zufällt" (vgl. Elisabeth Burgos (1984):240).

[97] Interview Antonio Otzoy (Presbyterianische Kirche, Maya-Kaqchiquel). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 167-178

Ein drittes Element bezieht sich auf die Ethnizitätsdebatten in einem globalen, akademischen Kontext und deren Folgen. Die Debatte um die Lebensgeschichte von Rigoberta Menchú macht deutlich, dass mit ihrer Hilfe nicht nur bestimmte Klischees innerhalb von Nichtregierungsorganisationen und Solidaritätsgruppen bedient und tradiert werden. Vermutlich wäre der Streit um Wahr- oder Unwahrheit der Lebensgeschichte von Rigoberta Menchú nie derart eskaliert, wenn es nicht akademischen Kreise, d.h. die Verkörperung der "Wissenschaftlichkeit" und somit in gewissem Sinne ihre mangelnde Objektivität getroffen hätte. Es sind diese Kreise und nicht nur die Presse, so macht Stoll deutlich, die die Wahrnehmung hinsichtlich indigener Akteure in der Öffentlichkeit vorrangig beeinflussen sollten:

> ".. viele Leute machten eine Uni-Karriere, indem sie durch Publikationen, Kongresse und ihre Professorenstellen die Version von Menchú verbreiteten, nach der der bewaffnete Konflikt eine ethnische Konfrontation zwischen Ladinos und Indigenen war, die wegen indigener Rebellionen begann, der sich schließlich auch die Guerilla anschloss"[98].

8. Institutionalisierung der Mayabewegung

Mit der Kampagne "500 Jahre Widerstand", gewann die Frage nach der kulturellen Identität innerhalb zivilgesellschaftlicher Organisationen immer stärker an Gewicht. Das führte schließlich zu einer Ausdifferenzierung der zuvor als Einheit agierenden sozialen Bewegung (= Volksbewegung) in Guatemala, wobei sich die neu entstehende Mayabewegung immer stärker entlang ethnischer Grenzen und Zugehörigkeiten definierte. Im Zuge der Veränderungen zeigte sich, dass nicht nur die Inhalte und Forderungen die beiden Lager spalteten sondern insbesondere gegenseitige negative Zuschreibungen. Barry (1992) fasst diese wie folgt zusammen: "The leaders of the conference (*Majawil Q´ij*, Anm. A.A.) were criticized ... by Maya nationalists for too closely associating with the nonindigenous popular movement and *ladino* leftists"[99]. Trotzdem einigten sich die Teilnehmer auf eine gemeinsame Abschlusserklärung, wobei allerdings die Rolle der Ladinos unklar blieb. Es wurde nicht deutlich, ob sie ebenfalls als Ethnie zu bezeichnen sind.

Die o.g. kulturalistischen Positionen wurden zunächst von Einrichtungen vertreten, die bereits in den 80er Jahren existierten. Hierzu zählte die Akademie der Mayasprachen (ALMG) und der Dachverband COMG. Die Bedeutung des Dachverbandes COMG ging weit über die zeitliche Begrenzung der Kampagne “500 Jahre Widerstand der *Indígenas* und des Volkes” hinaus. Es war die erste Instanz, die die Forderungen und Rechte der indigenen Bevölkerung in Bezug auf territoriale, juristische, linguistische, erzieherische, kulturelle, zivile, militärische, wirtschaftliche, soziale und religiöse Bereiche formulierte. Die Reichweite der Forderungen wird ersichtlich, wenn man berücksichtigt, dass der vom COMG bereits im Jahre 1991 erarbeitete Forderungskatalog zunächst Eingang in die *Mesa Maya* fand (Runder Tisch der zivilen Maya-Organisationen) und später die Grundlage für ein wichtiges Teilabkommen innerhalb der zwischen der URNG und der Regierung ausgehandelten Friedensverträge, dem Abkommen über die Identität und Rechte der indigenen Völker (AIDPI) bilden sollte[100]. Die Vorschläge der COMG und der ALMG gingen bereits zum damaligen Zeitpunkt sehr viel

[98] Stoll, David (2001):127.

[99] Barry, Tom (1992):227. Kursive Schriftform im Original. In diesem Prozess haben die Erfahrungen von Mayaakteuren mit Rassismus und Ausgrenzung innerhalb der Volksbewegung sicherlich eine Rolle gespielt. Die Ausgrenzung des Themas der kulturellen Identität oder die strategische Nutzung des Themas für die Finanzierung der Kampagne oder der Organisationen von Seiten der Volksbewegung ist ein Aspekt, der diese Entwicklung erklärt.

[100] AIDPI: *Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*. Wie der Name bereits andeutet, spielt die kollektive Identität eine besondere Rolle in den Diskussionen um die Rechte der indigenen Bevölkerung.

weiter als die moderaten Vorschläge des CUC und der restlichen Organisationen aus der Volksbewegung. In den o.g. Bereichen wurde eine explizite Beteiligung der indigenen Bevölkerung und eine größere Unabhängigkeit gefordert, dies allerdings nicht in Verbindung mit einer territorialen Autonomie, sondern – wie bereits geschildert – innerhalb der bestehenden Integration in den guatemaltekischen Nationalstaat[101].

1992 beschließt CONIC, eine indigene Bauernorganisation, die im Dachverband COMG vertreten ist, von der Teilnahme an der Konferenz zurückzutreten. In der Begründung für diesen Schritt werden auch religiöse Argumente genannt. So heißt es, dass das eigentliche Ziel der Kampagne, die Förderung und der Austausch indigenen Wissens über spirituelle, historische und kulturelle Lebensformen durch die Teilnahme nicht indigener Sektoren verfehlt worden sei. Die Kritik bezog sich zunächst auf das Treffen in Quito, Ecuador im Jahr 1990, auf dem, so der Vorwurf, die Volksorganisationen die Gründung eines rein indigenen Kampagnensekretariats verhindert hätten. Dies sei unter dem Vorwand, eine Einheit aller beteiligten Sektoren erreichen zu wollen, geschehen. Die letztlich gegründete Koordinierungsinstanz sei zum Großteil aus nicht indigenen Organisationen zusammengesetzt gewesen, die unterschiedlichen, politischen Interessen verpflichtet waren. In Guatemala schließlich hätte die Beteiligung eines 90-prozentigen Anteils an nicht indigenen Delegierten gegenüber 10 Prozent indigenen Delegierten klar das Verhältnis und die Marginalisierung der indigenen Teilnehmer bestimmt[102].

Der Aspekt einer inhaltlichen Trennung zivilgesellschaftlicher Akteure und Initiativen wirkte sich, wie bereits angedeutet wurde, nachhaltig auf die Struktur sozialer Bewegung in Guatemala aus. In der Dekade von 1993 bis 2003 gab es, außer während der Verhandlungsphase des Abkommens über die Rechte der indigenen Völker, so gut wie keine gemeinsamen Aktionen, an der sowohl die Volksbewegung als auch die ethnisch orientierten Mayaorganisationen beteiligt waren. Organisationen wie *U´K U´X Mayab´ Tinamit* waren zwar in den Verband COPMAGUA integriert; es handelt sich jedoch um ein loses Konglomerat sehr vielfältiger Organisationen. Gemeinsame direkte Berührungspunkte zwischen der Volksbewegung und der hier genannten Organisationen, der COMG oder der ALMG, gab es von 1992 bis 1994 nicht.

In diesem Kontext konkurrieren auf einer abstrakteren Ebene demokratische Forderungen, die auf einem Universalismus (und liberalem Individualismus, z.B. Menschenrechte, Gerechtigkeit, Gleichheit) basieren, mit Forderungen nach einem plurikulturellen Staat, in dem Rechte kollektiv definiert werden, die aber letztlich in einer Demokratie ebenfalls gelöst werden müssen. Konkret hat diese axiologische Auseinandersetzung dazu geführt, dass sich die Mayaorganisationen zunächst vom Schauplatz der öffentlichen politischen Arena entfernten und andere gesellschaftliche Nischen besetzten (hauptsächlich über akademische Verbindungen: Sprache, Archäologie, Ethnologie etc.). Erst mit dem Abkommen über die Rechte der indigenen Bevölkerung und der in diesem Rahmen geschlossenen Bündnisse sollte es zu einer erneuten Annäherung der Volks- und Mayabewegung kommen. Nicht übersehen werden darf auch, dass mit der Kampagne "500 Jahre Widerstand" der Bürgerkrieg bereits seinem Ende zuging, d.h. die schwindende polarisierende Kraft des Krieges auch das Aufbrechen jahrzehntelanger politischer Loyalitäten und Bündnisse in den verschiedensten oppositionellen Sektoren bewirkte[103].

---

[101] *Rajpopi´ Ri´ Amaq´ - Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala* (COMG) (Septiembre 1991): "Rujunamil Ri Mayab´Amaq´ - Derechos Específicos del Pueblo Maya". Guatemala.

[102] CONIC: "Declaración de Principios y Objetivos". New York, März 1992 zitiert in Rivera Rivera, Manuel Cupertino (1992):81ff.

[103] Vgl. Garbers, Frank (2002):13.

Mayaspiritualität innerhalb der Mayabewegung

Nach 1992 gewann das Thema der kulturellen Identität, insbesondere der Mayaspiritualität bzw. *Cosmovisión* zunehmend an Bedeutung. Wie bereits geschildert, traten von 1992 bis 1993 eine Reihe von führenden indigenen Persönlichkeiten, die sich bis dahin in der Volksbewegung engagiert hatten, aus dieser aus und gründeten eigene vorrangig ethnisch orientierte Organisationen, die sich im Laufe der Zeit verstärkt spirituellen Themen widmeten. Juana Vásquez gehört zu dieser Gruppe und ist in diesem Sinne auch Mitbegründerin der Mayabewegung. Vor 1992 war sie viele Jahre im *Comité de Unidad Campesina* aktiv. Nach 1986, als die ersten demokratischen Wahlen stattfanden und eine Reorganisation zivilgesellschaftlicher Initiativen langsam voranschritt, war sie gemeinsam mit anderen Mitgliedern am Wiederaufbau des CUC beteiligt. An der Kampagne "500 Jahre Widerstand" nahm sie von Mexiko aus teil. 1992 nach Beendigung der Kampagne, trat sie gemeinsam mit einer Gruppe weiterer Personen aus dem CUC aus. In einem 1998 geführten Interview beschreibt sie den Diskurs der Mayaorganisation *U´K U´X Mayab Tinamit* (Corazón del Pueblo – Herz des Volkes) einer Dachorganisation, die aus dem *Movimiento Nacional de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, hervorging. Die Position dieser Koordinierungsinstanz kann als exemplarisch für viele andere Maya-Organisationen gelten und bezieht sich dementsprechend auf die Kultur und Mayaspiritualität als einer ihrer Referenzpunkte.

> "Ich glaube, dass bei der Mehrzahl der Organisationen mit Volkscharakter –, dass ihr hauptsächliches Ziel in Wahrheit ökonomischen Charakters ist. In diesem Sinne glaube ich, dass es einen großen Unterschied gibt in der Arbeit für die direkte Errettung der Kultur, weil sie nicht auf die wirtschaftliche Bedeutung schaut. Sie schaut auf den politischen, wirtschaftlichen, sozialen Charakter, für das Kulturelle, für das Spirituelle, weil die Mayakultur integral ist. Sie trennt nicht das spirituelle vom materiellen Leben – sie trennt nicht. Es gibt eine Beziehung zwischen dem Schöpfer, dem Gestalter, welcher Gott ist und der Natur, der Umwelt, der Person. Ich glaube, in diesem Sinne geht sie viel tiefer als das Beharren auf dem wirtschaftlichen Thema. ... Denn es ist auch nicht so, dass es nur die Bewegung (U´K U´X Mayab´, Anm. A.A.) ist. Es gibt andere Organisationen, die die Frage der Mayakultur bearbeiten. ... Aber ich denke, man berührt andere Aspekte, die man vorher, in anderen Teilen nicht aufnahm. Die Beteiligung ist wegen der Armut, weil man Bauer ist, nicht weil man Maya ist, nicht weil man *Indígena* ist. Deshalb gibt es einen großen Unterschied: man berücksichtigte die Person als Bauer, ja, um als Armer am Kampf für das Land teilzunehmen und nicht so sehr von Seiten seiner Identität, seiner Kultur her. Also dort sind die großen Unterschiede, nicht?[104].

Juana Vásquez bezieht sich hier auf die immer wieder zitierte und in vielen Veröffentlichungen postulierte Weltanschauung (*Cosmovisión*) der Mayas. Die Mayabewegung bezeichnet die *Cosmovisión* als eine spezifische Weltanschauung der Mayas, wobei die Akteure Wert darauf legen, dass diese keine Religion oder eigene ausschließlich spirituelle Form darstellt sondern integraler Bestandteil der Mayaidentität ist.[105].

Die Positionen der Volksorganisationen und der Mayaorganisationen werden von Juana Vásquez als unvereinbar bezeichnet, da die integrale Version der Maya-Weltanschauung keine Trennung zwischen spirituellen, religiösen und materiellen Aspekten, wie beispielsweise der Armut und der Landfrage, vornimmt. In ihrer Aussage ist ein wesentliches Element enthalten, welches die Verknüpfung von kultureller Identität mit einer Legitimierung des Diskurses der Mayaorganisationen anzeigt. Indem darauf hingewiesen wird, dass die

[104] Interview Juana Vásquez (Movimiento Nacional Uk´U´X Mayab´ Tinamit, CNEM). 12. September 1998. Zeilen 100-123.

[105] Die Begriffe Mayaspiritualität und *Cosmovisión* werden meist synonym verwendet (vgl. Universidad Rafael Landívar (1998):285). Die hier zitierte Textstelle bezieht sich auf einen Vortrag, den Atxum Mekel Pas Ashul und Miguel Matías Miguel Juan, beides Aktivisten aus der Mayabewegung auf dem genannten Kongress hielten.

kulturelle Identität den Diskurs der Mayabewegung bestimmt, werden andere Diskurse, die sozio-ökonomische Kategorien anwenden, von vornherein delegitimiert. Damit ist bereits indirekt die essentialistische und stellenweise auch fundamentalistische Sichtweise einer radikalen Fraktion der Mayabewegung benannt, da die eigene Position mit dem Rekurs auf die kulturelle Identität als einzig legitime vermittelt wird.

9. Friedensverhandlungen 1992-1996

Die Friedensverhandlungen hatten das Ziel zwischen den verschiedenen Kriegsparteien, in erster Linie Guerilla und Militär/Regierung zu vermitteln, um den Bürgerkrieg zu beenden sowie Reformen einzuleiten. Zu diesem Zweck wurden Verträge ausgearbeitet, die schließlich im Dezember 1996 unterzeichnet wurden. Mit der Unterzeichnung galt der Bürgerkrieg offiziell als beendet.

Für die sich konstituierende Mayabewegung setzten die Friedensverhandlungen eine Dynamik fort, die mit der Kampagne "500 Jahre Widerstand" angestoßen worden war. Die Verhandlungen schlossen fast unmittelbar an die Kampagne an, obwohl die Verträge erst im Dezember 1996 unterzeichnet werden sollten; d.h. die Friedensverhandlungen konnten in einem sozialen Klima geführt werden, in dem bereits eine nationale und internationale Öffentlichkeit existierte, für die das Thema der kollektiven Rechte der indigenen Völker keine Unbekannte mehr darstellte. Die Mayas waren somit als ethnische Gruppe und guatemaltekischer Bevölkerungsteil weiterhin in der Öffentlichkeit präsent. Diese Präsenz artikulierte sich allerdings in Guatemala häufig in negativen Attributen[106]. Ein weiterer Aspekt, der eine Kontinuität in den Entwicklungen bezeichnet, betrifft den Charakter der Mayabewegung. Eine Vielzahl neuer Organisationen wurde infolge des Friedensprozesses gegründet, welche das Bild von einem heterogenen Konglomerat an Dachverbänden, Organisationen und Einzelpersonen zusätzlich akzentuierte.

9.1 Der Friedensprozess und sein Verlauf

Die Bedingungen für eine Beteiligung der zivilen Sektoren der guatemaltekischen Gesellschaft am Friedensprozess wurden im Januar 1994 geschaffen[107]. Im Rahmenabkommen, welches den zukünftigen Verhandlungsablauf inhaltlich und terminlich festlegte, wurde ein ziviler Ausschuss bestimmt, der die jeweils zur Diskussion stehenden Texte beraten sollte sowie eigene Vorschläge erarbeiten konnte. Diese vom zivilen Ausschuss (ASC – *Asamblea de la Sociedad Civil*) eingereichten Vorschläge waren allerdings für die beiden Verhandlungsparteien – Guerilla (URNG) auf der einen und die guatemaltekische Regierung und das Militär auf der anderen Seite – nicht bindend. Die URNG erklärte sich zwar bereit, die vom zivilen Sektor erarbeiteten Vorschläge und Korrekturen in die Verhandlungen einzubringen, sie war aber vertraglich nicht dazu verpflichtet. Im gleichen Jahr (1994) wurde den Vereinten Nationen die Aufgabe des Moderators zugewiesen. Sie sollten zwischen den beiden Verhandlungsparteien (Regierung, Militärs / Guerilla) vermitteln. Außerdem gründete man eine Konsultativgruppe, die sogenannte "Gruppe von Freundesländern". Zu ihr zählen diejenigen Länder und Institutionen, die Guatemala bei der Umsetzung der Abkommen begleiten sowie den Demokratisierungsprozess finanziell unterstützen. Mitglieder in dieser Gruppe sind Kolumbien, Mexiko, Venezuela, Spanien, Norwegen und die Vereinigten Staaten.

---

[106] Diane M. Nelson hat in ihrer Studie unter anderem Witze über Rigoberta Menchú genutzt, um rassistische Elemente in der guatemaltekischen Gesellschaft zu analysieren.

[107] Erste Verhandlungen wurden schon im Oktober 1990 in Mexiko geführt. Es kam dann aber zu einem Verhandlungsstillstand, der unter anderem mit dem Putsch von Serrano Elias im Mai 1993 zusammenhängt.

Um die Interessen speziell der Mayabevölkerung zu bündeln, schlossen sich diverse Organisationen und Gruppierungen im Dachverband COPMAGUA (*Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala)* zusammen. Er wurde als Gremium innerhalb der ASC gegründet[108]. Theoretisch existierte bereits 1993 der Zusammenschluss *Mesa Maya*, der Volksorganisationen und Mayagruppen zusammenbrachte; ein Blick auf die Praxis zeigt jedoch, dass erst die Schaffung der ASC wirkliche Verhandlungsergebnisse im Rahmen des Friedensprozesses erbrachte.

Eine relativ große Anzahl von Volks- und Mayaorganisationen wurde aufgrund der strukturellen Vorgaben dazu gezwungen, in einem zeitlich begrenzten Rahmen zu einem Konsens zu gelangen, der dann in letzter Instanz an die beiden Verhandlungsparteien weitergeleitet wurde. Aufgrund der bereits zitierten unterschiedlichen Positionen und Konflikte zwischen Volks- und Mayaorganisationen mussten die beteiligten Organisationen nicht nur den Dialog mit staatlichen Instanzen erlernen sondern auch untereinander divergierende Interessen ausgleichen. Dies dürfte in erster Linie für die Volksorganisationen, die sich aufgrund ihrer engen Anbindung an die Guerilla durch einen eher geschlossenen Führungsstil auszeichneten, ein wichtiger Lernprozess gewesen sein. Einige Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von einer Annäherung zwischen den Organisationen aus der Maya- und Volksbewegung[109]. Meines Erachtens muss man dieses Urteil relativieren, denn für das "Abkommen über die Rechte der indigenen Völker" gilt, dass hauptsächlich die Positionen der *Academia de las Lenguas Mayas* und der COMG Eingang in den Verhandlungstext fanden. Protagonisten in der Verhandlungsführung waren daher weniger Organisationen aus der Volksbewegung als die oben zitierten Mayainstanzen.

Für alle Beteiligten zählte das Erlernen von Verhandlungstaktiken, die Berücksichtigung und Vereinigung ambivalenter Positionen und die Reflexion über die nationale Lage Guatemalas zu den zu bewältigenden Inhalten. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Erlernung von Verhandlungstaktiken, denn die Friedensabkommen sollten die Grundlage für eine Transformation des Staates mit Hilfe der dialogischen Auseinandersetzung bilden. Den zivilgesellschaftlichen Akteuren wurde in diesem Transformationsprozess eine Rolle zugewiesen, in der sie erstmals Erfahrungen in dieser Richtung sammeln konnten[110]. Die Friedensverhandlungen bildeten somit eine Vorbereitung für die Anforderungen, die an die Organisationen herangetragen wurden: Professionalisierung, neue Führungsqualitäten und die Erarbeitung einer neuen Agenda und eines neuen Profils für die Zeit nach der Unterzeichnung der Abkommen. In diesem Sinne bot es den indigenen Teilnehmern erstmals die Möglichkeit als indigener Akteur eigenständige indigene Forderungen zu formulieren und mit nicht indigenen Verhandlungspartnern zu diskutieren[111].

Ausländische Beobachter (beispielsweise die Mission der Vereinten Nationen MINUGUA in Guatemala) und alle am Friedensprozess beteiligten Sektoren werteten das Abkommen über die Rechte der indigenen Völker als das vielversprechendste und weitreichendste Abkommen überhaupt. Unterzeichnet wurde es am 31. März 1995.

---

[108] Der Dachverband existiert bis heute, d.h. er wurde nach Abschluss der Friedensverhandlungen im Dezember 1996 nicht aufgelöst.
[109] Vgl. Kühhas, Barbara (2000):61.
[110] Vgl. Palencia Prado, Tania; Holiday, David (1996):51f.
[111] Wobei an dieser Stelle die Frage der eigenständigen Formulierung indigener Forderungen auch ein Stück weit relativiert werden muss. Barbara Kühhas zitiert eine Verhandlungsteilnehmerin mit den Worten, dass an der Stelle, wo die Verhandlungen kritisch wurden, man den vorformulierten Text der ILO-Konvetion 169 als Diskussionsgrundlage einbrachte (vgl. Kühhas, Barbara (2000):68).

Eine wichtige Funktion für die Friedensverhandlungen übernahmen ausländische Beobachter (Nichtregierungsorganisationen, UNO), Geldgeber und Regierungen. Positiv zu bewerten ist sicherlich der Druck, der auf die guatemaltekische Regierung ausgeübt wurde, um den Friedensprozess voranzubringen und demokratische Strukturen zu schaffen. Ausländische Beobachter übernahmen in diesem Kontext die Überwachung der Menschenrechtssituation und die Schaffung einer internationalen Öffentlichkeit. Ungleich schwieriger ist die Rolle der internationalen Geldgeber zu bewerten, denn sie ermöglichten aufgrund der finanziellen Hilfe zwar die Schaffung struktureller Rahmenbedingungen, gleichzeitig spiegelten die Finanzierungsmodelle die Interessen internationaler Institutionen, wie beispielweise der Weltbank wider und nicht die Vorstellungen der Mayaaktivisten[112]. Inwieweit inhaltliche Aspekte von der ausländischen Finanzierung beeinflusst wurden, ist schwer zu beantworten. Mit der wenige Jahre zuvor eingeleiteten 500 Jahrfeier war eine internationale Öffentlichkeit geschaffen worden, die sensibel auf das indigen-ethnische Thema reagierte und die Bemühungen und Forderungen indigener Akteure unterstützte.

9.2 Religiöse Aspekte im Abkommen über die Rechte der indigenen Völker

Im Abkommen über die Rechte der indigenen Völker werden erstmals eine Reihe von Aspekten behandelt, die die religiösen Praktiken der Mayabevölkerung und allgemein die religiöse Kultur und Geschichte benennen. Das Abkommen sieht eine Anerkennung der Mayaspiritualität (*Cosmovisión*) und Mayapriester vor, einen Schutz der Plätze, an denen Zeremonien stattfinden, eine Öffnung und Freigabe von archäologischen Stätten und indigenen Kulturgüter, um sie für eine Nutzung von Seiten der indigenen Bevölkerung zugänglich zu machen (beispielsweise für Mayazeremonien). Darüber hinaus sollen Mayas verstärkt in die Verwaltung der indigenen Kulturgüter eingebunden werden.

Die Friedensverhandlungen schufen außerdem, wie bereits angedeutet, für die katholische Kirche wie für viele andere Organisationen aus der Maya- und Volksbewegung Arbeitsplätze. Speziell Ethnizität und indigene Religiosität wurde, aufgrund des gefeierten Abkommens über die Rechte der indigenen Völker zu einem Nischenthema, welches die Schaffung neuer Stellen rechtfertigte. An dieser historischen Entwicklung kann man ablesen, wie sehr "Ethnizität" plötzlich zu einer symbolischen und finanziellen Ressource wird, denn nun können Gelder bei ausländischen Institutionen beantragt werden, in denen als Begründung ihr kulturelles und politisches Projekt angegeben wird.

Nicht immer bauten die mit ausländischen Geldern geschaffenen Stellen auf gewachsenen zivilgesellschaftlichen Strukturen auf oder reflektierten Bedürfnisse und konkrete Anliegen der Bevölkerung. Nicht selten waren sie an Themen der ausländischen Geldgeberinstitutionen orientiert. Infolge dieser neuen Arbeitsplätze wurden auch eine Vielzahl von Dokumenten, Schriften und Materialien über den Friedensprozess und speziell die indigene Bevölkerung erstellt. Diese "Visualisierung" von Ergebnissen oder mitunter scheinbaren Ergebnissen, verdeutlicht, dass infolge internationaler Finanzierungsprojekte nicht immer die tatsächliche Einbindung der Zivilbevölkerung im Vordergrund steht, sondern Sachzwänge von der eigentlichen Agenda ablenken. Ausländische Institutionen haben die inhaltliche Arbeit der Mayaorganisationen, wenngleich indirekt, also durchaus beeinflusst.

---

[112] Vgl. Warren, Kay B. (1998):204. Warren zitiert folgende Institutionen: Europäische Union, europäische Nichtregierungsorganisationen, verschiedene Einrichtungen der Vereinten Nationen, wie UNICEF, Stiftungen aus den USA, US-AID (US-amerikanische staatliche Entwicklungshilfeorganisation), Weltbank und Interamerikanische Entwicklungsbank.

Meines Erachtens muss die große Zahl an Neugründungen von Mayapriesterverbänden nach 1996 im Zusammenhang mit dem plötzlichen Finanzierungsschub, der durch die Friedensverhandlungen ausgelöst wurde, beurteilt werden. Die meisten dieser Verbände findet man in urbanen Zentren wie der Haupstadt, Quetzaltenango und Chimaltenango. In diesen Regionen ist ein Großteils von Nichtregierungs- und Entwicklungshilfeorganisationen angesiedelt und es besteht eine sehr gute Infrastruktur. An den geschilderten historischen Entwicklungen kann man ablesen, wie sehr "Ethnizität" als übergeordnete Kategorie und die Mayaspiritualität sowie die *Cosmovisión* als in ihr enthaltene Unterkategorien zu symbolischen und finanziellen Ressource werden. Als inhaltliche Konstrukte begründen sie die besondere Förderungswürdigkeit des kulturell-politischen Projektes der Mayabewegung und dienen der Aquise von Geldern bei ausländischen Institutionen.

Für die Mayabewegung und ihr kulturell-politisches Projekt eignet sich die Mayaspiritualität in mehrfacher Hinsicht. Zum einen bestätigt die Mayaspiritualität die kulturelle Andersartigkeit der Mayas, die Existenz einer über tausendjährigen Kultur und die damit einhergehende Forderung eines schützenswerten kulturellen Erbes. Auf der anderen Seite kann über die Mayapriester eine stärkere Beteiligung der Mayas an kommunalen Strukturen eingefordert werden, da diese in früheren Zeiten zentrale politische, religiöse und soziale Führungspositionen in den Dörfern innehatten. So kann die Mayabewegung, indem sie auf die traditionelle Rolle der Mayapriester verweist und ihre Unterstützung bzw. die Wiederbelebung ihrer traditioneller Rollen einfordert, gleichzeitig deutlich machen, dass dies die Zivilgesellschaft und kommunale Strukturen stärkt (Gewohnheitsrecht) und außerdem in diesem Prozess traditionelle religiöse Werte und Normen am Leben erhalten werden. Die Revitalisierung der Kultur kann in diesem Sinne dem Ausbau eines politisch-religiös definierten Netzwerkes von indigenen Akteuren (hier Mayapriester) dienen. Mit diesem Aspekt wird auch eine Forderung der Friedensverhandlungen nach einer stärkeren Dezentralisierung staatlicher Strukturen und einem Ausbau kommunaler Strukturen berücksichtigt[113].

Das Mayapriesterdasein im Kontext von "Ethnizität" als Form sozial-religiöser Organisation eröffnete somit Nischen im gesellschaftlichen Raum, auch wenn sich inzwischen das traditionelle Bild der Mayapriester radikal gewandelt hat: Einige Personen haben ihr Mayapriesterdasein in einen Beruf verwandelt, gründeten Ausbildungszentren, knüpften Kontakte zu akademischen Institutionen und verbreiten ihre Auffassung von Lehre mit Hilfe zahlreicher Reisen im In- und Ausland. Diese Entwicklungen zeigen, dass sich das Handeln der Akteure der Mayabewegung an Konzepten orientiert, die nicht gewachsene Dorfstrukturen aufgreifen sondern vielmehr strukturelle Vorgaben, die durch aktuelle politische und soziale Wandlungsprozesse ausgelöst wurden.

Entwicklungen nach 1996: Politische Partizipation der Mayas

Die Friedensverhandlungen sahen im Zuge der Demokratisierungsbestrebungen vor, die Integration der Mayas in den Nationalstaat zu fördern. Die politische Teilhabe und die Partizipation der Mayas sollten gestärkt werden. Seit 1986 hatte zwar die Zahl der indigenen Stadtoberhäupter zugenommen, trotzdem blieb der Zugang zu Parlamentssitzen, Positionen in der Exekutive und Direktionsämter für die Maya-Vertreter weiterhin begrenzt. In der politischen Geschichte des Landes haben insgesamt nur drei *Indígenas* als Kandidaten für die

[113] Über den Widerspruch, der sich aufgrund der Geschichte der *Cofradías* als katholische Einrichtung der Spanier aus der Kolonialzeit ergibt und den Rekurs der Mayabewegung auf die *Cofradía* als traditionelle Institution im Rahmen des Gewohnheitsrechtes, vgl. zweiter Teil dieses Kapitels "Ergebnisse aus der Empirie".

Vizepräsidentschaft teilgenommen. Für Rigoberto Quemé Chay, *Indígena* und Bürgermeister von Quetzaltenango der zweitgrößten Stadt Guatemalas und seinen Amtskollegen Édgar Ajcip (San Juan Sacatepéquez), spiegelt sich in der Politik der anhaltend hohe Grad an rassistischer Diskriminierung der guatemaltekischen Gesellschaft wider. Der Politologe Álvaro Pop und der Direktor von *Defensoría Maya*, Juan León, wiesen in einem Bericht des Instituts für guatemaltekische Studien darauf hin, dass trotz aller in den letzten Jahren unternommenen Anstrengungen keine der Schlüsselpositionen von Vertreter der indigenen Völker besetzt sind[114].

Im Zusammenhang mit einer fehlenden Staatspolitik zur Integration der Mayas, der Frage nach der nationalen Identität der Mayas und der Rolle der ausländischen Finanzierung von guatemaltekischer Innenpolitik, zitiert Diane M. Nelson einen Journalisten und Moderator der auf einem 1992 stattfindenden Seminar zum Thema "Hat Guatemala eine nationale Strategie?" die Situation mit den Worten zusammenfasste: "We sound a lot like Columbus. We don´t know where we are going, we don´t know where we are when we get there, and we´re doing it all on borrowed money!"[115].

Auf Seiten der Mayabewegung wird das politische Projekt und die Debatte über eine Integration in den Nationalstaat bereits mit der Verwendung des Begriffs vom "Mayavolk" bzw. den "Mayas" angedeutet. Gewollt ist eine Erhaltung und Sicherstellung der kulturellen Differenz (zu der auch die Mayaspiritualität, die Sprachen und andere Identitätsmarker zählen), während gleichzeitig die Organisation einer ethnischen Einheit[116] im Mittelpunkt steht. Letztere ist u.a. das Ergebnis politischer Sachzwänge, da trotz der ethnischen Vielfalt eine gewisse Einheit für eine politisch größere Durchsetzungsfähigkeit erforderlich ist. Sowohl die Definition und Bewahrung kultureller Differenz als auch die Herstellung einer ethnischen Einheit gehören deshalb zu den wesentlichen Aufgaben der Mayabewegung.

Entwicklungen nach 1996

Nach Unterzeichnung der Friedensabkommen im Dezember 1996 war eine allgemeine Euphorie und Begeisterung in der Gesellschaft zu vernehmen. Die Tatsache, dass die größten Erfolge hinsichtlich einer Umsetzung der Abkommen in den ersten zwei Jahren nach der Unterzeichung noch unter der PAN-Regierung erzielt wurden, bestätigte zunächst die wachsenden Artikulationsmöglichkeiten für zivile Akteure. Ende 1999, mit dem erdrutsch-artigen Wahlsieg der Republikanischen Front Guatemalas (FRG) [117], setzte allerdings schon bald Ernüchterung und Frustration ein. Die FRG symbolisierte nicht nur die repressive Vergangenheit, ein Punkt, auf den weiter unten näher eingegangen wird, sie deckte auch die äußerst fragilen, staatlichen Strukturen auf. Außerdem wurde deutlich, dass der guatemaltekische Staat, nun repräsentiert durch die FRG, nicht in der Lage war, die in den Abkommen vorgesehene Funktion eines pluriethnischen demokratischen Sozialstaates zu übernehmen.

Mit Beginn der Legislaturperiode der FRG im Jahr 1999 und der mit ihr erneut einsetzenden staatlichen Repression übernahm der Staat erneut die Rolle des Gegners (und in diesem

[114] Bericht der Nachrichtenagentur CERIGUA und dem Zentrum für guatemaltekische Studien. In: Fijáte. Nr. 286. S. 2.
[115] Nelson, Diane M. (1999):80.
[116] In diesem Fall ist die Einheit der Mayabevölkerung gemeint.
[117] Die FRG erhielt bereits im ersten Wahldurchgang am 7. November 1999 fast 48 Prozent der abgegebenen Stimmen, d.h. sie verfehlte nur knapp die absolute Mehrheit. Im zweiten Wahldurchgang, der sich durch eine für Guatemala außerordentlich hohe Wahlbeteiligung von 41 Prozent auszeichnete, erhielt sie sogar 68,3 Prozent der abgegebenen Stimmen (vgl. Althoff, Andrea (2000):15).

Kontext auch des "ethnischen Anderen") und nicht des Partners im Dialog, wie er in den Friedensabkommen vorgesehen war. Am Staat müssen sich aber in jedem Fall die politischen Projekte der Mayabewegung orientieren, wenn sie die Umsetzung des Abkommens über die Rechte der indigenen Völker (und somit auch die Anerkennung religiöser Praktiken) erreichen wollen. Nach den Friedensverhandlungen kommt es zu der Situation, dass sowohl der Staat als auch zivilgesellschaftliche Akteure wie der Mayabewegung die ihnen zugewiesenen Rollen wegen eines fehlenden strukturellen Rahmens nicht übernehmen können. Clara Arenas, Direktorin des Sozialforschungsinstituts AVANCSO fasste dies in einem Interview zusammen: "Wir befinden uns in einem Verhandlungsvakuum, in dem es keinen Verhandlungspartner gibt. Die Regierung hat für uns aufgehört, ein Verhandlungspartner zu sein. Zwar wurde sie gewählt, aber sie hat unterdessen ihre Legitimität verloren und aufgehört die Interessen der Mehrheit zu vertreten". Zu den Friedensabkommen, die speziell ein Abkommen über die Rechte der indigenen Bevölkerung enthalten, sagt sie: "Nach den Friedensabkommen hatte man große Hoffnungen in den Dialog und die Verhandlungen gesetzt. Es gibt ganze Bücher zu diesem Thema, doch blieb die Diskussion zu sehr in der Formfrage stecken und es wurde nie darüber gesprochen, dass es auch einen Inhalt braucht, über den verhandelt werden muss"[118].

Die UNO und die Europäische Union skizzieren das Verhältnis Staat – Zivilgesellschaft für das Jahr 2003 folgendermaßen:

- In ihrem achten Bericht vom August 2003, über die Umsetzung der Friedensabkommen, weist die von der UNO eingerichtete Sondermission MINUGUA darauf hin, dass diese während der Amtszeit von Präsident Portillo kaum den Erwartungen entsprach: "Wir bedauern, dass die Unsicherheit, die Korruption, die Straflosigkeit, die Einmischung des Militärs in zivile Bereiche, das Klima der Einschüchterung, die Missachtung der Menschenrechte und die Diskriminierung der *Indígenas* die wenigen erzielten Fortschritte überschatten", heißt es[119].
- Der EU-Abgeordnete Philippe Combescot teilte in einem Referat, das er am 14. Februar 2003 in Quetzaltenango hielt, die Einschätzung von MINUGUA. Er bewertete darüber hinaus die Folgen der repressiven staatlichen Strukturen für die Zivilgesellschaft: "15 Jahre nach den ersten Schritten in Richtung einer Demokratisierung und 5 Jahre nach Abschluss der Friedensabkommen ist die Gesellschaft geprägt von einem starken Misstrauen gegenüber den Institutionen des Staates. Sich sozial zu engagieren, wird von vielen Menschen als Risiko angesehen, da die repressiven Strukturen vor allem in ländlichen Gebieten noch intakt sind und eine soziale Kontrolle herrscht. In diesem Kontext ist der Versöhnungsprozess auf lokaler Ebene sehr fragil, um nicht zu sagen inexistent. Der soziale, politische und wirtschaftliche Ausschluss der indigenen Bevölkerung ist lokal wie national alarmierend. .. Auf lokaler Ebene manifestiert sich das in einem alltäglichen Rassismus aber auch in einer institutionalisierten Diskriminierung, z.B. im erschwerten Zugang zu Bildung und Gesundheit, zum Justizwesen und zu politischer Partizipation der Indígenas". Über die Merkmale der guatemaltekischen Gesellschaft und die Folgen für einen Transformationsprozess urteilt er: ".. die guatemaltekische Gesellschaft ist, ebenso wie ihre Regierung, im höchsten Maß zentralistisch organisiert. Dies verhindert den Austausch und die Koordination innerhalb der sozialen Bewegungen und schwächt sie auch gegenüber der Regierung"[120].

[118] Fijáte. Nr. 274. S.1.
[119] http://www.minugua.guate.net.gt/Informes/INFOCRONOG/Cronograma8.pdf
[120] Die Europäische Union begann sich vor etwa 15 Jahren in Guatemala zu engagieren. Die Entwicklungshilfe, die seit 1996 mit Unterzeichnung der Friedensabkommen gezahlt wird, nutzt sie auch als ein politisches Druckmittel, um auf die Umsetzung der Abkommen zu drängen. Fijáte. Nr. 282. S.2.

- Am 1. Mai kommentierten die guatemaltekischen Gewerkschaften die nationale Situation mit den Worten: "Wir stellen ein Vakuum in der Regierungsführung fest; das Land ist vom organisierten Verbrechen beherrscht, Gewalt, Überfälle, Korruption, Straflosigkeit und Entführungen gestalten unseren Alltag. Es scheint, dass die zuständigen Institutionen wie die Staatsanwaltschaft, der Kongress, die Gerichte etc., Angst haben, sich diesen Übeln zu stellen und sich somit zu Komplizen machen". Über die Friedensabkommen speziell heißt es in dem 1. Mai Kommuniqué sogar, dass die Regierung diese von ihrer Agenda gestrichen und in ein Instrument der Demagogie verwandelt hat[121].
- Eine Studie über die Umsetzung des Abkommens über die Identität und Rechte der indigenen Völker der Universität San Carlos kam Ende 2002 zu dem Schluss, dass sich die Debatte um die Identität der Mayas im Niedergang befindet. "Der Rückgang sei unter anderem darauf zurückzuführen, dass die ladinische Bevölkerung keinerlei Notwendigkeit der Erörterung bzw. der Anerkennung irgendeiner ethnischen Identität sähe. Gemäß der Untersuchung hat innerhalb der Maya-Bewegung parallel dazu dennoch eine starke Vermehrung von Organisationen stattgefunden, mit dem Ziel gemeinsame Forderungen zu formulieren und durchzusetzen. Doch fänden derzeit keine Verhandlungen im eigentlichen Sinne statt, sondern lediglich der Versuch des Staates, einige Aspekte des genannten Abkommens in den allgemeinen Diskurs einfließen zu lassen"[122].

Die veränderten Rollenanforderungen an die Konfliktparteien sind meines Erachtens auch ein Indikator für den gesellschaftlichen Wandel. War der Staat während des Bürgerkriegs der "Feind" bzw. "Gegner", wird er zumindest theoretisch, mit dem beendeten Bürgerkrieg zum "Adressaten" und Partner im Dialog. Die zivilgesellschaftlichen Organisationen wurden andererseits während des Bürgerkriegs vom Staat gleichgesetzt mit dem zivilen Arm der Guerilla und somit der Subversion bezichtigt. Nun nach Abschluss der Friedensverträge sollen sie, unabhängig davon, ob sie die notwendige Professionalität und die Strukturen besitzen, in der Lage sein, ein demokratisches Staatsgebilde mitzutragen. Man kann diese beiden Charakterzüge als Gegenpole begreifen: Ist die staatliche Repression besonders groß, wie Ende der 70er und in den 80er Jahren, dann repräsentiert sich der Staat für zivilgesellschaftliche Gruppen als Feind und für Mayaorganisationen als "ethnischer Anderer". Geht die Repression zurück und machen es strukturelle Vorgaben erforderlich, dann wird das Feindbild (Staat/Regierung und ehemalige Guerilla) zum Partner im Dialog. Diese Rollen leiten sich aber nicht aus einer historisch gewachsenen Kräftekonstellation verschiedener kollektiver Akteure ab, deren Produkt (der Staat) von allen kollektiven Akteuren (ethnischen Gruppen, Parteien, wirtschaftliche Interessenvertreter etc.) anerkannt wird[123]. Das Modell "demokratischer Sozialstaat" wurde gleichsam aus dem Nichts auf die soziale und politische Realität übertragen. Der Staat kann diese Rolle aus mehreren Gründen nicht ausfüllen: Er ist äußerst fragil und hat wegen dem Missbrauch seines Gewaltmonopols jegliche Legitimität als Partner für zivilgesellschaftliche Organisationen verloren. Die Folgen der bestehenden Machtasymmetrien und Sachzwänge führten außerdem dazu, dass sich zivilgesellschaftliche Gruppen an einem vorgegebenen strukturellen Rahmen abarbeiten

[121] CGTG 1. Mai 2003. In Fijáte. Nr. 284. S.1f.
[122] Vgl. Fijáte. Nr. 274. S.5.
[123] Diese Problematik zeigt sich insbesondere an den Verhandlungsparteien: Die Zivilgesellschaft war nicht direkt an den Friedensverhandlungen beteiligt. Die Regierung und das Militär auf der einen Seite und die Guerilla auf der anderen Seite waren aufgrund eigener Interessenkonstellationen nur bedingt an einer tatsächlichen Umsetzung interessiert (Stichwort: Amnestie für begangene Gewaltverbrechen auf beiden Seiten, fehlende basisdemokratische Strukturen und eine geringe Einbindung der indigenen Bevölkerung in die Partei der Guerilla). Dies hat sich nun, einige Jahre nach Verhandlungsabschluss bestätigt.

müssen (Stichwort: Runde Tische, Gremienarbeit etc.), aber nicht notwendigerweise Einfluss auf Reformen haben[124].

10. Zusammenfassung

- Das Thema indigene Bevölkerung und damit Rassismus, Diskriminierung, Kultur der Mayas hat in der Öffentlichkeit (international sowie national) einen Platz errungen.
- Eine Vielzahl von Organisationen wurden im Rahmen der "500 Jahrfeier" und der Friedensabkommen gegründet.
- Im o.g. Kontext hat die Mayaspiritualität eine zentrale Bedeutung erlangt, da sie die kulturelle Andersartigkeit der indigenen Bevölkerung symbolisiert und mit positiven Werten besetzt ist (Harmoniebeziehung zur Natur, Gleichberechtigtes Verhältnis von Mann und Frau in der *Cosmovisión*, u.v.m.).
- Diese Entwicklungen (Mayakultur und Mayaspiritualität in öffentlichen Diskursen – Presse, NGOs etc.) könnte man als Indiz für ein gewachsenes Selbstbewusstsein der indigenen Bevölkerung bewerten. Einige Autoren bewerten die Veränderungen im religiösen und politischen Feld in diesem Sinne: ".. shamanic rituals function as a means of reaffirmation of ethnic identity and in support of the struggle to recover ancestral lands, a struggle which is acquiring a sacred character"[125].
- Beachten muss man in diesem Zusammenhang allerdings einen generellen diskursiven Wandel auf der einen Seite und eine praxisbezogene religiös-kulturelle Seite auf der anderen. So lässt sich speziell in Bezug auf Lateinamerika eine Verlagerung weg von marxistischen Ansätzen des antikolonialen Befreiungskampfes und der Theologie der Befreiung hin zu kulturell-ethnischen und ökologischen Fragestellungen beobachten[126]. Letztere fußen aber nicht notwendigerweise auf kulturellen bzw. religiösen Praktiken der indigenen Bevölkerung selbst. Organisationsdiskurse sind, wie bereits angedeutet wurde, nicht selten von internationalen Finanzierungsinstitutionen abhängig und weniger von gewachsenen Basisstrukturen bzw. in diesem Kontext von traditionellen religiösen Praktiken. Auf diese Gesichtspunkte, politische und kulturell-religiöse Bedeutungshorizonte von Religion, wird der zweite Teil dieses Kapitels näher eingehen.
- Neben einer Unterscheidung zwischen religiösem Diskurs und religiöser Praxis, muss m.E. auch zwischen guatemaltekischen und westlichen Diskursen differenziert werden. Eine große Zahl an Organisationen und Dachverbänden deuten zwar auf eine erfolgreiche Mobilisierung der indigenen Bevölkerung und ein gewachsenes indigenes Selbstbewusstsein hin, in der sozialen Realität sind diese jedoch nicht selten künstliche Gebilde. Die starke thematische und strukturelle Fragmentierung, damit verbundene Koordinierungsprobleme, geringe Bindung an ländliche Gemeinden und eine finanzielle Förderung künstlicher Netzwerken bestätigen diese Einschätzung. Die Mobilisierung über kulturelle und ethnische Themen lässt sich aber sehr wohl in den USA und Europa

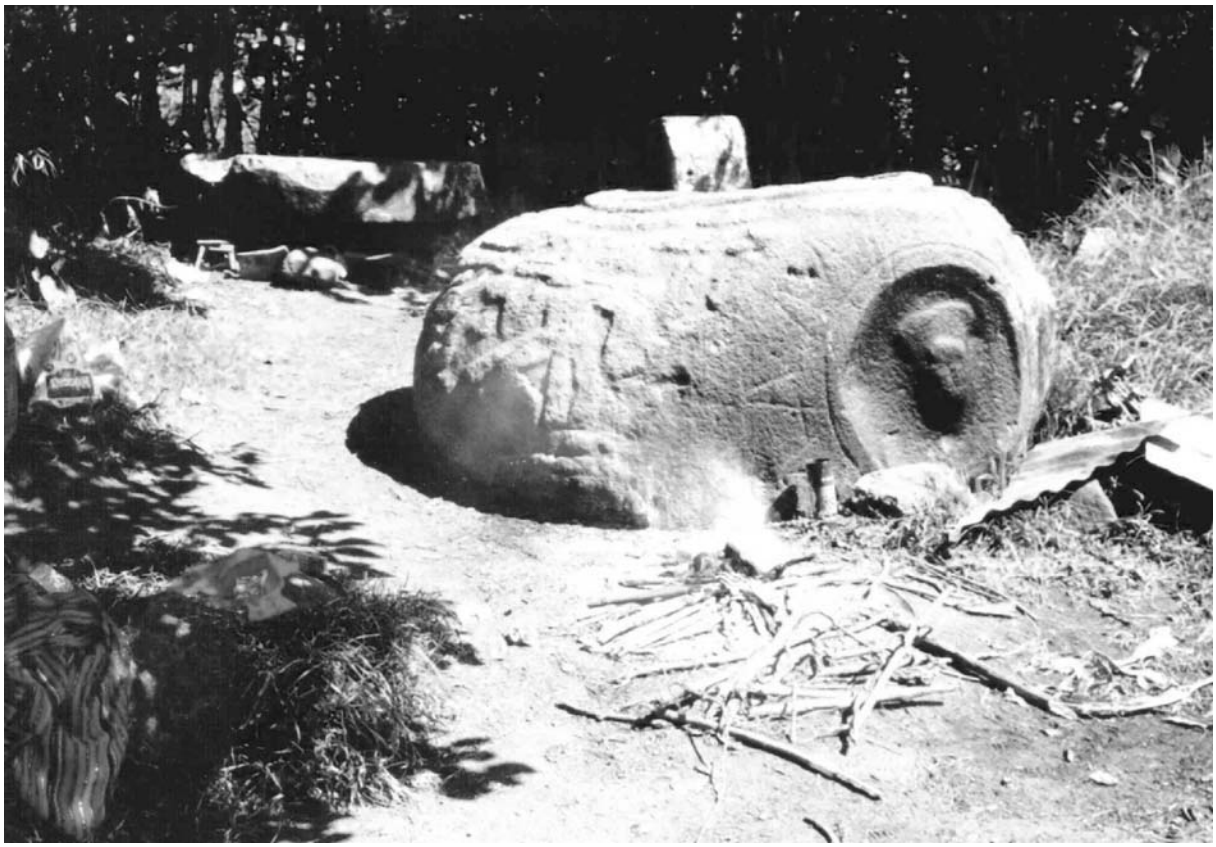
[124] Ein konkretes Beispiel hierfür war die Einrichtung von fünf runden Tischen im November 2002. Die Verhandlungspartner (Zivilgesellschaft, Regierung, Militär und entsprechende Institutionen), wurden aufgefordert, Themen von nationaler Bedeutung, unter anderem Aspekte über Multikulturalität und indigene Bevölkerung zu diskutieren. Die Kritik von Seiten sozialer Organisationen hierzu war eindeutig: "Die daraus resultierenden Ergebnisse und Vereinbarungen seien nicht bindend und die FRG würde daraus eine Show für ihre Wahlkampfkampagne und gegenüber der Konsultativgruppe machen. Sie seien es müde, endlose Diskussionen mit der Regierung zu führen, die ohne konkrete Ergebnisse enden, sind sich Iduvina Hernández von der Vereinigung Sicherheit und Demokratie (SEDEM), Daniel Pascual von der Nationalen Koordination der BäuerInnenorganisationen (CNOC) mit Parcicia Monge von der Landwirtschaftskammer einig" (vgl. Fijáte. Nr. 273. S.5).

[125] Parker Gumucio, Christian (2002):67.

[126] Vgl. Gros, Christian (2000); Weisshaar, Emerich (2000):57.

feststellen. Dies zeigt die Berichterstattung über die Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú Túm, aber auch neuere Entwicklungen wie in Bolivien.

- Der letzte Punkt leitet zu der Frage über, inwieweit staatliche und zivilgesellschaftliche Strukturen auf die Organisation von ethnischer Differenz in Form der Mayabewegung einwirken. Dieser Aspekt ist von besonderer Bedeutung, weil der Staat in einer Demokratie zum Adressaten wird, an den sich Forderungen, in diesem Fall ethnische Forderungen, richten. War der Staat während der bewaffneten Auseinandersetzungen der "Feind" bzw. "Gegner" der Zivilgesellschaft, wird er nun, nach Beendigung der Friedensverhandlungen, zuminest theoretisch zum Partner im Dialog. Erfüllen kann er jedoch diese neue Rolle, aufgrund fehlender demokratischer und generell fragiler staatlicher Strukturen nicht. Für ethnische Organisationen bedeutet dies, dass sie nach anderen Möglichkeiten suchen müssen, um ihr ethnisches Projekt durchzusetzen. Inwieweit sich die Mayabewegung in die politische Linke Guatemalas eingliedert, ob über parteipolitische Projekte oder andere Organisationsformen, wird im folgenden Teil skizziert.



Ansicht: Mayastein in der Nähe von San Cristóbal Ixchiguán aus vorkolonialer Zeit, vor dem heute Mayazeremonien ausgeführt werden. Im Vordergrund Kerzen und andere Gegenstände, die verbrannt werden.

B: Mayabewegung und Mayaspiritualität: Ergebnisse aus der Empirie

1. Einleitung

Im ersten Teil wurde mit Hilfe eines historischen Zugangs der soziale, politische und religiöse Wandel innerhalb der guatemaltekischen Gesellschaft unter ethnischen Gesichtspunkten näher beleuchtet. Die Analyse dieser Makro- und Mesoebene, auf der sich indigene Organisationen und Akteure bewegen, zeigte, dass Ethnizität wie auch Religion als Formen sozialer Organisation und als Faktoren der gesellschaftlichen Wahrnehmung (insbesondere der Begriff und die Bedeutung der *Cosmovisión Maya*), von den jeweils vorherrschenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen abhängig sind und von diesen definiert werden. Es wurde deutlich, dass Ethnizität ein politisches Phänomen jüngeren Datums ist. Die Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú Túm, die Kampagne "500 Jahre Widerstand der *Indígenas* und des Volkes" und nicht zuletzt die Friedensabkommen haben wesentlich zu diesem Wandel im religiösen Feld und in der öffentlichen Wahrnehmung beigetragen. Der historische Zugang erklärt, dass sich die Fremd- und Selbstzuschreibungen der indigenen Bevölkerung im Laufe der Jahre geändert haben und neue Inhalte die Wahrnehmung für das, was "ethnische Identität" ausmacht, prägten.

In einem zweiten Schritt soll nun Ethnizität als eine spezifische Form indigener Organisation analysiert werden, wobei auch die Inhalte von "ethnischen Identitäten" genauer benannt werden. Das Herausarbeiten religiöser Elemente innerhalb des politischen Projektes der Mayabewegung ist eines der zentralen Anliegen. Unumgänglich ist bei dieser Vorgehensweise, dass zunächst die politischen Strukturen, in der die Mayabewegung agiert, vorgestellt werden. In einem ersten Schritt werden daher die organisatorischen Ausprägungen und Inhalte von Ethnizität im Kontext der guatemaltekischen Linken und des Staates betrachtet, um in einem weiteren Schritt den Einfluss auf die religiöse Ordnung erfassen zu können. Anschließend werden auf einer Mikroebene die Biographien einiger Protagonisten aus der Mayabewegung vorgestellt, um den Einfluss von Ethnizität auf individuelle Lebensentwürfe nachzuzeichnen. Auch die Biographien von Personen, die nicht in der Mayabewegung aktiv sind und anderen Religionsgemeinschaften angehören, die aber zur Zielgruppe der Mayabewegung gehören, wie traditionelle Hebammen und Mayapriester aus ruralen Dorfgemeinschaften, wurden mit einbezogen.

2. Die Makro- und Mesoebene: Der Staat, die Zivilgesellschaft und die Mayabewegung

Der Staat und die Zivilgesellschaft

Indigene Bewegungen Lateinamerikas, zu der auch die Mayabewegung in Guatemala gehört, entwickelten sich Ende der 80er Jahre in einem politischen Raum, der geprägt war von den Bestrebungen ziviler Akteure, demokratische Strukturen auf- und auszubauen. Zunächst umfasste die Diskussion Aspekte über spezifische Formen indigener, kollektiver Bürgerrechte. Notwendigerweise wurde mit diesem politischen Rahmen die Beziehung zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft hinterfragt. Ethnizität entwickelte sich in diesem Zusammenhang zu einem Instrument im Kampf um die Verteidigung und Durchsetzung von indigenen Interessen, d.h. sie wurde zu einer Ressource und zu einem Ausdruck einer spezifischen Form von Identitätspolitik. Es zeigte sich, dass in dem politisch-ethnischen Kampf indigener Akteure religiöse Symbolismen schon bald eine besondere Rolle spielten, die nicht ohne Wirkung auf die religiöse Ordnung der guatemaltekischen Gesellschaft blieben.

Ethnizität als sozialer Ausdruck kultureller Differenz braucht notwendigerweise ein Gegenüber, einen "ethnischen Anderen", damit sich Inhalte und Symbolismen entfalten können. Eine Institution, die seit der Gründung der guatemaltekischen Nation den "ethnischen Anderen" repräsentierte und dessen Interessen vertrat, war der von Ladinos beherrschte Staat. Die Friedensverhandlungen sahen vor, dieses nicht nur aus der Klassen- sondern auch der Ethnienperspektive homogene Gebilde aufzubrechen und über Aspekte wie Multikulturalität eine stärkere Beteiligung der Zivilgesellschaft, unter anderem der Mayabevölkerung, zu erreichen.

Sowohl die Organisationen, die die Mayabewegung bilden, als auch der Staat wurden in dem genannten politischen Kontext zu kollektiven Akteuren, denen bestimmte Rollen zugewiesen wurden. Die Zuweisung von Rollen wird speziell am Friedensprozess deutlich. Sie orientieren sich an Modellen, wie der guatemaltekische Staat künftig organisiert sein sollte. Der Begriff Rolle, der meist in mikrosoziologischen Zusammenhängen verwendet wird, wird an dieser Stelle gebraucht, um deutlich zu machen, dass der Staat in dieser Konstellation a) als Akteur auftritt, an dem sich die politischen Projekte der Zivilgesellschaft, d.h. sowohl der Mayabewegung als auch die Volksbewegung orientieren müssen. b) Der Rollenbegriff soll ebenfalls verdeutlichen, dass der Staat in das Leben der Bürger sowie sozialer Bewegungen, hier der Mayabewegung, eingreift und dieses reguliert, dass er über Ressourcen verfügt (öffentliche Güter, öffentliches Recht und öffentliche Politik), die er bestimmten Personen oder Personengruppen zur Verfügung stellen oder verweigern kann. Mit der Allokation von Rechten und Pflichten nach formalen und in Guatemala häufig willkürlichen Kriterien kann der Staat so diskriminierende oder rassistische Strukturen erhalten oder abbauen. Verweigert der Staat mit seinem Handeln Ressourcen oder sanktioniert diese aufgrund von diskriminierenden oder nationalistischen Ideologien, kann dies wiederum Protestgruppen hervorbringen, welche Zugang und Rechte vom Staat und eine Änderung der sozialen Ordnung einfordern. c) Die Mayabewegung ist in diesem Kontext auch das Produkt staatlichen Handelns, da sie als Protestgruppe staatliches Handeln anklagt und die Schaffung eines neuen Staates fordert. Indirekt ist somit der Staat an der Konstruktion von sozialen und ethnischen Gruppen beteiligt und an den mit der Konstitution von ethnischen Gruppen einhergehenden identitätsbezogenen Grenzkonstruktionen[127].

Zwischen den Friedensabkommen und der eingeforderten Rolle des multikulturellen Staates sowie der sozialen Realität liegen allerdings Welten. Das tatsächliche Handeln des guatemaltekischen Staates wird in der Aktualität weniger bestimmt von dem genannten theoretischen Modell des Ausgleichs, in dem für alle Bürger unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit Verantwortung übernommen wird, Rechte eingeräumt sowie Pflichten eingefordert werden. Die soziale Realität ist vielmehr geprägt vom Amts- und Machtmissbrauch der einzelnen staatlichen Instanzen. Die folgenden Abschnitte nehmen Bezug auf die Entwicklungen nach dem Friedensabschluss und verweisen auf das Spannungsverhältnis, das sich aus den Erwartungen, die mit den einzelnen Rollen verbunden sind, und der sozialen Wirklichkeit ergibt. Es werden Wege indigener Akteure analysiert, ihrem ethnischen Projekt nach politischer und kultureller Selbstbestimmung Ausdruck zu verleihen.

2.1 Politische Partizipation der Mayas

Gesellschaftliche Dynamiken legen nahe, zunächst die Ausprägungs- und Artikulationsformen von Ethnizität genauer zu untersuchen, um daran anschließend ihren Einfluss auf die religiöse Ordnung zu betrachten. Die folgenden Abschnitte widmen sich deshalb der Frage,

[127] Vgl. die Ausführungen von Barth, Frederik (1996):11-32.

welche handlungsgenerierenden und strukturellen Formen Ethnizität annahm und wie diese Strukturen innerhalb der politischen Linken Guatemalas nach 1986 einzuordnen sind. Diese Vorgehensweise berücksichtigt auch die Frage, in welcher Form die Mayabewegung und die indigene Bevölkerung als politisches Subjekt direkt am politischen Geschehen beteiligt ist.

2.1.1 Traditionelle Parteien, die guatemaltekische Linke und die Mayabewegung

Auffallend ist, dass die Mayabewegung mit ihrem Anspruch, die Mayabevölkerung in politischer, sozialer und religiöser Hinsicht zu vertreten, nicht direkt versucht, ihre Ziele mit den traditionellen politischen Mitteln durchzusetzen. Es wurde bislang keine indigene Partei gegründet, die die Interessen der Mayabewegung und der Mayabevölkerung als solche kanalisiert. Darüber hinaus bestehen keine direkten Bindungen an existierende Parteien, um Einfluss auf das politische Geschehen zu nehmen. Politische Einflussnahme wird vielmehr durch die existierenden Nichtregierungsorganisationen ausgeübt, die als politische Interessenvertretung der Mayabevölkerung auftreten[128]. Die guatemaltekische Linke ist in zweifacher Hinsicht, inhaltlich und strukturell, gespalten. In thematischer Weise, weil sich eine Ausdifferenzierung in eine Art "kulturelle" und "soziale" Linke auch im politischen Spektrum finden lässt. Ihre Struktur zeigt, dass die Mayabewegung andere Arbeitsformen, nämlich die der nicht direkten Einflussnahme über politische Parteien sondern über die genannten Nichtregierungsorganisationen bevorzugt. Die Ursache hierfür werden als nächstes näher beleuchtet, wobei zunächst allgemeine Merkmale hinsichtlich der Partizipationsmöglichkeiten für Indigene (als Einzelpersonen) analysiert werden.

Seit 1986 hat die Zahl der indigenen Bürgermeister zugenommen. Trotzdem bleibt der Zugang zu Parlamentssitzen, Positionen in der Exekutive und Direktionsämtern für die Mayabevölkerung weiterhin begrenzt. In der politischen Geschichte des Landes haben insgesamt nur drei *Indígenas* als Kandidatinnen für die Vizepräsidentschaft teilgenommen. Für Rigoberto Quemé Chay, Indígena und Bürgermeister von Quetzaltenango und seinen Amtskollegen Édgar Ajcip (San Juan Sacatepéquez), spiegelt sich in der Politik der anhaltend hohe Grad an rassistischer Diskriminierung der guatemaltekischen Gesellschaft wider. Der Politologe Álvaro Pop und der bereits zitierte Direktor der Nichtregierungsorganisation *Defensoría Maya*, Juan León, weisen darauf hin, dass trotz aller in den letzten Jahren unternommenen Anstrengungen keine der politischen Schlüsselpositionen von Vertretern der indigenen Völker besetzt sind[129]. Zu den wenigen weiteren Indigenen in hohen politischen Ämtern zählt auch Otilia Lux de Cotí. Sie wurde in die Regierungsmannschaft der FRG (1999 bis 2003) aufgenommen und zur Kultur- und Sportministerin ernannt. Frau Lux de Cotí war Mitglied in der Wahrheitskommission der Vereinigten Nationen. Demetrio Cojtí, ebenfalls für die UNO tätig, sowie eine führende Persönlichkeit in der Mayabewegung, wurde in der FRG-Amtsperiode zum stellvertretenden Erziehungsminister ernannt. Rosalina Tuyuc (Maya-Quiché) leitete den neu gegründeten Indigenen Fond (*Fondo Indígena*)[130]. Sie wurde in der Vergangenheit durch ihre Führungsposition in der Organisation für Witwen und Waisen, Opfer des Bürgerkriegs (CONAVIGUA) bekannt.

---

[128] Auch hierin drückt sich ein gesellschaftlicher Wandel aus. Während zuvor Nichtregierungsorganisationen meist die passive Rolle des zivilgesellschaftlichen Anklägers im Zuge von Menschenrechtsverletzungen, kultureller und rassischer Diskriminierung sowie soziale Aufgaben im entwicklungspolitischen Sinne übernahmen, wandelten sie sich im Laufe der Zeit in politische Akteure. Es bleibt abzuwarten, ob die Organisationen der Mayabewegung in Zukunft die Basis für die Gründung einer indigenen Partei bilden.

[129] Bericht der Nachrichtenagentur CERIGUA und dem Zentrum für guatemaltekische Studien (vgl. Fijáte. Nr. 286. S.2).

[130] Vgl. Althoff, Andrea (2000):ibidem.

Inwieweit hat das Thema der indigenen Kultur und der Mayaspiritualität in den Programmen der traditionellen Parteien eine Berücksichtigung gefunden? Die Christdemokraten (*Democracia Cristiana*), die Partei des nationalen Fortschritts (PAN) oder die Bewegung der nationalen Befreiung (MLN) berücksichtigen indigene Angelegenheiten in ihren Parteiprogrammen überhaupt nicht. Dem ist hinzuzufügen, dass viele Parteien kein Parteiprogramm besitzen. Das erste Parteienbündnis, welches indigene Forderungen in ihr Programm aufnahm und sich um Belange der indigenen Bevölkerung kümmerte, war die Guatemaltekische Front Neues Guatemala (FDNG), die sich im Jahr 1996 an den Wahlen beteiligte. Es handelte sich bis dato um das einzige linke Parteienbündnis seit den ersten zivilen Wahlen im Jahr 1985. Die FDNG war außerdem die erste Partei seit 1985, die indigene Repräsentanten aus der Volksbewegung in ihren Reihen versammelte und schließlich Abgeordnete in den Kongress entsandte (u.a. die indigene Maya-Quiché Rosalina Tuyuc im Jahr 1996). Die FDNG war eine Partei der Volksbewegung und der ehemaligen Guerilla und nicht der Mayabewegung. Das ist wichtig, um das Selbstverständnis und interne Strukturen, sowie das Verhältnis der Partei zu anderen zivilgesellschaftlichen Kräften zu verstehen. Zwar sind indigene Themen in das Programm der Partei aufgenommen worden, die Partei verstand sich jedoch zu keinem Zeitpunkt als eine indigene Interessenvertretung sondern als eine ethnienübergreifende Institution. Aufgrund der engen Verbindung zur Guerilla war weiterhin ein stark autoritärer Führungsstil erkennbar, der sich in einer direkten Einflussnahme ehemaliger Ladino-Kommandanten äußerte und die Ablehnung der Partei von Seiten der Mayabewegung provozierte.

Bei den Wahlen im Jahr 1999 veränderte sich aufgrund eines internen Zerwürfnisses innerhalb der Reihen der FDNG die linke Parteienlandschaft. Einige Mitglieder der FDNG gründeten ein neues Bündnis, die „Allianz Neue Nation“ (ANN). Namhafte Vertreter der ehemaligen FDNG konnten für die ANN einen Posten im Kongress übernehmen. Dazu zählten bekannte Namen wie Nineth Montenegro, die als ehemalige Leiterin der Menschenrechtsorganisation Gruppe für gegenseitige Hilfe (GAM) Bekanntheit erlangte. Aus den Reihen der Guerrilla (URNG) wurden 1999 zwei indigene Vertreter ins Parlament entsandt, Pablo Ignacio Ceto (Maya-Ixil) und Gregorio Chay (Maya-Quiché). Politisch in Parteien aktive Mayas finden sich also fast ausschließlich in den der Volksbewegung und der Guerilla nahestehenden, linksgerichteten Parteien.

Die URNG, die Teil des Bündnisses ANN war, war während dieser Wahlen zum ersten Mal in der Opposition vertreten. Die ANN, die als drittstärkste politische Kraft aus den Wahlen 1999 hervorgegangen ist (12 Prozent), verfügte zum damaligen Zeitpunkt als einzige politische Partei über ein konkretes Programm, welches die Problematik der am stärksten benachteiligten Bevölkerungsgruppe, den Indigenen, aufnahm. Es handelt sich jedoch in erster Linie um eine Übernahme des Textes der Friedensverhandlungen und ist somit nicht im Rahmen einer parteiinternen Diskussion entstanden. Die Partei besitzt außerdem aufgrund fehlender Kontakte zur Basis und ihrer immer noch stark durch die militärischen Guerillastrukturen geprägten Hierachien ohnehin eine sehr geringe Glaubwürdigkeit innerhalb der Bevölkerung. Dieses Problem kam schließlich während der Wahlen im November 2003 deutlich zum Ausdruck, als die URNG als eigene Partei und somit als zweite linke Partei mit der ANN um eine Regierungsbeteiligung in Konkurrenz trat. Sie erhielt lediglich 2,56 Prozent der Stimmen, womit die notwendige vier Prozent Hürde, die eine Partei braucht, deutlich verfehlt wurde. Ins Parlament kam sie nur, weil sie mit drei Direktmandaten gewählt wurde[131].

[131] Außerdem wurden die indigenen Politiker und Ex-Guerilleros Gregorio Chay und Víctor Manuel Sales ins Parlamente gewählt.

Die Strukturen der guatemaltekischen Parteilinken fasst Miguel Sandoval in einem Interview zusammen:

> "Das Grundproblem ist, dass die Ex-Guerilla-Linke nicht in der Lage gewesen ist, sich von vertikalen, in vielen Fällen autoritären, politisch-militärischen Organisationen in breite, demokratische, politische Organisationen umzuwandeln [...] Die guatemaltekischen Parteilinken glauben, die Gralshüter des linken Denkens zu sein und verstehen nicht, dass die Linke ein politisches, soziales und kulturelles Phänomen ist. Alles, was nicht parteipolitisch ist, wird nicht gesehen, nicht anerkannt, ausgeschlossen, während das Parteipolitische ohne den Rest kein großes Gewicht hat. Die Linke als soziale Erscheinung im breiteren Sinne, als Weltsicht, als Prozess, der die gesellschaftliche Transformation zu mehr Gleichheit, Gerechtigkeit usw. sucht, wird in Guatemala als exklusives Parteieneigentum gesehen und hat so keinen größeren, sozialen Einfluss. Ich nenne das "die kleinen Kirchen der Linken", die keine gesellschaftliche Projektfähigkeit haben und daher auch keine Entwicklung durchmachen"[132].

Ein übergreifendes Bündnis zwischen Volksbewegung und Mayabewegung wird also nicht nur aufgrund divergierender Positionen (kulturalistisch versus klassenorientiert) erschwert, sondern auch durch den autoritären und ausgrenzenden Führungsstil der existierenden linken Parteien. Man muss, obwohl im Interview nicht genannt, auch rassistische und diskriminierende Strukturen innerhalb der Parteilinken erwähnen. Diese äußern sich unter anderem dadurch, dass nur wenige Indigene in höheren Positionen tätig sind. Die linken Parteien kanalisieren überwiegend die Interessen der Ladinos und setzen sich mehrheitlich aus Ladinos zusammen. Außerdem sind aufgrund interner Zerwürfnisse inzwischen drei verschiedene Linksparteien akkreditiert.

Die Entstehung einer breiteren, sozialen Bewegung wird darüber hinaus, wegen der geringen Reputation der linken Parteien behindert. Die URNG bezog zur aktuellen sozialpolitischen Lage nach den Friedensverhandlungen kaum Stellung, so dass der Eindruck entstand, sie habe einen Pakt mit der Regierung abgeschlossen, um sich hinsichtlich der von ihr begangenen Menschenrechtsverletzungen Straffreiheit zu garantieren und sich als politischer Akteur die Akzeptanz bestehender Machtbündnisse zu sichern[133]. Dies schränkt, so scheint es, ihre Handlungs- und Artikulationsfähigkeit stark ein und sie erfüllt damit nicht das Profil einer Oppositionspartei. Das schlechte Wahlergebnis im November 2003 zeigte, dass die linken Parteien so ihre Bündnisfähigkeit mit anderen gesellschaftlichen Kräften, beispielsweise der Mayabewegung, verspielten und ihre Nähe zur Bevölkerung verloren. Die Verweigerung der Mayabewegung, sich in traditionellen politischen Arenen wie Parteien zu engagieren, ist deshalb auch das Ergebnis eines komplizierten Miteinanders verschiedener, politischer Akteure und der sozialen Spielräume, die ihnen zugestanden werden.

Beschreibt man die aktuelle Linke in Guatemala und sucht nach Ethnizität als Ausdruck sozialer Organisation, dann müssen in diesem Kontext Nichtregierungsorganisationen genannt werden. Sie sind es im wesentlichen, die ethnischen Forderungen eine Stimme geben und Ethnizität als Ausdruck von sozialem Protest ein Gesicht verleihen. Nichtregierungsorganisationen bilden den eigentlichen oppositionellen Sektor in Guatemala. Hier werden kollektive Identitäten und Gruppen mobilisiert, Stereotypen gebildet, Ideologien entworfen sowie ethnische Grenzen und Dichotomien über Ethnizität gefestigt und gebildet[134]. Für Aura Marina Cumes besteht kein Zweifel, dass die Forderungen der Mayaorganisationen diese in die politische Arena treibt.

---

[132] Vgl. Fijáte. Nr. 279. S.1.
[133] Das schwache Abkommen über die Menschenrechtssituation und die erfolgte Amnestie für beide Konfliktparteien sind ein Beispiel hierfür.
[134] Vgl. Barth, Frederik (1996):21.

> "Wenn wir als Mayaorganisation Vorschläge machen, um Mayaaltäre und heilige Stätten wiederzugewinnen, um im Namen der indigenen Völker Dinge wiederzugewinnen, nun, damit begeben wir uns unweigerlich in den politischen Bereich, das ist ganz klar"[135].

2.1.2 Nationalversammlung des Mayavolkes

Die Nationalversammlung des Mayavolkes, die im September 2003 gegründet wurde, steht für eine Organisationsform, die keinen traditionellen, parteipolitischen Hintergrund hat. Ihre Struktur lehnt sich an ein traditionelles, westliches Demokratieverständnis an, da sie den Anspruch erhebt, jedes Mayavolk zu vertreten. Juana Batzibal, Mitglied der Konsultativkommission erläutert die Gründe, die zum Entstehen der Nationalversammlung führten. Sie weist darauf hin, dass die Nationalversammlung dem Aufbau einer nationalen Identität dienen soll, welche die Multiethnizität, Plurikulturalität und Mehrsprachigkeit der guatemaltekischen Bevölkerung würdigt. Bislang gäbe es keinen institutionellen Raum, der zur Vermittlung zwischen dem Maya-Volks und dem Staate dienen könne, eine Aufgabe, die die Nationalversammlung übernehmen soll. Einschränkend muss man hinzufügen, dass diese neu gegründete Nationalversammlung des Maya-Volkes in gewisser Weise in Konkurrenz zum bereits existierenden Nationalrat der Mayavölker (COMG) tritt, der auch die Unterstützung der Mission der Vereinten Nationen für Guatemala (MINUGUA) genießt und die gleichen Ziele wie die genannte neue Maya-Nationalversammlung verfolgt.
Die neue Körperschaft, die aus Vertretern und Autoritäten der Regionen und Gemeinden, in denen *Indígenas* leben, besteht, stellt, so die Selbstdarstellung, ein politisches Instrument dar, das gemeinsame Aktionen und die Konsultation der indigenen Bevölkerung durch den Staat vorsieht sowie die Absicht verfolgt, stärkeren Einfluss auf die zahlreichen Prozesse des öffentlichen Lebens und die Entscheidungen der Regierung auszuüben[136].

Die Gründung der Nationalversammlung unterstreicht nicht nur den heterogenen Charakter der Mayabewegung. Sie bestätigt die eingangs formulierte These, dass es der Mayabewegung um die Umsetzung eines neuen, in den Friedensverträgen verankerten Gesellschaftsmodells geht, das sich an den genannten Elementen der Multiethnizität und Mehrsprachigkeit orientiert. Dem Gremium ist an einer aktiven Identitätspolitik gelegen, um eine Aufwertung der Identitäten der indigenen Bevölkerung zu erzielen. Ob diese Aufwertung von Identitäten tatsächlich erreicht werden kann, mag bezweifelt werden, da es bislang keine anerkannten Führer gibt, die in der Lage wären, kollektive Identitäten der indigenen Bevölkerung zu kanalisieren und zu mobilisieren. Die Nationalversammlung ist aus dieser Perspektive eine Instanz mehr, die ihre Repräsentativität und Verankerung in der Bevölkerung erst noch unter Beweis stellen muss. Sie muss sich als erfolgreicher "Identitätsmacher" und als Repräsentant von ethnischen Identitäten erst noch bewähren.

2.1.3 Mayakultur und Mayaspiritualität in der Politik

Die bisherigen Darstellungen zeigten, in welchen neuen organisatorischen Strukturen Ethnizität einen Ausdruck fand und welche Interessenskonflikte sich aus neuen Ausprägungen sozialer Organisation entwickelten. Ethnizität, das wurde deutlich, hinterließ Spuren in der politischen Arena und in dem Verhältnis Staat und Zivilgesellschaft. Diese Veränderungen wurden nicht über traditionelle Artikulationsweisen wie politische Parteien ausgelöst, sondern über Nichtregierungsorganisationen, Dachverbände, Einzelpersonen oder Gremien. In diesem Zusammenhang ist es interessant, zu sehen, wie in der politischen Arena die Mayaspiritualität

---

[135] Interview Aura Marina Cumes (UNESCO, Maya-Kaqchiquel). 14. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 848-853.
[136] Vgl. Fijáte. Nr. 293. S.6.

von indigenen Akteuren herangezogen wird, um nachzuweisen, dass die geforderten Bedingungen rechtmäßig sind bzw. um nachzuweisen, dass sie aufgrund kultureller Eigenschaften auch umsetzbar sind.

Diese stärkere Nutzung der Mayaspiritualität in der Politik wird exemplarisch an einem Interview mit Juán León Alvarado deutlich. León Alvarado kandidierte bereits 1995 für den Posten des Vizepräsidenten der inzwischen aufgelösten Partei Demokratische Front Neues Guatemala (FDNG). Er ist außerdem seit vielen Jahren Vertreter der *Defensoría Maya*, einer Organisation, die sich für die Rechte der indigenen Bevölkerung stark macht, tätig. León Álvarado ist trotzdem kein Mitglied der Mayabewegung, obwohl dies aufgrund seiner Leitungsposition in der *Defensoría Maya* vielleicht den Anschein hat. Für das folgende Zitat ist dieser Hinweis wichtig, denn es zeigt, dass nicht nur die Mayabewegung sondern auch die an einem Klassendiskurs festhaltende Volksbewegung ethnische Identitätspolitik betreibt. In einem Interview im Vorfeld der Wahlen im Jahr 2003 erklärt León Zusammenhänge zwischen einem geplanten, indigen-politischen Projekt und der Mayaspiritualität.

> "Wir sind mit unserer politischen Strategie noch nicht soweit, einen Präsidenten stellen zu können. Wir müssen uns eine breite Basis schaffen. Wir wollen ein indigenes politisches Projekt aufbauen, in dem indigene UnternehmerInnen, HänderlInnen, ProduzentInnen vertreten sind, die das Bewusstsein eint, dass sie alle für dieselbe Sache arbeiten. ... Wir wollen eine solche Bewegung ins Leben rufen, doch ich glaube nicht, dass wir in vier Jahren, bei den nächsten Wahlen schon soweit sind. Unser Ziel ist, das indigene Projekt mit dem "bathun" zu verwirklichen, im Jahr 2012. Im heiligen Buch der Mayas (Popol Vuh, Anm. A.A.), heißt es, dass sich im Jahr 2012 ein Kreis schließt und ein neuer Zyklus für die Menschheit beginnt. In unserer Kosmovision bewegen sich die Prozesse in Zyklen. 500 gute Jahre und dann 500 schlechte Jahre. Im Jahr 2012 beginnen 500 gute Jahre. Bis dahin werden wir vorbereitet sein, viele Indígenas "technifizieren" sich, studieren an den Universitäten und das indigene Bewusstsein und unsere Identität wächst stetig"[137].

Bislang gibt es, so León Alvarado keine indigene, politische Bewegung, die die Interessen der Mayabevölkerung eint. Ziel dieser politischen Bewegung soll es deshalb sein, Mayas aus unterschiedlichen Berufsgruppen zusammenzuführen. León zieht, um die Aussichten auf eine Gründung zu bekräftigen, das Popol Vuh, die Weltanschauung der Mayas und den Mayakalender heran. Er spricht von "unserer Kosmovisión" und den wachsenden Ausbildungsmöglichkeiten für Indigene, welche seiner Meinung nach die Wahrscheinlichkeit erhöhen, diese Bewegung ins Leben zu rufen.

Ausgeblendet wird in seiner Darstellung die Tatsache, dass der Mayakalender und die Maya-spiritualität in vielen Teilen Guatemalas aufgrund des wachsenden religiösen Pluralismus für die indigene Bevölkerung ihre ursprünglich Bedeutung verloren haben. Das Popol Vuh und der Mayakalender sind in vielen Gegenden nicht mehr Teil der kollektiven Identität, d.h. es handelt sich bei dem Rückgriff auf diesen Mythos und den Mayakalender in vielen Fällen nicht mehr um ein tradiertes Normen- und Wertesystem der Maykultur. Darüber hinaus ist inzwischen eine große Zahl indigener Guatemalteken zum Protestantismus oder der katholischen charismatischen Erneuerung übergetreten, in denen Ausdrucksformen wie die *Cosmovisión Maya* mit Vehemenz abgelehnt werden. Gerade im religiösen Bereich ist die Mayabevölkerung in einer Vielzahl von sich gegenüberstehenden Gruppen und Ideologien organisiert. Ob katholische Charismatiker oder protestantische Pfingstler in dem partei-politischen Projekt von León Alvarado einen Platz finden würden, mag bezweifelt werden, weil fraglich ist, ob die von León zitierte einheitliche Weltanschauung der Mayas überhaupt existiert. Der Rekurs auf die kulturellen Symbolismen ist mit Blick auf die soziale und religiöse Realität deshalb kein Argument, das die Umsetzung eines solchen Projektes

[137] Interview in der Tageszeitung Prensa Libre. In: Fijáte. Nr. 286. S.2.

wahrscheinlicher macht. Ob in Zukunft die *Cosmovisión Maya* und der Mayakalender sich zu einer tatsächlichen integratorischen Kraft entwickeln, bleibt deshalb abzuwarten.

Immerhin lassen sich Beispiele für eine gewachsene Akzeptanz der Mayaspiritualität im politischen Spektrum und innerhalb der Ladinobevölkerung finden. Dies zeigt die Präsidentschaftskandidatur des Ingenieurs, Politikers und Mayapriesters Álvaro Colóm. Colóm, der Ladino ist, nutzte seine Mayapriesterausbildung im Wahlkampf und schaffte es so im Landesinneren breite indigene Wählerschichten zu mobilisieren. Die Stimmen reichten jedoch für eine Präsidentschaft nicht aus, obwohl es im zweiten Wahldurchgang lediglich etwas über acht Prozent waren, welche die beiden Kandidaten Oscar Berger (GANA) und Álvaro Colóm (UNE) voneinander trennte. Colóm hatte bereits während seiner Position als Leiter des nationalen Friedensfonds (FONAPAZ) Mitte der 90er Jahre betont, dass er eine Ausbildung zum Mayapriester absolviert[138]. 1999 kandidierte Colóm zum ersten Mal für eine politische Partei, dem linken, unter anderem aus ehemaligen Akteuren der Guerilla zusammengesetzten, Parteienbündnis ANN. Er wechselte bei den anschließenden Wahlen im Jahr 2003 die Parteizugehörigkeit und kandidierte nun als Präsidentschaftskandidat für das im politischen Spektrum rechts der Mitte angesiedelte Parteienbündnis UNE (*Unidad Nacional de Esperanza*). Die UNE vertritt in erster Linie progressive Unternehmer und konnte aufgrund Colóms Eigenschaft als Mayapriester viele Stimmen in den indigenen Hochlandprovinzen für sich gewinnen[139]. Der Fall Colóm macht deutlich, dass Einflüsse von Ethnizität sich inzwischen auf ein breites politisches Spektrum ausdehnten und sich indigene Wählerschichten dadurch mobilisieren lassen. Der Fall zeigt auch, dass eine Veränderung in der öffentlichen Wahrnehmung der Mayaspiritualität stattgefunden hat, d.h. die ehemals mit negativen Attributen belegte Mayaspiritualität wird nun von Teilen der indigenen Bevölkerung als positiv bewertet. Coloms Zugehörigkeit zur Ladinobevölkerung deutet darüber hinaus an, dass innerhalb dieser ethnischen Gruppe ein Umdenken und eine breitere Akzeptanz gegenüber indigenen Angelegenheiten einsetzte.

Es gibt einige Indizien, die dafür sprechen, dass sich die Wahlen im November und Dezember 2003 entlang religiöser und ethnischer Grenzen entschieden haben. Oscar Berger konnte den Wahlkampf gewinnen, weil er große Stimmanteile der weißen und der Ladino-Bevölkerung in der Hauptstadt für sich verbuchte. Sicherlich hat die Tatsache, dass er in früheren Zeiten Bürgermeister in der Hauptstadt war, seinen Erfolg unterstützt. Es fällt auch auf, dass er mit seinem Wahlprogramm vorrangig die weiße und die Ladinobevölkerung ansprach, indem er ein nationales, auf die Einheit bedachtes Konzept vorlegte. Colóm verwies im Vorfeld der Wahlen darauf, dass das "*Indígena*-Thema" für ihn bei einem möglichen Wahlsieg fundamental sein würde.

---

[138] FONAPAZ ist eine Regierungsagentur, die die Verteilung von Geldern für den Friedensprozess verwaltet. Die Institution arbeitet mit einer anderen Regierungsagentur, FIS, zusammen. Beide verwalten und kanalisieren internationale (u.a. der Weltbank) sowie nationale Gelder, um sie an Nichtregierungsorganisationen und Gemeinden zu verteilen.

[139] Vgl. Fijáte. Nr. 298. S.3. Vgl. Friedrich-Ebert-Stiftung (11.11.2003). Die Friedrich-Ebert-Stiftung argumentiert, dass Colóm auch Teile der Zivilgesellschaft und verschiedene Indigenengruppen vertritt. Um welche Indigenengruppen es sich konkret handelt, konnte ich leider nicht in Erfahrung bringen. Es ist meines Erachtens ebenso gut möglich, dass Colóm versuchte aus seiner Ausbildung zum Mayapriester politisches Kapitel zu schlagen. Sein Wechsel von der ANN zur UNE, d.h. der extreme politische Kurswechsel, spricht für eine solche Interpretation. Die FEST schreibt außerdem, dass Colóm von linken Intellektuellen aufgrund seiner Kandidatur heftig kritisiert wurde, da für das Amt des Vizepräsidenten von Seiten der UNE Fernando Andrade aufgestellt wurde. Andrade bekleidete während der Militärherrschaft Anfang der 80er Jahre einen hohen Ministerposten. Ihm werden immer noch enge Kontakte zum Militär nachgesagt.

Im religiösen Kontext fällt auf, dass beide Kandidaten religiöse Vertreter besuchten, um diese für eine Unterstützung ihres Wahlkampfes zu gewinnen. Colóm wurde beispielsweise beim katholischen Erzbischof Quezada Toruño vorstellig und besuchte evangelikale Kirchen[140]. Die katholische Kirche Guatemalas ist im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern weitaus progressiver und versucht, über die Menschenrechtsthematik, die Aufarbeitung der Vergangenheit durch Unterstützung des Versöhnungsprozess und eine gemäßigte Inkulturation auf eine gesellschaftliche Veränderung hinzuwirken. Ihr Selbstverständnis ist seit 1992 weitaus stärker an der indigenen Bevölkerung orientiert, womit ihr ehemals universalistischer Diskurs und ihr Alleinvertretungsanspruch im religiösen Bereich Risse bekam. Oscar Berger hingegen besuchte während des Wahlkampfes ausschließlich evangelikale Kirchen in der überwiegend von Indigenen bewohnten Provinz Alta Verapaz und ersuchte um die Unterstützung dieses religiösen Sektors. Während seines zweiten Besuches forderten die anwesenden Pastoren die indigene Bevölkerung auf, für den Kandidaten Berger zu stimmen[141].

2.1.4 Neue religiös-politische Organisationsformen oder die Umdeutung alter traditionell indigener Organisationsformen

Nichtregierungsorganisationen, das wurde bereits gesagt, bilden in Guatemala den eigentlichen oppositionellen Sektor. Diesen Zusammenhang zwischen Bindungen an Nichtregierungsorganisationen, sozialem Protest, Ethnizität und Widerstand beschreibt auch Ámilcar Pop in einem Interview. Er vergleicht traditionelle Formen sozialer Organisation der indigenen Bevölkerung wie den *Cofradías* mit neuen, in den letzten Jahren entstandenen Initiativen wie den Entwicklungshilfekomitees. Seine Darstellung der *Cofradía* ist an Flavio Rojas Lima[142] angelehnt, einem guatemaltekischen Anthropologen, der die religiösen Bruderschaften als eine "kulturelles Relikt" der vorkolonialen Zeit bezeichnete. Für Rojas Lima ist die Existenz dieser in einer anderen Zeit entstandenen, kulturellen Institutionen ein Beweis für den indigenen Widerstand[143].

> „Heute arbeiten in Cobán, Provinz Altaverapaz anstelle der *Cofradías* die COEDUCAS, die Erziehungskomitees. Heute findest Du in den verschiedenen Dörfern von Cobán die Komitees für die Verbesserung der Infrastruktur, die Komitees für Wasser, für Straßenbau, Komitees für alles mögliche –. .. Wir nutzen die gleichen Mechanismen, die gleiche Methodologie, wie Flavio Rojas Lima im Fall der *Cofradías* argumentiert –. Die Analyse von Flavio Rojas Lima ist vielleicht nicht das Beste, was es gibt, aber sie ist sehr wichtig. Wir sagen heute, dass es die Komitees sind, die ein kulturelles Relikt darstellen. Heute sind sie die Mechanismen des kulturellen Widerstands. ... Das heißt es ist eine politische Identität, die wir brauchen, die wir nutzen. Die *Cofradías* verschwanden in einem bestimmten, historischen Moment. Heute haben wir den *Cofrades* [Mitgliedern der *Cofradía*, Anm. A.A.] ihre Tracht genommen und ihnen die des Präsidenten eines Komitees angezogen"[144].

---

[140] Vgl. www.prensalibre.com/pls/prensa/denoticia.jsp?p_cnoticia=75550&p_fedicion=10-12-03. Leider wurden im Artikel die evangelikalen Kirchen nicht mit Namen erwähnt, d.h. es geht aus dem Artikel nicht hervor, ob es sich um Pfingstler oder traditionelle protestantische Kirchen handelte.

[141] Man kann deshalb davon ausgehen, dass es sich nicht um traditionelle protestantische Kirchen gehandelt hat, wie Lutheraner oder Presbyterianer.

[142] Rojas Lima ein guatemaltekischer Anthropologe (Ladino), war Generalsekretär des *Seminario de Integración Social*, einem staatlichen Kulturinstitut, das zahlreiche Studien über die indigene Bevölkerung veröffentlichte. 1986 begann er für das in diesem Jahr neu errichtete Ministerium für Kultur und Sport zu arbeiten, dessen Vizeminister er 1992 wurde (vgl. Nelson, Diane M. (1999):116).

[143] Vgl. Rojas Lima, Flavio (1988). Die gleiche Position vertritt Demetrio Cojtí Cuxil, wenn er schreibt, dass "jene Anleihen, die von den indigenen Völkern getätigt wurden – etwa im Fall der religiösen *Cofradías*, die ursprünglich aus Europa stammen – kamen durch gewaltsamen Druck der kolonialen Übermacht zustande und sind Überlebensstrategien, die eigene Kultur teilweise zu retten und Repressalien zu vermeiden" (Cojtí Cuxil, Demetrio (1997):140).

[144] Interview Amilcar Pop (Anwalt, Q´eqchí). 23. Oktober 2003. Köln. Zeilen 132-149.

Pop beschreibt, wie sich Nichtregierungsorganisationen in ein Instrument der politischen Identitätsbildung verwandelten. Sie sind es, die eine ethnische Emanzipation innerhalb der indigenen Bevölkerung fördern. Interessant ist, wie die *Cofradías*, traditionelle religiös-politische Instanzen, die ihren Ursprung im spanischen Katholizismus haben und im 16. Jahrhundert im Zuge der Kolonialisierung von den Eroberern nach Lateinamerika verpflanzt wurden, in diesem Zusammenhang interpretiert werden. Die religiösen Bruderschaften sind Einrichtungen, welche unter anderem die Heiligenverehrung in Form von Prozessionen während der Feiertage organisieren[145]. Die Analyse von Flavio Rojas Lima, der in den religiösen Bruderschaften einen Mechanismus des Widerstands gegen die koloniale Übermacht und später gegen den internen Kolonialismus sieht, wird von Pop auf Nichtregierungsorganisationen übertragen. Aus dieser Perspektive wird jegliche Form indigener Organisation, unabhängig von ihrer ursprünglichen Motivation oder ihrem ursprünglichen Zweck, als eine Form des Widerstands betrachtet[146]. Die reine Existenz der Andersartigkeit der indigenen Kultur dient letztlich als Beweisführung für den indigenen Widerstand.

Die religiösen Bruderschaften und ihre argumentative Nutzung für den Diskurs zeigen in besonderer Weise, inwiefern von der Mayabewegung ein strategischer Essentialismus eingesetzt wird. Werden auf der einen Seite synkretistische Elemente und Ausdrucksformen drastisch abgelehnt, so gilt auf der anderen Seite die *Cofradía* als traditioneller Ausdruck indigener Kultur. Die folgenden Überlegungen schließen sich an den zuletzt genannten Aspekt an. Es nicht von der Hand zu weisen, dass die *Cofradía* bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts hinein tatsächlich wichtige soziale, politische, religiöse und juristische Funktionen in den Dorfgemeinschaften einnahm. Warren (1989) betont in diesem Zusammenhang, dass die religiösen Bruderschaften und mit ihr die *Costumbre* gleichzeitig ein Ausdruck der kulturellen Abgrenzung und somit einen ethnischen Marker symbolisierten. Damit wurde, die Unterordnung unter die Ladinos gestärkt, gleichzeitig aber das Bewusstsein für die eigene Andersartigkeit geschärft. Auch die traditionellen Mayapriester sind in diesem Zusammenhang zu nennen, da sie, ähnlich wie die *Cofradía*, wichtige Ämter und politische Aufgaben in den Dorfgemeinschaften ausübten. Maud Oakes wies in ihrer ethnologischen Studie über Todos Santos darauf hin, dass in einigen religiösen Bruderschaften Mayapriester führende Ämter innehatten. Teile der Mayabewegung argumentieren, dass eine Unterstützung dieser Personen traditionelle juristische Strukturen (Gewohnheitsrecht) und traditionelle religiöse Werte am Leben erhält[147]. Die religiösen Bruderschaften und die Mayapriester sind nach diesem Standpunkt, weiterhin die legitimen Vertreter der indigenen Bevölkerung. Der Begriff der spirituellen Führer (*guías espirituales*), der häufig verwendet wird, bringt diesen Anspruch zum Ausdruck. Die historischen Funktionen sollen eine Mobilisierung nach ethnischen und religiösen Gesichtspunkten ermöglichen. Die religiösen Bruderschaften können so, übertragen in eine Gegenwartsperspektive, zu einem identifikationsstiftendenden Symbol für die eigene, "andere" Identität", werden. Dazu beigetragen hat sicherlich auch, dass

[145] Vgl. hierzu Kapitel Katholizismus.

[146] Widerstand im Diskurs ist nach Handler (1992) ein wesentlicher Bestandteil postmoderner Bewegungen. So schreibt Garner, die sich auf Handler in diesem Punkt bezieht: "Wherever there is power, there is resistance," say the postmodernists; so resistance is diffused into all interactions, into all contestations of discourse" (vgl. Garner, Rigoberta (1996):101).

[147] Auf die von Pop im Interview vorgeschlagene Wiedereinführung der Prügelstrafe durch Ältestenräte kann hier leider nicht ausführlicher eingegangen werden. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass Pop betonte, es handele sich bei der Strafe eher um einen symbolischen Akt und nicht um eine tatsächliche, körperliche Züchtigung. Nach Pop hat die Diskussion über die Art und Weise des Strafmaßes, insbesondere die Frage, ob Prügel gerechtfertigt sind, eine heftige Kontroverse in der Öffentlichkeit ausgelöst (Interview Amilcar Pop (Anwalt, Q´eqchí). 23. Oktober 2003. Köln. Zeilen 1237-1246).

sie weder von der katholischen Kirche noch von ihren indigenen Mitgliedern als Teil des Katholizismus betrachtet werden[148], letzteres, obwohl die Heiligen- und Marienverehrung in Lateinamerika einer der Hauptbestandteile der katholischen Lehre ist. Unterstützt wird dieses kulturalistische Argument, das sich an historische Gegebenheiten anlehnt, auch durch die ethnische Homogenität der Dorfgemeinschaften. Ethnische Zugehörigkeit, Dorfgemeinschaft und Religiosität war in vielen Orten bis in die 50er Jahre hinein identisch. Die Wahrnehmung der *Cofradía* als eine typisch indigene Institution wurde infolge dieser ethnischen Homogenität gestärkt[149]. Hieraus ergibt sich, dass die *Cofradías* trotz ihrer spanischen Ursprünge und der Tatsache, dass sie in der Vergangenheit oftmals eine reaktionäre, konservative Dorfelite repräsentierten, sich zur Basis und zum Motor eines ethnisch motivierten Widerstands wandeln können, indem sie als Teil einer indigenen Identität interpretiert werden.

Die Bedeutung der *Cofradía* verändert sich also je nach Diskurs der Gruppierungen und auch innerhalb der Mayabewegung je nach argumentativem Zusammenhang. So ist die *Cofradía* für Teile der Maya- und der Volksbewegung[150] Symbol der spanischen Herrschaft und Unterdrückung. Eine radikalere, jüngere Fraktion von Mayaintellektuellen sieht in ihr eine Einrichtung, die aufgrund ihrer Entstehung in der Kolonialzeit als, "Festung des Konservativismus"[151] und nicht als ein Element einer authentischen Mayaidentität zu sehen ist. Ihr Bezugspunkt ist die *Conquista*. Das folgendes Zitat beschreibt die Bedeutung der religiösen Bruderschaften aus Sicht der Volksbewegung:

> "Wir haben alle Wege gesucht seit dem heroischen Kampf, den unsere Vorfahren eingeleitet haben. Dabei haben wir die verschiedensten Formen des Widerstandes durchgemacht. Sie[152] zwangen unsere Vorfahren, ihre Religion mit den Taufen, *Cofradías* und anderen Formen zu verlassen. Damals feierten unsere *Chuch Kjau* ihre Zeremonien an den Feuern und gingen zu den Grabstätten, um die Kraft unserer Vorfahren anzurufen. Sie verbrannten unserer heiligen Schriften und machten unsere heiligen Tempel zu Ruinen. Aber sie konnten nicht unseren Geist des Widerstandes und die Hoffnung auf die Zukunft vernichten" [153].

Positiv bewertet werden die religiösen Bruderschaften immer dann, wenn das Gewohnheitsrecht herangezogen wird; wenn ethnische Forderungen mit Hilfe juristischer und anthropologischer Argumente eingefordert werden. Demetrio Cojtí Cuxil, einer der bekanntesten Vertreter der Revitalisierungsbewegung bewertet die religiösen Bruderschaften deshalb nach der Funktion, die diese in der Vergangenheit innehatten, und blendet die synkretistischen katholischen Eigenschaften aus:

---

[148] Diese Trennung von religiösen Bruderschaften und Katholizismus ist in ganz Lateinamerika vorhanden (vgl. Rojas Lima, Flavio (1988):214).

[149] Wichtig erscheint mir, eine Unterscheidung zu treffen zwischen subjektiver Wahrnehmung der Dorfbevölkerung sowie wirtschaftlichen und anderen überregionalen Kommunikationsstrukturen.

[150] Zur Volksbewegung gehören ähnlich wie zur Mayabewegung verschiedenste Organisationen, wie z.B. Gewerkschaften, Menschenrechtsorganisationen, Landarbeitervereinigungen und NGOs.

[151] Interview Nikolai Grube, Völkerkundliches Seminar. Universität Bonn. 21. September 2000. Zeile 379. Auch Kay B. Warren urteilt in diesem Sinne, wenn sie schreibt, dass „Early in Pan-Mayanism, the saint societies were rejected... . They were seen an [sic: as] another instance of Spanish colonialism in contrast to the autochthonous character of shamanism. ... More recently, with the goal of revitalizing councils of elders, there has been a reassessment of the contribution of the civil-religious hierarchy“ (Vgl. Warren, Kay B. (1998):249).

[152] Dieses "Sie" wird nicht genauer spezifiziert, es dürfte sich aber um die katholischen, spanischen Eroberer handeln.

[153] Majwail Q´ij 1992 zitiert in Hofmann, Manfred (2001):201.

> "The right of the Maya to use and promote Maya law must be recognized, since it establishes the rules of behavior and interaction for the majority of Indians. Maya channels of authority such as councils of elders and leaders of cofradías should be accorded a legal status"[154].

Nicht trennen kann man das Gewohnheitsrecht und die an das Gewohnheitsrecht gekoppelten Forderungen (hier nach Erhalt bzw. Wiedereinführung der *Cofradías*) von der ILO Konvention 169 der internationalen Arbeitsorganisation der UNO[155] und dem Abkommen über die Identität und Rechte der indigenen Völker im Rahmen der Friedensverhandlungen[156]. So sind die Einflüsse internationaler Institutionen wie der UNO auf rechtliche nationale Strukturen und die Rolle von nationalen, zivilgesellschaftlichen Akteuren in diesem Prozess miteinander verquickt und haben letztlich auch die finanzielle Förderung von Organisationen aus der Mayabewegung bewirkt und sich auf ihre Aufgaben- und Zieldefinitionen ausgewirkt. Man kann Gesetzesgrundlagen wie die ILO-Konvention oder Empfehlungen wie das Abkommen über die Rechte und Identität der indigenen Völker daher nur bedingt als alleinigen Ausdruck kollektiver indigener Interessen und Forderungen bezeichnen.

Hervorgehoben werden soll an dieser Stelle noch einmal die Ambivalenz, mit der auf traditionelle religiöse Strukturen rekurriert wird und die Auswirkungen dieses strategischen Essentialismus auf die soziale und religiöse Praxis. Zwei Beispiele illustrieren diesen Einfluss von ethnischen Forderungen auf die Aufgabenbereiche von Organisationen und auf die Dorfgemeinschaften:

Die *Defensoría Maya*, eine guatemaltekische Nichtregierungsorganisation, gab im Mai 2003 einen Fall aus Santiago Atitlán (Provinz Sololá) bekannt, in dem ein Bewohner des Ortes wegen Schmuggels und Betrugs im Zusammenhang mit alkoholischen und fermentierten Getränken verurteilt worden war. In diesem konkreten Fall war Pablo Antonio Tumax Tzoc von der Nationalen Zivilpolizei festgenommen worden, weil er zehn Behälter mit selbstgebranntem Likör (des sogenannten *Cuxa*) bei sich trug. Der Likör wurde beschlagnahmt. Der Mayalikör war eigentlich für eine Zeremonie zu Ehren von Maximón, einer Art lokalen Mayagottheit, vorgesehen. Der zuständige Richter rief schließlich einen Dorfältesten an, der bestätigte, dass der Mayalikör tatsächlich für diese Zeremonie bestimmt war. Die *Defensoría Maya* bezeichnete das Geschehene als historisches Ereignis in der Justiz Guatemalas. "Es sei dies der erste Fall, bei dem gemäß der Rechte der Maya und *Indígenas*, die in der Konvention 169 der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) garantiert werden, verfahren wurde. Ein *Kulturelles Gutachten* war eingeholt worden, um die Umstände .. zu klären". Der Fall wurde anschließend geschlossen und der Mann kam nach sieben Monaten Haft frei[157]. Ob die Freilassung des Mannes und der ganze Prozess innerhalb der Region oder

---

[154] Cojtí Cuxil, Demetrio (1996):36.

[155] Die Konvention ist bisher das einzige internationale Regelwerk, das völkerrechtlich verbindlich den indigenen Völkern das Recht auf ein eigenes Territorium, auf ihre Kultur und Sprache gibt und die unterzeichnenden Regierungen auf Mindeststandards bei der Umsetzung dieser Rechte verpflichtet. Die unterzeichnenden Regierungen werden verpflichtet, die indigenen Völker bei allen für sie relevanten, gesetzgeberischen oder administrativen Maßnahmen zu konsultieren, mit dem Ziel, "Einverständnis oder Zustimmung bezüglich der vorgeschlagenen Maßnahmen zu erreichen" (vgl. http://:www.gtz.de /indigenas/deutsch/internationale-instrumente/ilo169.htm). Guatemala unterzeichnete die Konvention am 6. Juni 1996).

[156] Barbara Kühhas zitiert in ihrer Studie über indigene Frauen in Guatemala eine indigene Verhandlungspartnerin, die auf den Einfluss der ILO Konvention 169 auf den Text des Abkommens über Identität und Rechte der indigenen Völker hinweist (vgl. Kühhas, Barbara (2000):68). Man kann das Zustandekommen des Verhandlungstextes deshalb auch als einen Ausdruck einer globalisierten Welt begreifen, in denen sich die Forderungen indigener Akteure unter anderem aus internationalen Kommunikationsstrukturen ableiten.

[157] Vgl. Fijáte. Nr. 286. S.5.

des Dorfes eine positivere Einstellung zu eigenen kulturellen Traditionen, d.h. eine veränderte, positivere Haltung gegenüber der eigenen Spiritualität bewirkte, geht aus dem Artikel nicht hervor.

Ein weiteres Aufgabengebiet, das sich durch die Friedensverhandlungen zu einem Arbeitsfeld von Mayaorganisationen, insbesondere den Mayapriesterverbänden, verwandelte, umfasst die Zurückerlangung von archäologischen und anderen Stätten für die Ausführung von Mayazeremonien. Ihr Dachverband COPMAGUA versucht mit Hilfe von Verhandlungen zu einer Einigung mit den jeweiligen Institutionen, die diese Stätten verwalten, zu gelangen[158]. Finanziert werden ihre Bemühungen durch die staatliche Agentur FONAPAZ, einem Gremium, das nationale und internationale Gelder verwaltet, um sie an Nichtregierungsorganisationen weiterzugeben die Aufgabenbereiche bearbeiten, die in den Friedensabkommen benannt werden[159].

2.1.5 Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung: Neue Mayapriester und Mayapriesterverbände als politische Akteure

Den direkten Einfluss von Ethnizität auf die religiöse Ordnung, findet man im Erscheinungsbild eines neuen Mayapriesters. Das Selbstverständnis dieses neuen Akteurs bezieht nicht nur religiöse sondern auch politische Dimensionen ein, womit die zu Beginn auf anderen Ebenen angedeutete Verknüpfung von Religion und Politik auch im religiösen Feld deutlich wird. Über die politische Vision dieser neuen Mayapriester berichtet die Indigene Aura Marina Cumes, die bei der UNESCO in Guatemala-Stadt arbeitet und selbst eine Ausbildung zur Mayapriesterin absolviert. Über ihren Lehrmeister sagt sie:

> "Es gibt viele Mayapriester, die eine Organisation von Mayapriestern wollen und eine Vorstellung davon haben. So ist das im Fall meines Lehrmeisters. Er fährt viel in die Region des Petén, nicht nur weil er dort Mayapriester ausbildet, sondern weil er, sagen wir mal, eine gewisse Einstellung besitzt, die er vermitteln will. Das heißt, wir wollen uns als Mayapriester organisieren, weil wir als Mayapriesterorganisation Einfluss nehmen können. Vielleicht nicht Einfluss nehmen, aber wir können einen größeren Raum ausfüllen und verfügen über mehr Kräfte, um Vorschläge zu machen. Wenn wir mehr sind, sind wir auch sichtbarer. Wenn ich alleine arbeiten würde, hätte ich weniger Möglichkeiten. .. Also eine Mayapriesterorganisation, die an einem Prozess beteiligt ist und ihn weiterführt; so kann man mehr Leute ausbilden, die dann wieder andere an die Mayapriesterorganisation heranführen können. Das ist ein wenig die Idee, die wir verfolgen"[160].

Die politische Vision und Multiplikatorfunktion, die von Cumes angesprochen wird, unterscheidet sich deutlich vom traditionellen Verständnis eines Mayapriesters. Dieser versucht konkrete Probleme des Alltags seiner Klienten zu lösen[161]. Er arbeitet in einem lokal

---

[158] Speziell der Zugang zu archäologischen Stätten gestaltet sich als schwierig. Die Maya-Vereinigung der Universitäts-Studierenden (AMEU) gab beispielsweise Ende 2002 bekannt, dass ein Beschluss vom Ministerium für Kultur und Sport vorliege, welches die Durchführung von Mayazeremonien regulieren soll und unter anderem deren Ausführung zwischen 18 Uhr und 6 Uhr morgens nicht gestatte (vgl. Fíjate. Nr. 274. S.5). Aura Marina Cumes erwähnt in diesem Zusammenhang auch, dass es inzwischen zahlreiche Mitglieder in der Mayabewegung gibt, die gegen eine Interessenvertretung durch COPMAGUA votieren, weil es zahlreiche interne Probleme in diesem Dachverband gab.

[159] Aura Marina Cumes erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Durchführung eines speziellen Seminars, welches sich dem Thema der Zurückgewinnung der Mayaaltäre in die Hände der indigenen Bevölkerung widmet (vgl. Interview Aura Marina Cumes (UNESCO, Maya-Kaqchiquel). 14. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 13-71).

[160] Interview Aura Marina Cumes (UNESCO, Maya-Kaqchiquel). 14. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 243-264.

[161] Traditionelle Mayapriester sind meines Erachtens Teil anthropologischer Konstanten, die man in allen Gesellschaften findet. Ihre Arbeit gründet sich auf den uralten Glauben an das Wirken magischer und

begrenzten, dörflichen Raum. Die neuen Mayapriester aus der Mayabewegung hingegen avancieren zu neuen geistlichen, spirituellen und politischen Führern eines ganzen Volkes. Dieser neue Führungs- und Vertretungsanspruch wird eindrücklich in dem folgenden Zitat artikuliert:

> "Für das Volk ist der *Atxum* (Mayapriester) sowohl auf der familiären als auch auf der Gemeindeebene und für das Volk insgesamt eine Orientierungs(person), um den Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu begegnen"[162].

Das geänderte Selbstverständnis hebt den Mayapriester aus dem lokalen Kontext heraus und macht ihn zu einem nationalen Akteur. Diese Veränderungen gehen mit konkreten praktischen Veränderungen einher, beispielsweise erfordert es das vermehrte Reisen von Mayapriestern. Diese Veränderungen deuten den Wandel an, der sich hinsichtlich der religiösen Organisationsformen innerhalb der Mayabevölkerung ereignete.

Auf dem Land hat diese stärkere Politisierung von Mayapriestern zu repressiven Gegentendenzen von Seiten der örtlichen und regionalen Machteliten geführt. Es kam zu zahlreichen Übergriffen und politisch motivierten Morden an Mayapriestern. Dies deutet darauf hin, dass die stärkere Organisation von Mayapriestern auf nationaler und kommunaler Ebene von politischen (und militärischen) Vertretern als Bedrohung aufgefasst wird. Sie nehmen diese Veränderung im religiösen Feld als Machtverlust wahr. Dies ist eindeutig eine neue Entwicklung, denn zuvor galten kulturelle Themen als "Ausweichthema", um weniger der politischen Verfolgung ausgesetzt zu sein. Verfolgt wurden in erster Linie Mitglieder der Landarbeiterorganisationen, Gewerkschafter sowie Angehörige von Menschenrechtsorganisationen.

Diese Entwicklung lässt sich speziell mit der Machtübernahme der FRG im Jahr 1999 in Verbindung bringen, da seit diesem Zeitpunkt Menschenrechtsverletzungen (Drohungen, Entführungen, politisch motivierte Morde, extralegale Hinrichtungen) immer stärker auch Aktivisten aus der Mayabewegung und neuerdings auch Mayapriester zum Ziel hatten. Der Titel eines Artikels "Systematische Ermordung von Maya-Priestern" veranschaulicht diese repressive Dynamik[163].

Eine weitere Veränderung, die mit dem Einfluss von Ethnizität unmittelbar verknüpft ist, betrifft Zuordnungen, wer von wem als religiöser Experte bezeichnet wird. Ich vertrete die These, dass mit den neu entstandenen Mayapriesterverbänden auch eine Delegitimierung der Rollen von traditionellen Mayapriester einhergeht. Die traditionelle Übermittlung von Wissen von Generation zu Generation spielt plötzlich keine Rolle mehr. Bücher und andere

---

dämonischer Kräfte, an zauberisches Können, an Schadenzauber, bösen Blick und Tierverwandlungen (span. *Nagual* oder *Nahual*). Über Europa und die Neuzeit vgl. hierzu auch Beier-de Haan, Rosemarie; Voltmer, Rita; Irsigler, Franz (2002):31. Die Mayabewegung und die *Pastoral Indígena* der katholischen Kirche nahmen in diesem Zusammenhang eine Umdeutung vor, indem sie, um positive Aspekte der Mayaspiritualität hervorzuheben den Begriff *Brujo* (Hexer) ablehnen und argumentieren, dass die "authentische" Mayaspiritualität nur dem Wohl der jeweiligen Klienten dient.

[162] Vgl. Universidad Rafael Landívar (1998):283-285.

[163] Fijáte. Nr. 286. S.3. In dem Artikel heißt es außerdem, dass "die politische Dimension dieser Morde nicht übersehen werden darf. In den vorwiegend von *Indígenas* bewohnten Departements Quiché, Chimaltenango und den Verapaces, die während des Krieges extrem unter den verbrecherischen Praktiken des Militärs gelitten haben, spielen spirituelle Maya-Führer eine wichtige Rolle im Wiederaufbau- und Versöhnungsprozess. Sie zu ermorden bedeutet – auch heute noch – bewusst zu versuchen, den Widerstand der indigenen Bevölkerung zu brechen".

Kommunikationswege übernehmen die traditionelle Wissensver-mittlung[164]. Dieser "moderne" Wissenserwerb in Kombination mit einem spezifisch "ethnischen" Bewusstsein, Maya zu sein, entscheiden letztlich darüber, wer in den Augen der Mayabewegung religiöser Experte ist und wer nicht. Es überrascht daher nicht, dass die Organisation von Seminaren und Workshops innerhalb der indigenen Bevölkerung in den letzten Jahren zu einem der wichtigsten Aufgabenfelder der Mayaorganisationen wurde. Hierzu sagt Audelino Sac, der eine Vielzahl von Seminaren und Workshops leitet:

> "Am Freitag werden wir den ganzen Morgen lang ein Seminar durchführen, d.h. ich werde mit den Mayapriestern die wissenschaftliche Seite der *Cosmovisión* durchnehmen. Viele von ihnen stecken ausschließlich in der Ausführung. Ich bezeichne sie als diejenigen, die die reine Tradition empfangen haben. Sie führen Zeremonien aus, aber ohne jegliche Analyse. Sie baten mich darum, dieses Seminar zu machen und meinten, dass viele von ihnen zwar Wissen besitzen, aber nicht erklären können, warum bestimmte Farben für bestimmte Zeremonien verwendet werden und warum bestimmte Tage für bestimmte Zeremonien vorgesehen sind"[165].

Sac weist auf das eigentliche Ziel der Seminare hin: Die traditionelle Mayaspiritualität dient nicht mehr nur als Lösungsstrategie für Alltagsprobleme oder Konflikte. Mit Hilfe einer rationalen Interpretation wird den Beteiligten vermittelt, dass es um mehr geht, als nur um Spiritualität. Die Mayaspiritualität verwandelt sich mit Hilfe dieser rationalen Interpretation in eine Weltanschauung (*Cosmovisión Maya).* Die neuen Mayapriester werden so zu einem neuen Typ des religiösen Experten. Sie bieten ein Gut an, mit dem die traditionellen Mayapriester nicht aufwarten können, das Wissen über rationale und allgemein wissenschaftliche Hintergründe der Mayaspiritualität[166].

2.1.6 Ethnizität und Mayaspiritualität im Kontext der Vergangenheitsbewältigung

In einer Arbeit, die sich mit Guatemala und dem Thema Ethnizität beschäftigt, muss man die Frage aufzuwerfen, inwieweit der Genozid an der Mayabevölkerung sich auf den Diskurs der Mayabewegung auswirkte. Welche Rolle spielte Religion in dem Konflikt? Gibt die religiöse Zugehörigkeit der indigenen Bevölkerung darüber Auskunft, ob ethnische Forderungen unterstützt, sanktioniert oder ihnen mit Gleichgültigkeit begegnet wird?[167] Wird der Völkermord beispielsweise als Folge einer ethnisch motivierten Politik gegen die indigene Bevölkerung, ihre Kultur und somit auch der traditionellen Religiosität gedeutet?

Der erste Teil dieses Kapitels verwies auf den historischen und politischen Kontext der in den 80er Jahren begangenen Massaker, denen in erster Linie die indigene Hochlandbevölkerung zum Opfer fiel. Ursache des Kriegs war, so die These, die Zerschlagung subversiver Strukturen innerhalb der vorrangig indigenen Bevölkerung, die sich zum Teil der Guerilla angeschlossen hatte. Diane Nelson kommt hinsichtlich der Bewertung der Repressionspolitik im Rahmen der Aufstandsbekämpfung zu einem ähnlichen Schluss, wenn sie schreibt, dass:

---

[164] Ergänzend kann man dem hinzufügen, dass Bücher besonders in einer Gesellschaft, in der eine hohe Analphabetenquote vorherrscht, ein hohes Ansehen genießen.

[165] Audelino Sac (Mayapriester, ILO-Mitarbeiter, Maya-Quiché). 1. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 231-242.

[166] Über diesen Mechanismus bemerkt Siebers (1999): „Specialists claim the competence to produce this expertise on which laypersons come to depend. However, their construction of competence entails the construction of incompetence or ignorance considered to be common to laypersons. As a result, relations between specialists and laypersons disclose clear asymmetrical traits“ (Vgl. Siebers, Hans (1999):9).

[167] Diese Frage erfordert eigentlich eine genaue Zuordnung nach dem Zeitpunkt, denn während des Bürgerkriegs hatte die Zugehörigkeit von Efraín Ríos Montt zu einer neopfingstlichen Kirche und die Maßnahmen gegen die katholische Kirche unweigerlich Auswirkungen auf religiöse Gruppen und ihre Einstellung zur eigenen Ethnie.

> "Denouncing the war as genocidal or ethnocidal is a very powerful solidarity discourse and was effective in the mid-1980s in raising consciousness about the brutality of the war. In Quincentennial Guatemala, however, we have to think carefully about what we assume to be the *genos* (race, species, origin) or *ethnos* (people, nation) that is under attack. Are we positing [positioning. sic] an already existing solid identification with a presumed biological component? Is that what the Guatemalan army targeted? Is it inefficiency that accounts for the army´s utter failure to wipe out the Maya? Awful as it is to admit, army spokesman Yon Rivera may be right when he says that the army´s plan was not genocide. The fundamental division war around "subversion."[168]

In einem umfassenderen Sinne verfolgten die Aufstandbekämpfungsmaßnahmen aber auch das Ziel, hegemoniale Machtansprüche der weißen und der Ladinobevölkerung zu sichern und den *Status Quo* zu erhalten. Aus dieser Perspektive waren repressive Maßnahmen ethnisch motiviert[169]. So bedeutsam die Frage nach dem Motiv der militärischen Aktionen und des Solidaritätsdiskurses ist, die militärischen Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen waren *de facto* ein Völkermord. Die von der Wahrheitskommission der Vereinten Nationen für Guatemala (*Comisión de Esclarecimiento Histórico* - CEH) getroffene Unterscheidung zwischen der politischen Intention eines Genozids und der Ausführung der Völkermords ist deshalb besonders im guatemaltekischen Kontext sinnvoll[170].

Fernando Suazo erläuterte in einem Interview von 1998 die Hintergründe, vor denen sich die Gewalt ereignete. Er beschreibt die Haltung der Dorfbevölkerung von Rabinal[171] aus einer Täter-Opfer Perspektive und die Auswirkungen des Krieges auf die Identität der indigenen Bevölkerung.

> "In den 70er Jahren gab es, z.B. aufgrund von Landproblemen oder allgemein wegen Hegemoniebestrebungen größerer Gemeinde gegen kleinere, umliegende Gemeinden auch interne Konflikte zwischen den indigenen Gemeinden. Die militärische Aufstandsbekämpfungsstrategie war die, bereits existierende Konflikte zu nutzen, auszuweiten und Praktiken der Rache zu rechtfertigen. .. Das hat schließlich eine enorme, interne Spaltung in den Gemeinden bewirkt. Alle diese Praktiken orientierten sich an der indigenen Identität und waren auf sie ausgerichtet. Es hatte eine Wirkung auf ihr eigenes Bewusstsein, auf die eigenen traditionellen Institutionen, kulturelle, religiöse Institutionen, *Cofradías*, heilige Orte, und es hatte eine Wirkung auf das Selbstbewusstsein vieler Personen. Das war ein schwerer Schlag und ich habe indigene Personen sagen hören: "Wir, die Indigenen", sie sagten das in ihrer eigenen Sprache, in Rabinal, "Wir Indigenen sind schlechter als die Ladinos, weil die Ladinos sich nicht gegenseitig umgebracht haben, wir haben uns dagegen gegenseitig umgebracht, weil wir schlechter sind ... Dass wir diese Dinge taten, war eine Strafe dafür, weil wir schlechter sind". Das heißt es gab ein Ziel, eine Strategie, das Selbstbewusstsein der Indigenen zu beschädigen. Die repressive Gewalt hat sich also direkt und sehr stark auf die Identität ausgewirkt, was nicht heißt, dass es diese zerstört hat. Der Schaden war nicht definitiv und selbstzerstörerisch, sondern er hat ein neues Bewusstsein hervorgebracht. Man kann das an den indigenen Organisationen sehen, wenn man sie genauer analysiert. Sie sprechen vom Genozid, sie sprechen vom .. Holocaust, einem Holocaust der indigenen Völker"[172].

Die Aussage Suazos legt nahe, dass es unterschiedliche Interpretationen innerhalb der indigenen Bevölkerung über die Gewalt an der indigenen Bevölkerung gibt. Während die Dorfbevölkerung von Rabinal die Gewalt als eine Strafe und Ausdruck eigener Minderwertigkeit definiert, sprechen Mayaorganisationen vom Holocaust an der indigenen Bevölkerung. Der Begriff Holocaust betont die Opferperspektive und blendet meines

---

[168] Nelson, Diane M. (1999):95.
[169] Da mag es als Widerspruch erscheinen, dass ausgerechnet Efraín Ríos Montt während seiner Amtszeit zum ersten Mal in der Geschichte Guatemalas zehn Mayarepräsentanten in einen von ihm neu gegründeten Staatsrat integrierte. Vgl. CEH (1999):124.
[170] Vgl. CEH (1999):315.
[171] Suazo war als katholischer Priester zehn Jahre in Rabinal tätig, einem Dorf in der Provinz Alta Verapaz, indem besonders viele Verbrechen an der Zivilbevölkerung verübt wurden.
[172] Interview Fernando Suazo. August 1998. Santa Cruz del Quiché. El Quiché. Zeilen 105-146.

Erachtens eine kompliziertere Analyse im Sinne einer weitreichenderen Fragestellung, wer die gewaltausübenden Akteure waren, aus.

Suazo spricht darüber hinaus die traditionellen religiösen Praktiken und Institutionen der indigenen Bevölkerung an und weist darauf hin, dass die Gewalt sich direkt auf die indigene Kultur und Religion sowie das indigene Selbstbewusstsein[173] auswirkte. Auch andere Autoren und indigene Akteure haben auf diese zerstörerische Wirkung der Gewalt hingewiesen: Zeremonielle Stätten konnten infolge von Flucht und militärischer Kontrolle nicht mehr besucht werden und traditionelle Autoritäten wie religiöse Bruderschaften und Mayapriester verloren an Bedeutung[174].

Fernando Suazo beantwortet im gleichen Interview auch die Frage, inwieweit sich die Gewalt entlang ethnischer oder religiöser Zugehörigkeiten manifestierte.

> "Die Grenzen, die Umrisse des Konfliktes kann man nicht mit einer allgemeinen Form umreißen. .. Es ist sehr häufig so, dass die am schlimmsten betroffenen Opfer, Katholiken sowie Protestanten, diejenigen, die in die Berge flüchten mussten, später die Täter waren. Entweder weil sie überleben wollten, weil sie Macht wollten oder was auch immer. Sie wurden zu Tätern in den gleichen Gemeinden. Also gibt es keine klar definierte Grenze, die definiert, denn wenn das so wäre, dann könnte man die Bevölkerung polarisieren und einen religiösen Krieg anzetteln, aber das ist nicht so. .. Alle, oder fast alle, waren zur gleichen Zeit Opfer und Täter und das ist ein sehr schwieriges Problem"[175].

Fernando Suazo war selbst an dem Projekt der katholischen Wahrheitskommission REMHI[176] beteiligt und führte in Santa Cruz del Quiché für einige Zeit die von der Kirche geleistete Versöhnungsarbeit. Die Kirche, so machte er im Interview deutlich, versuche bei dieser Arbeit über religiöse Grenzen hinwegzugehen und die indigene Bevölkerung darauf hinzuweisen, dass es wichtig ist, die eigene Rolle im Rahmen des Konfliktes zu analysieren, um überhaupt eine Aufarbeitung der Vergangenheit zu ermöglichen. Eine Versöhnungsarbeit muss notwendigerweise die dörflichen Strukturen als solche berücksichtigen und kann nicht nur eine religiöse Gruppe berücksichtigen, so Suazo.

Beteiligt an der Versöhnungsarbeit ist nicht nur die katholische Kirche sondern auch Menschenrechtsorganisationen aus der Volksbewegung wie CALDH und CONAVIGUA. Diese Entwicklung ist vermutlich kein Zufall, da diese Organisationen und die katholische Kirche einen universalistischen Diskurs verfolgen, d.h. den Anspruch erheben, alle Bevölkerungsteile unabhängig von spezifischen Merkmalen zu vertreten. Im Rahmen der Versöhnungsarbeit wird auch immer wieder über die Ausübung der Mayaspiritualität berichtet. Die Zeremonien dienen in erster Linie einem Gedenken an die Opfer und stehen mit einer Revitalisierung indigener Praktiken in keinem Zusammenhang. In diesem Sinne bauen

---

[173] Die von progressiven Kreisen der katholischen Kirche angestoßenen, bewusstseinsbildenden Prozesse während der 70er Jahre (Kooperativen, Landarbeitervereinigungen, entwicklungspolitische Seminare etc.), deuten darauf hin, dass es explizit dieses gewachsene Selbstbewusstsein der indigenen, speziell der katholisch-indigenen Hochlandbevölkerung war, welches von den Militärs als Nährboden für Guerillatätigkeiten angesehen wurde und infolgedessen zum Ziel militärischer Repression wurde (vgl. Kapitel Katholizismus). Aura Marina Cumes hebt im Interview hervor, dass auch Mayapriester speziell wegen ihrer Führungspositionen in den Dörfern zu Zielen der Gewalt wurden (Interview Aura Marina Cumes (UNESCO, Maya-Kaqchiquel). 14. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 539-555).

[174] Vgl. Wilson, Richard (1991).

[175] Interview Fernando Suazo. August 1998. Santa Cruz del Quiché. El Quiché. Zeilen 220-239.

[176] Die REMHI-Kommission der katholischen Kirche war die erste offizielle Wahrheitskommission und begann 1993 mit ihrer Arbeit. 1998 wurde der Bericht vorgelegt. Die Ermordung von Monseñor Gerardi kurz nach Vorstellung des Abschlussberichtes macht deutlich, dass auch die katholische Kirche weiterhin ein zivilgesellschaftlicher Akteur ist, der nicht ohne Einschränkungen agieren kann.

sie auf gewachsenen religiösen Strukturen in den Dorfgemeinschaften und auf traditionellen religiösen Praktiken auf. Während der Wahl im November 2003 nahmen die Bestattungsrituale jedoch in einigen Gemeinden einen deutlichen Protestcharakter an, um gegen die FRG-Regierung und ihrem Führer Ríos Montt, einen der Hauptverantwortlichen für die in den 80er Jahre begangenen Massaker, zu protestieren. So kam es in Rabinal (Provinz Verapaz) im Juni 2003 zu einem Zwischenfall zwischen ehemaligen Paramilitärs (Angehörigen der sogenannten zivilen Selbstverteidigungspatrouillen) und Angehörigen von Opfern. Eine Woche, nachdem man die Überreste von 70 Opfern aus umliegenden Massengräbern mit Hilfe der Stiftung für forensische Anthropologie (FAFG) geborgen hatte, besuchte der Wahlkampfkandidat Ríos Montt den Ort. Während sich die Angehörigen mit den Särgen auf den Weg zum Friedhof machten, schallte aus den aufgestellten Lautsprechern Musik und FRG-T-Shirts wurden verteilt. Als Ríos Montt dann mit einem Hubschrauber im Ort landete und versuchte eine Wahlrede zu halten, musste er sich wegen der Menge, die ihn mit Steinen und Stöcken empfing, von der Bühne entfernen.

Fernando Suazo urteilt, dass der indigene Glaube an die Ahnen der Bevölkerung eine ungeahnte Kraft im Gedenken an die Opfer verliehen hätte. Er kommentierte den Vorfall im Kontext der Mayakultur mit den Worten:

> "Laut der allgemeinen Überzeugung der Maya-Achí-Bevölkerung waren es die Verstorbenen selbst, die sich erhoben, um ihren Mörder zu beschämen. Das Volk zweifelt nicht an der übermenschlichen Macht, die die Opfer besitzen und schreibt dieser Niederlage der FRG, trotz der ungleichen Machtverhältnisse zu. Dieses Mysterium hatte auch Einfluss .. auf die anwesenden Ex-PAC und ließ alle erstarren"[177].

Die Vergangenheitsbewältigung ist nicht Thema der Mayabewegung. Dieses Thema wird vielmehr von der katholischen Kirche im Rahmen der Wahrheitskommission und von einzelnen Menschenrechtsorganisationen behandelt. Beide Institutionen, d.h. sowohl die katholische Kirche als auch die Nichtregierungsorganisationen, setzen sich aus Ladinos und Mayas zusammen. Dies entspricht dem universellen Charakter ihres Programms, das nicht nach ethnischen Zugehörigkeiten unterscheidet. Grund für die Nichtbehandlung der Vergangenheitsbewältigung in der Mayabewegung ist die Tatsache, dass die indigenen Bevölkerung nicht nur aus Opfern, sondern auch aus Tätern besteht und zwar unabhängig von religiösen und ethnischen Zugehörigkeiten; deshalb nimmt die Vergangenheitsbewältigung innerhalb der Mayabewegung keine Schlüsselrolle ein. Nichts desto trotz wurden die Massaker und Morde, denen die indigene Bevölkerung zum Opfer fiel, speziell von der Mayabewegung als gezielte Maßnahme gegen die Mayas gedeutet. Das Thema Völkermord wird aber ausschließlich im Diskurs behandelt; konkrete Aktionen wie z.B. Demonstrationen, Seminare zur Begleitung der Opfer oder die Zirkulation von Petitionen, in denen eine strafrechtliche Verfolgung von Tätern gefordert wird, gibt es nicht.

3. Ideologische Positionen der Mayabewegung: Einheit und Differenz

3.1 Einheit: die Schaffung einer pan-amerikanischen Identität

Die Mayabewegung verwendet vielfach die Bezeichnung "Mayas", wenn es darum geht, die Einheit der Mayabevölkerung sprachlich zu symbolisieren. Dieser Begriff weist auf einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund und eine gemeinsame Herkunft hin, der unter anderem dazu dient, innerhalb der indigenen Bevölkerung eine Gruppensolidarität zu erzeugen, die "den Mayas" auch politisch zu einer stärkeren Durchsetzungsfähigkeit verhelfen soll. Neben der Bezeichnung „Mayas“, dient auch die Bezeichnung Mayaspiritualität, speziell der

[177] Fijáte. Nr. 289. S.2.

Verweis auf die *Cosmovisión Maya*, diesen Interessen. Religiöse Elemente als Teil der indigenen Kultur eignen sich daher ebenfalls, um auf der einen Seite die Einheit des kulturellen Hintergrund innerhalb einer Gruppe zu symbolisieren, aber gleichzeitig nach außen eine kulturelle Differenz hervorzuheben. Theoretisch lässt sich der Rekurs auf den Begriff "Mayas" und *Cosmovisión Maya* in ein kulturalistisches Paradigma einordnen, welches Züge eines strategischen Essentialismus trägt, denn je nach Kontext werden Einheit und Differenz nach innen bzw. außen diskursiv kommuniziert. Zunächst werden Inhalte vorgestellt, die einheitsstiftende Funktionen im Diskurs symbolisieren. Die ideologischen und primordialen Eigenschaften im Diskurs und im Gesellschaftsbild der Mayabewegung werden in dem Abschnitt "Differenz" näher behandelt.

Ein Begriff, der schon mehrfach erwähnt wurde und eine gemeinsame Normen- und Wertebasis der Mayakultur vermittelt, ist der Terminus der *Cosmovisión Maya*. Der Begriff wird häufig abstrakt gebraucht, d.h. bedient sich keiner genauen Beschreibung von religiösen Praktiken. Dies erlaubt einer Vielzahl von unterschiedlichen Akteuren, sich trotzdem der Gruppe der Mayas zugehörig zu fühlen, und lässt Raum für Eigeninterpretationen, was unter der *Cosmovisión Maya* zu verstehen ist. Wenn es hingegen um die Beschreibung konkreter religiöser Praktiken geht (Zeremonien) oder eine genauere Verortung von Normen und Werten der Maya-Weltanschauung, wird oft auf einen mythologischen Hintergrund wie das Popol Vuh verwiesen. Die beiden Begriffe *Cosmovisión Maya* und Popol Vuh erfüllen somit im Diskurs der Mayabewegung mehrere Funktionen. Sie schaffen eine abstrakte Projektionsfläche, die eine soziale Einheit signalisiert. Das Popol Vuh als Mythos, auf den sich alle beziehen können, bestätigt die Pracht und den Glanz einer vorspanischen Vergangenheit. Gleichzeitig wird mit dem Rekurs eine Brücke zur Gegenwart geschlagen, indem darauf verwiesen wird, dass grundlegende kulturelle Normen, die im Text enthalten sind, heute noch in Form der *Cosmovisión Maya* Gültigkeit besitzen[178].

Die Nutzung des Begriffs "Maya-Volk" oder der "Mayas" symbolisiert auch den Wunsch nach der Veränderung der tradierten und sozialen Ordnung bzw. stellt die bestehende Ordnung in Frage. Eine notwendig Vorbedingung für den Aufbau einer, wie es in den Friedensverträgen heißt, plurikulturellen Gesellschaft ist die Bildung einer nationalen Identität, in der die Anerkennung der indigenen Bevölkerung als ein wesentliches Element enthalten ist. Hierbei kommt es allerdings unweigerlich zur Postulierung einer Mayaidentität, die weniger auf der sozialen Realität aufbaut, sondern die in ihren Inhalten die Vision von einer gerechteren Gesellschaft formuliert. In Anlehnung an Hobsbawms´ (*Invention of Tradition*) und Anderson (*Imagined Communities*), beides Vertreter einer postmodernen Wissenschaftsrichtung, handelt es sich daher um ein Konstrukt. Die Mayabewegung ist somit auch ein politisch-ethnisches Experiment, dessen Diskurs auf die Schaffung einer interethnischen und interkulturellen Zivilgesellschaft abzielt, um ein neues Guatemala zu konstruieren:

> "Dieses neue Land muss die unterschiedlichen Ethnien und Kulturen vereinen und eine Allianz zwischen ihnen suchen. Wichtig ist es, einen gemeinsamen Nenner zu finden, der die diversen ethnischen Gruppen vereint, damit ein neues Bewusstsein von Staatsangehörigkeit entstehen kann, dass dann den Raum dafür schafft, Guatemala in eine multikulturelle und plurilinguistische Nation zu verwandeln"[179].

[178] Das Popol Vuh ist keine einfache Lektüre. Dies ermöglicht meines Erachtens den Lesern und Personen die darauf rekurrieren, so wie dies bereits für die *Cosmovisión Maya* allgemein festgestellt wurde, einen Raum für Eigeninterpretationen.
[179] Althoff, Andrea (1997):162.

Im folgenden Zitat formuliert Inés, eine indigene Theologiestudentin, ihre Vision von einem neuen guatemaltekischen Staat, in dem sowohl eine nationale Einheit aber auch eine Bewahrung der kulturellen Differenz einen Platz haben. Inés rekurriert in diesem Zusammenhang auf die Mayapriester und Dorfältesten, die für sie das kulturelle Gedächtnis der Mayakultur darstellen. Sie beschreibt ihre Funktion aus der Perspektive des Bürgerkriegs und des kulturellen Widerstands, in dem sie den Tod der Mayapriester und Dorfältesten rückblickend als sinnvoll beschreibt, da sie als Märtyrer die Erinnerung an Normen und Werte der Mayakultur wach halten.

> "Ich glaube an den Samen unserer Märtyrer, unserer Ältesten, unserer spirituellen Führer. Ich glaube nicht, dass man einfach so etwas verloren hat, nur um etwas zu verlieren. Wenn die Mayas immer noch leben, nach so vielen Jahren mit all dem Guten und Schlechten, was uns ausmacht –, denn wir sind auch nicht die perfekte Zivilisation –. Wenn wir verstehen, dass wir unsere eigenen Werte besitzen, dann können wir zum Bau einer anderen neuen Gesellschaft beitragen"[180].

Die beiden Elemente Einheit und Differenz provozieren in der sozialen Realität oft Spannungen und fordern zur Versöhnung von scheinbar nicht miteinander zu vereinbarenden Positionen auf. Ein konkretes Beispiel für das Spannungsverhältnis zwischen der Herstellung einer Einheit und der Konstruktion von Differenz bildet das Gesetz über die Anerkennung der Maya-Sprachen als Nationalsprachen. Insbesondere die Position der *Academia de Lenguas Mayas* illustriert die Problematik. Während Organisationen aus der Volksbewegung das im Mai 2003 verabschiedete Gesetz feierten und es als wichtiges Werkzeug ansahen, um Guatemala in einen multikulturellen und demokratischen Staat zu verwandeln, wurde es von der ALMG, die Teil der Mayabewegung ist, kritisiert. Sie bedauert, dass ihr Vorschlag über die Schaffung einer gemeinsamen Hochsprache, die eine Verbindung zwischen den verschiedenen Sprachgemeinden geschaffen hätte, nicht angenommen wurde. Die ALMG hatte das Quiché als gemeinsame Sprache vorgeschlagen, da Quiché – nach Spanisch – die am weitesten verbreitete Mayasprache im Land ist[181]. Das Beispiel verweist noch einmal auf den Symbolcharakter der Sprache für die "ethnische Identität", denn in einem Land wie Guatemala stellt sich unmittelbar die Frage nach der Durchführbarkeit eines solchen Projektes zur Schaffung einer indigenen Hochsprache. Die ALMG orientiert sich also nicht an der sprachlichen Realität in den Hochlandgemeinden, sondern an ihrem politischen Projekt zur Erzielung einer pan-indigenen Einheit, die sie mit Hilfe einer einheitlichen Sprache verwirklicht sehen will. Dieses Interesse erklärt auch die Kritik der ALMG an dem Missionsunternehmen SIL (*Summer Institute of Linguistics*), das einen großen Einfluss im linguistisch-akademischen Kontext in Guatemala ausübte. Die Auseinandersetzung wurde mit großer Schärfe ausgetragen, wobei die Hauptkritik der ALMG an das SIL lautete, dass diese die Fragmentierung in den Hochlandgemeinden durch eine lokale Sprachpolitik vorantreibe. Das SIL nahm lokale Dialekte als Grundlage für die Übersetzung der Bibel und versuchte anschließend in den Hochlandgemeinden mit Hilfe der übersetzten Bibel zu missionieren.

3.2 Differenz: Herausbildung von Identitäten durch Abgrenzung

Andere Religionen im Diskurs

Die nächsten Abschnitte stellen diskursive Abgrenzungsfaktoren in den Mittelpunkt. Abgrenzung benennt eine zentrale Strategie und einen Mechanismus zur Erzeugung kultureller Differenz, denn Grenzen benennen zum einen die Identifikation nach innen und die Differenz nach außen. Die besondere Funktion und Strategie der Abgrenzung drückt sich

[180] Interview Inés (Theologiestudentin, Maya-Quiché). 10. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 1129-1137.
[181] Vgl. Fijáte. Nr. 286. S.4.

unter anderem in dem Verhältnis von Mayabewegung zu anderen christlichen Kirchen aus. Die eigene Religion bzw. Mayaspiritualität wird aus dieser Sicht zum identifikatorischen Marker und avanciert zur westlichen Kulturkritik. Dazu hieß es in einem Vortrag von zwei Mayaaktivisten auf dem zweiten Kongress für Mayastudien:

> "Die Kirchen haben dazu beigetragen, die Identität der Mayas zu zerstören. Sie haben eine Verwirrung gestiftet, die der spirituellen und geistigen Gesundheit nicht förderlich ist. Es wurde im Grunde eine Dichotomie geschaffen: Auf der einen Seite die Lehre einer anthropozentrischen Spiritualität über eine unbekannte Persönlichkeit, aus einem fremden Kontext. Auf der anderen Seite lehrt die Mayakultur mit ihren tausendjährigen Wurzeln eine kosmische Spiritualität, die von einer spirituellen Ganzheit ausgeht. Letztere hat eine große Widerstandsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit bewiesen. Ihre Stärke ist die Fähigkeit, die Wirklichkeit in einer Tiefe wahrzunehmen, die gleichzeitig die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft, einschließt"[182].

Der Katholizismus und protestantische Kirchen sind aus dieser Perspektive Aggressoren, die für die "geistige und spirituelle Gesundheit" der Mayavölker schädlich sind. Mit der Feststellung, dass die Kirchen die Identität des Mayavolkes zerstören, wird deutlich gemacht, dass die christliche Religion niemals einen positiven Bestandteil der kulturellen Identität der indigenen Bevölkerung bilden kann[183]. Ob diejenigen Mayas, die sich selbst als indigene Christen bezeichnen, "kulturelle Abtrünnige" sind und sich selbst aufgrund ihrer Konversion aus der Gemeinschaft des Mayavolkes ausgeschlossen haben, wird nicht erläutert.

Übersehen werden darf in diesem Zusammenhang nicht die Dialektik, die sich aus dem Diskurs der Mayabewegung selbst und der anderer christlicher Kirchen, vornehmlich der Charismatischen Erneuerung und der neopfingstlichen Kirchen ergibt. Deren Diskurs kommt einer "Dämonisierung" der Mayaspiritualität gleich, was meines Erachtens dazu führt, dass wechselseitige Zuschreibungen vorhanden sind, die religiös und ethnisch definierte Identitäten auf beiden Seiten verfestigen. Während es also auf der einen Seite den Versuch gibt, über eine Revitalisierung der Mayaspiritualität eine Aufwertung der indigenen Kultur zu erzielen, gibt es auf der anderen Seite, von christlichen Bewegungen, genau gegenteilige Tendenzen, die versuchen, die Mayakultur und im besonderen die Mayaspiritualität für die Krise des Landes und alle Probleme verantwortlich zu machen[184]. Die "Dämonisierung" der Mayakultur lässt sich mit Hilfe sozialpsychologischer Bezüge näher analysieren, den E. H. Erikson mit dem Begriff der "negativen Identität" beschrieb. Die o.g. Verfestigung spezifischer Identitätsbilder entsteht demzufolge auf Seiten der Mayaaktivisten durch die Übernahme von Rollen und Identifikationen, die durch die Gesellschaft negativ bewertet werden. Die eigene Rolle und Identität wird durch die Anerkennung der negativen Zuschreibungen so gefestigt, dass diese identitätsbestimmten Attribute überhöht (indigene Sprache, Kleidung, religiöse Praktiken) und deren Ausübung ins Zentrum und in den Vordergrund gerückt wird. Sowohl christliche Kirchen als auch die Mayabewegung nutzen also eine bestimmte Symbolik, um sich von anderen Gemeinschaften abzugrenzen.

---

[182] Vgl. Universidad Rafael Landívar (1998):283ff.

[183] Die Verfasser sprechen an anderer Stelle von der Bedeutung des "Rückzugs" und der "Revitalisierung" der eigenen Kultur. Konkret werden die christlichen Religionen aufgefordert, sich aus den Gemeinden zurückzuziehen. Sie gelten nicht als Teil der indigenen Kultur und zerstören die indigene Kultur.

[184] Der Diskurs neopfingstlicher Kirchen, die sich zum Großteil aus der reichen mestizischen und weißen Oberschicht des Landes zusammensetzt und vorrangig in der Hauptstadt ansässig ist, dient meines Erachtens explizit der Stärkung der Identität dieser Mitgliedschaft. Die Abgrenzung zur indigenen Bevölkerungsmehrheit wird über die "Dämonisierung" der indigenen Kultur erreicht. Über die Argumentationsstränge (vgl. hierzu Kapitel Protestantismus, speziell die Abschnitte über neopfingstliche Kirchen).

Kulturalismus oder der Okzident bzw. der Westen im Diskurs der Mayabewegung

Mayaorganisationen, dies zeigten die vorherigen Abschnitte, wenden sich in ihren Diskursen häufig mit Vehemenz gegen „den Westen“. Das folgende Zitat illustriert den Argumentationsverlauf, wenn die Mayaspiritualität mit einer Kritik am westlichen Wissenssystem verknüpft wird[185].

> "Wenn man von der Mayaspiritualität spricht, dann spricht man von objektivem Wissen, das sich durch die eigene Existenz verifiziert. Man muss bei dieser Feststellung allerdings die Frage stellen, wer verifiziert und mit welcher Methode. Die Menschen aus dem Westen irren sich an dieser Stelle, wofür es Gründe gibt, denn sie leben in einer anderen Welt des Wissens. Sie haben versucht, diese Spiritualität mit Kriterien und Untersuchungsmethoden aus ihrer westlichen Kultur zu studieren. Die Funktionalität der Methoden geht aber von vornherein verloren, weil sie lediglich reduziert wird auf Fragen und Dialoge mit irgendeiner Mayapersönlichkeit"[186].

Die Darstellung macht deutlich, dass es westlichen Wissenschaftlern nicht möglich ist, mit ihren[187] Instrumentarien die Mayaspiritualität zu analysieren bzw. sie zu "verstehen". Man muss, so die Argumentation, immer die Frage stellen, wer Aussagen über die Mayaspiritualität trifft. Es wird konstatiert, dass Außenstehenden ein Zugang zur Mayaspiritualität nicht möglich ist, weil sie einer anderen Wissenswelt angehören. Instruktiv erscheint insbesondere die Bezeichnung der Mayaspiritualität als "objektivem Wissen". Sie ist nach dieser Argumentation gleichzeitig Glaubensform und rationale Erscheinung. Ihre Existenz wird somit auf zwei Ebenen legitimiert: In der Frage der Spiritualität (als Glauben) und als rationales und zumindest für Eingeweihte verifizierbares Wissenssystem[188]. Das folgende Zitat schließt an diese Überlegungen der kulturellen Differenz an und nimmt speziell eine genannte Erfahrungs- und Gefühlsebene von Religiosität, die für Außenstehende nicht zugänglich ist, genauer in den Blick:

> "Das Wesen der Mayapersönlichkeit, welche die kosmische Weisheit kennt und versteht, zu erfassen, ist ein wenig schwierig, weil man zunächst die inhärenten Eigenschaften des kosmischen Universums und der dem Körper innewohnenden eigenen Geister verstehen muss. Wenn wir diese untersucht haben, können wir vielleicht auch das Wissen dieser Persönlichkeiten überprüfen. Mit dem geistigen und mentalen Vordringen können wir verstehen: Wer ist diese Mayapersönlichkeit, die in der Lage, ist diese Tiefen der Natur zu kontrollieren. Natürlich wollen wir verstehen, was sie kontrolliert, aber wir können das in keinem Fall, wenn wir die Instrumente der kosmischen Weisheit nicht besitzen. Diese Persönlichkeit hat, je nach der linguistischen Region, verschiedene Namen: *Atxum Q´anjob´al (K´ich´ y Kaquchikel), Ajq´ij B´albastish (Ixil)* usw.“[189].

Der Abschnitt macht deutlich, dass nur eine Person, die Kenntnis vom kosmischen Wissen hat, in der Lage ist, die Wesensmerkmale der Mayas, des sie umgebenden kosmischen Universums und der Geister, die darin und in unseren Körpern wohnen, zu verstehen. Die Substantive, mit denen die ethnische Identität aufgewertet und bewertet wird, unterstreichen dies: *Alcance* (Das Erreichen oder Erlangen) drückt den Zustand und Charakter aus, den eine Person erreicht haben muss, um das, was die *Cosmovisión Maya* ausmacht, erfassen zu können. Letztlich können dies, nach dem Verständnis der Mayaaktivisten, nur die religiösen

[185] Die hier benannten Positionen werden von einer radikalen Fraktion innerhalb der Mayabewegung vertreten, d.h. sie benennen keine Einzeldarstellungen.
[186] Vgl. Universidad Rafael Landívar (1998):284.
[187] Wobei es auch westliche Instrumentarien sind, mit denen intellektuelle Mayas ihre eigene Kultur analysieren.
[188] Das Argument, dass nur *Insider* bzw. Mitglieder einer Gruppe soziale Vorgänge verstehen können, ist wohl so alt wie die Welt und begegnet einem in den unterschiedlichsten Zusammenhängen. Von einer radikalen Fraktion der Mayabewegung wird es aber meines Erachtens derart überspitzt, dass daraus eine Gruppenideologie wird. Mit Hilfe des ständigen Verweises auf die eigene Identität wird zudem eine Erfahrungs- und Gefühlsebene angesprochen, die eine rationale Argumentation vollständig aushebelt.
[189] Vgl. Universidad Rafael Landívar (1998):ibidem.

Experten, die Mayapriester selbst. Außenstehenden bleibt ein Verständnis für diese kosmischen Zusammenhänge verwehrt, weil sie über das notwendige Wissen nicht verfügen. Kulturelle Identität und Religion sind aus dieser Perspektive unmittelbar miteinander verschränkt, da die Mayaspiritualität ein konstitutives Element der kulturellen Identität ist. Sie erklärt dem Maya die Zusammenhänge über das eigene Sein im Universum. Hier zeichnet sich auch der wesentliche Unterschied zum *New Age* (u.a. esoterische Gemeinschaften) ab. Während für Praktizierende des *New Age* die Zugehörigkeit zu einem spezifischen kulturellen Kontext keine Rolle spielt, wird die kulturelle Zugehörigkeit und Identität hier zur Grundlage, um diese religiösen Praktiken verstehen und ausüben zu können. Was letztlich den Diskurs der Mayabewegung mit neuen religiösen Bewegungen des *New Age* wieder vereint, ist die Proklamation einer Art Geheimwissen, welches nur Eingeweihten verständlich ist.

Die Proklamation eines exklusiven Wissens und einer exklusiven Erfahrungswelt, die nur den Mayas selbst vorbehalten ist, wird von Roger M. Kessing einem "westlichen" Anthropologen in einem Aufsatz kritisch hinterfragt. Er weist auf die Wechselwirkungen hin, die sich aus einem spezifischen anthropologischen Grundverständnis und der sogenannten Kultur der Beforschten ergibt:

> "Our [the anthropologists, Anm. A.A.], reified conception of "culture", having passed into everyday Western discourse, has been adopted by Third World elites in their cultural, nationalist rhetoric. If "a culture" is thinglike, if cultural essences endure, then "it" provides an ideal rhetorical instrument for claims to identity, phrased in opposition to modernity, Westernization, or neocolonialism. A crowning irony is that through this borrowing, our own conceptual diseases may strike us down from unexpected directions. "Culture", so essentialized and reified, can serve as an ideal symbol to deploy against researchers, who can be pilloried for having stolen "it", having sold "it" for profit in the academic marketplace, or simply (as outsiders seeking to interpret someone else´s mystical essence) having misunderstood and misrepresented "it"[190].

Kessing macht deutlich, dass es hybride bzw. synkretistische Eigenschaften sind, die „Kulturen“ in einer globalisierten Welt kennzeichnen. Die Anthropologie hat der Eigenschaft von Kulturen, unterschiedliche Elemente in sich aufzunehmen, jedoch bislang nicht genügend Rechnung getragen. Für ethnische Interessensverbände ist die in der Anthropologie konstatierte Einheit von Kulturen eine willkommene Grundlage für eine Legitimierung ihres eigenen Diskurses. Letztlich ist diese „ethnische Interpretation“ von der kulturellen Differenz aber ein Ergebnis synkretistischer bzw. kommunikativer Prozesse, man könnte sie sogar als „westliches Konstrukt“ bezeichnen. Wichtig erscheint mir an dieser Stelle vor allem die Bedeutung der kommunikativen Austauschprozesse. Eine ethnische Bewegung kann sich nur gegenüber „ethnisch Anderen“ behaupten, wenn sie ihre Differenz in den Vordergrund stellt. Ohne Differenz keine eigene ethnische Identität, denn wenn alle die gleiche Identität besitzen, kann keine Politik der kulturellen Revitalisierung erfolgen. Für die Hervorhebung eben dieser ethnischen Andersartigkeit eignen sich „westliche“ anthropologische Theorien in idealer Weise.

Die im Diskurs der Mayabewegung feststellbaren Positionen lassen sich, wie bereits angedeutet, in ein kulturalistisches und in diesem Sinne westliches Paradigma einordnen. Insbesondere drei Annahmen, die den Kulturalismus charakterisieren, sind hervorzuheben. Erstens: "Jede Gesellschaft stellt tendenziell eine eigenständige kulturelle Totalität dar"[191]. Kardiner unterstreicht diesen Aspekt und argumentierte darüber hinaus, dass jede Kultur die Existenz eines eigenen kulturellen Typs hervorbringt, den er als Basispersönlichkeit bezeichnet. Dieser kulturelle Typ wird zweitens, durch das spezifische soziokulturelle

[190] Keesing, Roger M. (1994):303.
[191] Vgl. Boudon, Raymond; Bourricaud, François (1992):284.

System, vor allem durch die Sozialisation herausgebildet. Die Sozialisation ist in diesem Kontext die wesentliche Instanz, welche die Grundwerte einer Gesellschaft von einer Generation an die nächste weitergibt. Die Kultur ist drittens Ausdruck einer Menge zusammenhängender, sich gegenseitig ergänzender Elemente[192], d.h. sie wird als organisch verstanden. Die Mayabewegung ist aber in diesem Punkt nicht nur kulturalistisch, sie ist auch konservativ, genauer sie vertritt die konservative Idee von einer "organischen Gesellschaft", wie das folgende Zitat von Edmund Burke, dem ersten konservativen Denker des 19. Jahrhunderts beweist:

> "A nation is not an idea of local extent, and individual momentary aggregation; but it is an idea of continuity, which extends in time as well as in numbers and in space. And this is a choice not of one day, or one set of people, not a tumultuary and giddy choice; it is a deliberate election of the ages and of generations; it is a constitution made by what is ten thousand times better than choice, it is made by the peculiar circumstances, occasions, tempers, dispositions, and moral, civil and social habitudes of the people, which disclose themselves only in a long space of time"[193].

Ich komme zurück auf die Frage, wie sich der Umgang mit dem "Westen" im Diskurs der Mayabewegung gestaltet. Meines Erachtens ist die These gerechtfertigt, dass sich die Mayaintellektuellen zumindest in Teilen bewusst an einem westlichen Theorieparadigma abarbeiten. Westliche Ideen aus der Anthropologie werden immer dann verwendet, wenn dies die eigene Argumentation stützt oder abgelehnt, wenn es der Bestätigung eigener Argumente zuwiderläuft. Ich halte deshalb für zutreffend, von einem strategischen Essentialismus mit primordialen Zügen zu sprechen. Dieser strategische Essentialismus findet seinen Ausdruck speziell in dem Rekurs auf die Mayaspiritualität, da diese die Besonderheit der indigenen Kultur hervorhebt und gleichzeitig unterstreicht, dass aufgrund der religiösen und damit erfahrungsmäßigen Bezüge der Zugang und ein Verständnis für Außenstehende nicht möglich ist. Dieser strategische Einsatz von „westlichen“ Argumenten, wird an anderer Stelle in dem bereits zitierten Vortrag deutlich:

> "Warum sprechen wir nicht von Mayareligion? Das Konzept von Religion sagt: "Einheit von Glaubensvorstellungen und Dogmen, welche die Beziehung zwischen Gott und der Transzendenz definiert. Einheit von spezifischen Praktiken und Riten, die diesen Glaubensvorstellungen zugeordnet sind". Auf der anderen Seite sagt uns die Definition, dass Religion "eine Einheit von komplexen Glaubensvorstellungen, Doktrinen, Normen, Gefühlen und Praktiken ist, die es ermöglicht, dass das Heilige mit den Menschen und die Menschen mit dem Heiligen kommunizieren kann.
> Dieser konzeptuelle Rahmen zeigt uns ohne Zweifel an, was das Wort "Religion" ausdrücken soll. Nach unserer Analyse entspricht dieses Konzept, besonders was die Glaubensformen betrifft, nicht der Mayaspiritualität, weil die Mayaspiritualität sich nicht auf Glaubensformen gründet, sondern <u>konkreten Beweisen, die sich aus dem eigenen Sein ergeben</u> (Hervorhebung, A.A.). Lediglich die Normen, Gefühle und Praktiken ähneln der Mayaspiritualität, weil sie diese Elemente auch in dynamischer Form und ihrem Stil enthalten, je nachdem wie es der Tag, Gelegenheit und Absicht der einzelnen spirituellen Praktiken vorsehen"[194].

Zu Beginn zitieren die Autoren eine herkömmliche Definition von Religion, wobei die Ausführungen der beiden Autoren betonen, dass die Übernahme eines westlichen Religionskonzeptes für Normen, Gefühle und religiöse Praktiken möglich ist, nicht aber hinsichtlich des Glaubens. Dies entspricht anderen, bereits vorgestellten Argumenten der Autoren, welche zum einen die Mayaspiritualität als eine Art Wissenschaft bezeichnen und

---

[192] Vgl. Boudon, Raymond; Bourricaud, François (1992):283f.

[193] Vgl. Burke, Edmund zitiert in: Williams, Raymond (1968):30. Burke versucht mit seiner Auslegung von Nation im Sinne eines natürlichen Gebildes (und in diesem Sinne auch eines Gebildes wie es von Kulturalisten verstanden wird), zu legitimieren, um Wandel zu delegitimieren. Es geht um die Bewahrung von Traditionen mit dem Ziel kulturelle Kontinuität zu erlangen.

[194] Vgl. Universidad Rafael Landívar (1998):285.

als ein verifizierendes Instrument, um die soziale Realität zu verstehen. Gefühle delegitimieren diese Auffassung von Mayaspiritualität nicht, sie sind vielmehr Beweis für eine andere Erfahrungsebene. Mit der Ablehnung des Glaubensaspektes wird auf der anderen Seite deutlich gemacht, dass es eben nicht um irgendeine beliebige Religion geht, d.h. man kann die Mayaspiritualität mit dem Glauben anderer Religionen nicht vergleichen.

Die vorangestellten Überlegungen von Mayaaktivisten und einem westlichen Anthropologen, lassen sich unmittelbar an die aktuelle Diskussion um Hybridisierung, Globalisierung und die Verflechtung von Diskursen anschließen. Man kann in Bezug auf die Argumente der Mayaaktivisten einwerfen: Gibt es in einer globalisierten Welt tatsächlich "die Mayas" mit einer genuin anderen Weltanschauung? Sind es nicht vielmehr die bereits zitierten Mayaeliten, die diesen Diskurs konstruierten, um eine bestehende soziale Ordnung (mit Blick auf Guatemala eine soziale Ordnung, die von Rassismus und Diskriminierung geprägt ist), in Frage zu stellen, um diese zu verändern? Haben sich sogenannte "westliche" und "indigene" Elemente nicht seit der Eroberung durch die Spanier ständig miteinander vermischt, so dass die religiöse, soziale und politische Ordnung des Landes hiervon geprägt ist[195]. Auf der anderen Seite braucht es, um die bestehende Ordnung Guatemalas zu verändern, neue Formulierungen, die eine zukünftige Gesellschaft benennen. Der Rekurs auf die Mayaspiritualität und die damit verbundene Andeutung von Differenz und Aufwertung der indigenen Kultur kann somit auch als ein erster Schritt in Richtung gerechter bzw. symmetrischer, sozialer und ethnischer Beziehungen gedeutet werden. Er ist aber auch Ausdruck globaler Prozesse und Einflüsse. Neben den radikalen Positionen, existieren auch gemäßigtere Positionen, die auf einen Dialog mit westlichen Wissenschaftlern gerichtet sind:

> "Ich erinnere mich an den bekannten Anthropologen Robert Carmack. Auf einem Kongress redeten wir miteinander über die Frage, dass wir, die Mayas, den Westen soviel kritisieren. .. Wir waren uns einig, dass die Frage „des Westens“ sehr komplex ist. Ich kann nicht das westliche Denken kritisieren, indem ich sage, dass es schlecht ist. Ich kann aber auch nicht akzeptieren, dass mir jemand vorschreibt, eine Sache so zu formulieren, wie diese Person es will. Eine Person aus der westlich geprägten Welt und ich, wir haben beide unsere Werte und Gegenwerte. Damit wir uns gegenseitig bereichern, ist es wichtig, dass wir unsere jeweilige Andersartigkeit kennen, um einen gemeinsamen Nenner und gemeinsame Werte zu suchen, die wir miteinander teilen können"[196].

Wissenschaft und Mayakultur: Archäologie, Anthropologie, Theologie und Linguistik

Das Studium indigener Sprachen (ALMG), archäologischer Stätten und vorkolonialer Lebensweisen, sowie ethnologisch-anthropologische Analysen, aber auch theologische Arbeiten, nehmen einen großen Raum in der Arbeit der Mayaorganisationen ein. Wissenschaftliche Instrumente dienen in diesem Sinne der Mayabewegung zur Erforschung der eigenen Kultur. Diese Aufgabenbereiche sind aber kein Selbstzweck, sondern gliedern

[195] Die Dorfstudien haben außerdem ergeben, dass sowohl Indigene als auch Ladinos zu den Mayapriestern gehen, um diese für die Lösung von konkreten Alltagsprobleme zu konsultieren. Einer Ladina, der ich die Frage stellte, in welchen Fällen sie den Mayapriester konsultiere und in welchen Fällen den örtlichen Gesundheitsposten, antwortete sie mir, dass sie das intuitiv wissen würde. Mit dieser Aussage machte sie nicht nur deutlich, dass auch Ladinas/os Mayapriester konsultieren, sondern dass es eine Art kulturelles Wissen gibt, welches von allen ethnischen Gruppen geteilt wird und sich auf anthropologische Konstanten zurückführen lässt. Diese anthropologische Konstante ist wohl in allen Kulturen vorhanden und beruht auf dem Glauben an das Transzendente sowie der magischen Heilungsfähigkeiten, die von ihm ausgehen können. Für die hier behandelte Frage von ethnischer Grenzziehung und religiösen Elementen ist von Bedeutung, dass in der Literatur der Mayabewegung diese anthropologische Konstante ausgeblendet wird und ausschließlich Indigenen die Ausführung religiöser Praktiken zugeschrieben wird. Dazu zählt auch die Fähigkeit über das Wissen zur Ausführung der richtigen Praktiken zu verfügen. Es gibt also eine deutliche Trennung zwischen dem Diskurs der Mayabewegung und sozial-religiösen Praktiken in den einzelnen Dorfgemeinschaften.

[196] Interview Inés (Theologiestudentin, Maya-Quiché). 10. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 645-661.

sich ein in umfassende Ziele. Inés stellte im Interview zwischen der traditionellen Ausgrenzung und Diskriminierung der indigenen Bevölkerung und den Bemühungen, sich akademisch zu engagieren, aktuelle Bezüge her.

> "Die ganze Zeit sagen sie [die Ladinos, Anm. A.A.], dass man nicht gut ist, weil man indigen ist, .. weil man die Sprache nicht spricht. Man ist nicht gut in der Kirche, weil man den Priester nicht versteht. .. Also glaubt man es und plötzlich sagt man mir: Erzähl´ mir von dem Deinigen. Da ist aber die Angst, die sprachliche Barriere, die Schwierigkeit der Verbalisierung unserer Erfahrung, weil wir z.B. keinen Zugang zum Bildungssystem hatten. In diesem Augenblick ergibt sich daraus meiner Ansicht nach für uns Mayas ein großes Problem in allen Bereichen: Zurzeit ist die Mayakultur in Mode und es wird gefordert: Erzähl´ mir davon, teile mir Deine Positionen und Argumente mit. Aber bislang haben wir unsere eigenen Gedanken nicht artikuliert, weil Elemente und Instrumentarien fehlten"[197].

Inés macht deutlich, wer die eigene Kultur verteidigen oder revitalisieren will, der muss die eigene Kultur definieren können. In der Praxis lassen sich im Kontext von Revitalisierung, Wissenschaft und dem Bildungssystem zwei unterschiedliche Felder ausmachen. Zum einen wird die Erforschung der Mayakultur mit akademischen Mitteln zum Terrain und Kampffeld erklärt, zum anderen sollen Seminare innerhalb der indigenen Bevölkerung eine Sensibilisierung für die eigenen Kultur bzw. eine Reflexion und ein Nachdenken über die eigene Kultur herbeiführen. Daran anschließen soll sich die Förderung und Entwicklung eines gewachsenes Selbstbewusstsein, genauer eine positive Bewertung und ein positives Zugehörigkeitsgefühl gegenüber der eigenen Identität.

Fundamentalistische Elemente im Diskurs

Handelt es sich bei der Mayabewegung aufgrund der essentialistischen und auf Abgrenzung bedachten Positionen nicht nur um eine ethnische sondern auch um eine fundamentalistische Bewegung? Die Tatsache, dass Revitalisierungsbewegungen häufig eine Glorifizierung und Romantisierung der Vergangenheit vornehmen, scheint die Bezeichnung "fundamentalistisch" zu rechtfertigen, denn eine Reihe von Autoren charakterisieren fundamentalistische Bewegungen als „Gegenreaktion zur Moderne“[198]. Neben dem Vergangenheitsbezug der automatisch einen Gegenentwurf zur Moderne beinhaltet, kritisiert die Mayabewegung, wie die bisherigen Ausführungen zeigen, das „westliche“ Wissenschaftsverständnis, „westliche“ Glaubensformen (Christentum) und Lebensformen (Individualisierung), wobei der sogenannte Westen sowohl die Moderne impliziert, als auch in Opposition zu indigenen Kultur gestellt wird.

Riesebrodt unterscheidet in seiner Fundamentalismus-Typologie zwei Formen: Den der Welt zugewandten Fundamentalismus, der einen Wunsch auf Weltbeherrschung impliziert und den auf Weltflucht ausgerichteten Fundamentalismus, der die symbolische Absonderung durch Subkulturen oder die räumliche Absonderung durch Kommunen kennt[199]. Die folgende Darstellung beschreibt Positionen aus der Mayabewegung, die sich an den zuletzt genannten Aspekt der Weltflucht anlehnen.

---

[197] Interview Inés (Theologiestudentin, Maya-Quiché). 10. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 30-46.

[198] Vgl. Marty, Martin E.; Appleby, Scott R. (1991); Meyer, Thomas (1995). Riesebrodt bezieht interessanterweise den Mythos mit ein und schreibt in Anlehnung an Said Arjomands (1984): "Religiöser Fundamentalismus stellt .. eine eigenständige Variante solcher Bewegungen dar, die unter Beschwörung einer mythischen Vergangenheit das traditionalistische Lager politisch mobilisieren". Vgl. Riesebrodt, Martin (1990):9.

[199] Vgl. Riesebrodt, Martin (1990):23.

> " .. viele der Radikalen sind zu dem Schluss gekommen: Wir Mayas, wir dürfen keinen Computer anfassen, wir Mayas dürfen nicht in die Universität gehen, weil man uns da unser Weltbild verändert oder wir Mayas müssen immer *Caites* (Sandalen) tragen"[200].

Auslöser für diese Art von Weltflucht scheint die Angst vor der Kontaminierung durch "moderne" Normen und Werte zu sein. Dies beinhaltet zur gleichen Zeit den Wunsch, als traditionell verstandene Normen und Werte zu verteidigen[201]. Auffallend ist, dass im Zitat die Universität und der Computer genannt werden, beides Symbole für Fortschritt und Moderne. Die Universität, geht man einen Schritt weiter, symbolisiert in Guatemala aber auch einen Bereich, der bislang vorrangig den Ladinos und Ladinas vorbehalten blieb. Insofern wird hier nicht nur ein Bedrohungsszenario ausgelöst durch Moderne und Fortschritt beschrieben, sondern auch die Angst vor einer "Ladinisierung" oder Assimilierung durch die Kultur der Ladinos. Moderne und Fortschritt werden dabei mit der Kultur der Ladinos gleichgesetzt. Um diesem Verlust der eigenen kulturellen Werte vorzubeugen, wird ein rigider Verhaltenscodex gefordert, der im genannten Beispiel eine spezifische Kleiderordnung umfasst. Ergänzend kann man hinzufügen, dass häufig Frauen in der Mayabewegung dazu angehalten werden, ihre Tracht weiterzutragen und teilweise erheblichem Druck ausgesetzt sind, wenn sie sich nicht an diese Vorgabe halten[202].

Zusammengefasst gibt es zahlreiche Argumente, welche die Bezeichnung fundamentalistisch rechtfertigen. Ein zentrales Argument spricht allerdings gegen den Begriff. Es sind in erster Linie Einzelpersonen und nicht die gesamte Mayabewegung, die radikale Anschauungen vertreten, wie sie Riesebrodt mit den Begriffen der „Weltflucht“ und „Weltbeherrschung“ zusammenfasst. Die Mayabewegung als Zusammenschluss verschiedener Organisationen, versucht mit reformatorischen Mitteln, innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen, die Anerkennung ihrer Kultur zu erreichen, d.h. sie akzeptiert die strukturellen und ideellen Rahmenbedingungen.

Exkurs: Das Popol Vuh[203]: Mythen und Revitalisierung der indigenen Kultur

Aufgrund der Bedeutung des Popol Vuh im Diskurs von Mayaorganisationen, Organisationen aus der Volksbewegung sowie der katholischen und den historischen protestantischen Kirchen, aber auch den Wissenschaften[204], wird der Mythos in einem eigenen Exkurs behandelt. Bei einer genaueren Untersuchung von Dokumenten und Texten zivilgesellschaftlicher Akteure, würde man vermutlich entdecken, dass es sich um das am häufigsten zitierte literarische Werk handelt[205]. Häufig wird das Popol Vuh bereits als die "Bibel der Mayas" bezeichnet und der Text als heilig erachtet. Der Text drückt nach diesem Verständnis wesentliche religiöse Lehren und Glaubensvorstellungen aus und ist somit für diese Akteure wichtiger Bestandteil der gesamten Maya-Kultur.

---

[200] Interview Aura Marina Cumes (UNESCO, Maya-Kaqchiquel). 14. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 755-761.

[201] Robertson bezeichnet Fundamentalismus als eine Strategie des kulturellen Protektionismus (Robertson zitiert in Siebers, Hans (1999):11).

[202] Nelson berichtet, dass Frauen, die sich weigern, die Mayatracht zu tragen, als "Divisionistinnen" der Mayabewegung bezeichnet werden. Über die sich daraus ergebenden Konflikte berichtet Diane Nelson in ihrer Studie. Vgl. Nelson, Diane M. (1999):168.

[203] Es existieren folgende Schreibweisen: Popol Vuh, Popul Vuh und Pop Wuj.

[204] Vgl. Tedlock, Dennis (1985); Gossen, Gary H. (1999); Watanabe, John M. (1999).

[205] Weitere Texte, die allerdings nicht im entferntesten die Bedeutung des Popol Vuh einnehmen, sind "El Libro de los Libros de Chilam Balam" und die Annalen der Kaqchiquelen "Memorial de Sololá: Anales de los Cakchikeles. Titulo de los Señores de Totonicapán.

Das Popol Vuh besitzt sowohl für die Maya- und Volksbewegung als auch für die *Pastoral Indígena* der katholischen Kirche den Status eines Mythos. Es soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden, ob es gerechtfertigt ist, den Text als Mythos zu bezeichnen. Vielmehr soll die Bedeutung des Textes in der aktuellen Debatte um Ethnizität vorgestellt werden, in der dem Popol Vuh der Stellenwert eines Mythos zugesprochen wird. Ob das Popol Vuh tatsächlich Teil einer im o.g. Sinne kollektiven Identität oder religiösen Mentalität ist, kann hier abschließend nicht beantwortet werden. Es steht aber außer Zweifel, dass der Text nicht Teil von Alltagserfahrungen ist und einem Großteil der indigenen Bevölkerung nicht bekannt ist.

Das Popol Vuh bildet, so ist die These, eines der wichtigsten identifikationsstiftenden Symbole im Diskurs der Mayabewegung. Das Popol Vuh betont die Besonderheit, Andersartigkeit und Authentizität der indigenen Kultur, ihren Ursprung in einer großen Zivilisation, ihre aktuelle Bedeutung in der Gegenwart. Der Mythos schafft eine Brücke von der Vergangenheit zur Gegenwart, indem die in ihm enthaltenen Normen und Werte als immer noch gültig präsentiert werden. Der Mythos ist somit Teil einer Ethnizitäts-programmatik, die zur Konstruktion von Tradition und Identität beiträgt. Grundlegende kulturalistische Positionen, die sich aus der Nutzung des Mythosbegriffs ergeben, sind interessanterweise deckungsgleich mit den führenden Positionen in der westlichen Mythosforschung. Dies wirft die Frage auf, ob die Mayaaktivisten diese Position bewusst übernehmen und sich gewissermaßen an diesen Positionen abarbeiten bzw. ob die Mayabewegung selbst westliche Konzepte in ihrem Diskurs anwendet. Um diese Frage zu beantworten, werden zunächst die historischen Ursprünge des Popol Vuh dargestellt. Im Anschluss daran werden führende westliche Positionen, die den Begriff Mythos geprägt haben, genannt. Schließlich wird der Frage nachgegangen, inwieweit westliche Wissenschaftler, die einen kulturalistischen Mythosbegriff geprägt haben, in den Texten der Mayabewegung verwendet werden. Abschließend werden aus den Ergebnissen theoretische Ableitungen präsentiert.

Historischer Ursprung des Popol Vuh

Das Popol Vuh ist die schriftliche Aufzeichnung einer Erzählung, die vermutlich von spanischen Priestern kurz nach der *Conquista* vorgenommen wurde. Adrían Recinos beschreibt im Vorwort seiner Popol Vuh Ausgabe den Prozess, wie das Manuskript an die Öffentlichkeit gelangte. Der spanischer Priester Fray Francisco Ximénez, der 1688 nach Guatemala gelangte, spielte in der Geschichte der Auffindung des Textes die Hauptrolle. Xímenez arbeitete im Konvent des Dorfes Santo Tomás Chuilá, heute Chichicastenango, Provinz El Quiché. Der Priester erlangte das Vertrauen der Indigenen, die ihm ein Buch anvertrauten, das kurze Zeit nach der Eroberung im spanischen Alphabet in Quiché geschrieben worden war. Der Priester, der die indigene Sprache Quiché beherrschte, übersetzte das Dokument in die spanische Sprache. Die überlieferte Fassung nimmt Bezug auf ein Original, genannt "Popol Vuh", welches nie gefunden wurde.

Die Arbeiten des spanischen Priesters wären in Vergessenheit geraten, wenn nicht im Jahr 1854 der Österreicher Carl Scherzer die erste Kopie der Übersetzung von Ximénez 1857 in Wien veröffentlicht hätte. Schließlich interessierte sich auch der Amerikanist Charles Etienne Brasseur de Bourbourg für den Text und übersetzte ihn ins Französische. Brasseur war selbst Abt und hatte während seiner Amtszeit in Rabinal Quiché gelernt (Provinz Verapaces). Er veröffentlichte die Übersetzung 1861 in Paris, wodurch sie international berühmt wurde[206].

[206] Recinos, Adrián (Ed.) (keine Angabe der Jahreszahl): Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché. Versión de Adrían Recinos. Editorial Concepto, S.A. México, D.F.

Im Jahr 1947 erstellt der aus San Francisco El Alto (Totonicapán) stammende indigene Guatemalteke und Akademiker Adrían Inés Chávez eine neue Übersetzung des Popol Vuh, für die er ein eigens entwickeltes Alphabet entwickelt hatte[207].

Positionen aus der "westlichen" Mythosforschung und ihre Übereinstimmung mit kulturalistischen Positionen der Mayabewegung

In erster Linie geben der Schweizer Psychologe und Religionswissenschaftler Carl Gustav Jung und der Anthropologe bzw. Religionswissenschaftler Mircea Eliade Hinweise auf die Verwendung des Mythosbegriffs. Jung geht in seiner Studie von 1968 "Der Mensch und seine Symbole" davon aus, dass Mythen dem kollektiven Unbewussten zugrunde liegen. Sie sind nach Jung biologisch vererbt und werden in jedem Individuum erneut geboren.

Für Eliade ist Religion allgemein unabhängig vom Mythos eine Manifestation des Seins. Der Mythos im Besonderen verlegt, so Eliade, Ereignisse in eine Zeit primordialer Ursprünge, die sowohl heilig, als auch ideal ist und die sich radikal von der Gegenwart unterscheidet. Mythen sind aus diesem Grund selbst heilig und stellen eine Verbindung zu dieser wirklichen, primordialen Zeit her. Darüber hinaus sind Mythen für Eliade Texte, die Vorgaben für konkretes Handeln liefern, weil sie in kondensierter Form Verhaltensmuster enthalten[208]. Mircea Eliade übt in Lateinamerika einen überaus starken Einfluss auf die Anthropologie, Soziologie und Religionswissenschaften aus. Dies hängt mit der regionalspezifischen Wissenschaftsentwicklung zusammen[209].

Die von Jung vertretene Vorstellung, dass Mythen dem kollektiven Unbewussten entspringen und biologisch vererbt werden, entspricht insofern der symbolischen Bedeutung des Popol Vuh´s im Diskurs der Mayabewegung, als sie die Andersartigkeit der Mayakultur als etwas Gegebenes unterstreicht und in gewisser Weise als für andere Kulturen unzugänglich darstellt, weil diese über dieses "unbewusste Wissen" nicht verfügen[210].

Eliades Sichtweise von Religion als einer Manifestation des Seins sowie seiner Interpretation vom Mythos als einer Verlagerung von Ereignisse in eine Zeit primordialer Ursprünge, die sowohl heilig als auch ideal ist und die sich radikal von der Gegenwart unterscheidet, erhebt den Mythos selbst in den Status des Heiligen. Dies erklärt, warum die Mayabewegung das Popol Vuh als heiliges Buch bezeichnet. Angewendet auf das Popol Vuh wird mit Eliade verständlich, wie der Bezug auf den Mythos sowohl Legitimität als auch Authentizität herstellen kann, weil von einer zeitlichen und kulturellen Kontinuität ausgegangen wird.

---

[207] Vgl. CEH:164f. Chávez gründete bereits 1959 eine *Academia de la Lengua Maya-Quiché* und führte Schulungen für Mayapriester durch. In den Schulungen versuchte er Einfluss zu nehmen auf die religiösen Praktiken, in dem er das Ziel verfolgte, traditionelle, authentische Inhalte zu vermitteln (vgl. Weisshaar, Emmerich (2000):6.

[208] Campbell hat zudem auf die soziologische Funktion des Mythos hingewiesen, als Stütze einer gesellschaftlichen Ordnung. Weitere Funktionen des Mythos sind nach Campbell die kosmologische, die psychologische und die mystische. Diese beschreiben eher glaubensrelevante Inhalte und Aspekte. Die kosmologische Funktion des Mythos liefert nach Campbell Modelle des Kosmos, die nach Rudolf Otto das Numinose, d.h. religionsspezifische Erfahrungs- und Erlebnisebenen darstellen. Die psychologische Funktion ist der letzten ähnlich, betont allerdings stärker den Lernaspekt, d.h. die Fähigkeiten der Individuen, in geistige Bereiche vorzudringen (vgl. Bowker, John (1999):272; 692-694). Die mystische Funktion entspricht in klassischer Hinsicht der christlichen Glaubensvorstellung, in dem sie die Herstellung von Ehrfurcht und Dankbarkeit unterstreicht.

[209] In Gesprächen mit kirchlichen Vertretern und Wissenschaftlern fiel sein Name häufig.

[210] Diese Vorstellungen stehen im genauen Gegensatz zum Konstruktivismus und Postmodernismus, welche von der Erzeugung kultureller Phänomene ausgehen. Letztere geht im o.g. Sinne von einer statischen und nicht konstruierten, ethnisch-indigenen Identität aus.

In den Publikationen der Mayabewegung konnten keine direkten theoretischen Anleihen an Eliade oder Jung gefunden werden. Allerdings wurde in einer Publikation der Universität Rafael Landívar über die *Cosmovisión Maya*, die so gut wie ausschließlich mit Textausschnitten des Popol Vuh arbeitet, Claude Lévi-Strauss zitiert[211]. Die Publikation dürfte weiten Kreisen der Mayabewegung bekannt sein, da die Universität Rafael Landívar die Kongresse über Mayastudien ausrichtet, an denen inzwischen auch eine große Zahl an professionellen indigenen Wissenschaftler, speziell aus den Bereichen der Linguistik und Anthropologie, teilnehmen. Die These, dass Intellektuelle aus der Mayabewegung gezielt mit Mythoskonzepten von Eliade und Jung arbeiten, ist deshalb nicht haltbar. Es gibt dennoch eine Vielzahl von Texten, in denen auf die Arbeiten westlicher Ethnologen und Anthropologen zurückgegriffen wird. Dies sind in erster Linie Arbeiten von Rafael Gerard und Eric Thompson[212]. Sie haben Mitte der 50er bis 70er Jahre des letzten Jahrhunderts sowohl Studien über vorkoloniale Eigenschaften der Mayakultur als auch ethnologische Feldstudien in indigenen Gemeinden durchgeführt. Ihre Arbeiten beziehen sich in Teilen auch auf das Popol Vuh und andere literarisch überlieferte Texte vorkolonialen Ursprungs.

Veränderungen in der religiösen Ordnung durch das Popol Vuh

Das Popol Vuh wird hier als Teil des Ethnizitätsdiskurses der Mayabewegung aufgefasst. Dieser ethnische Diskurs hat vielfältige Einflüsse auf Öffentlichkeit und die religiöse Ordnung hinterlassen. Das gilt zunächst einmal für Akteure und Agenten aus der Mayabewegung (Mayapriesterverbände), aber auch für Teile der katholischen (*Pastoral Indígena*) und traditionellen protestantischen Kirchen (Presbyterianische Kirche, Episkopale Kirche). Am deutlichsten werden diese Veränderungen und Einflüsse, wenn man die traditionelle Mayaspiritualität mit neuen Formen von Mayaspiritualität vergleicht. Hier zeigt sich deutlich, dass der Mythos Popol Vuh traditionelle Mayazeremonien in ihrem Ablauf und in ihren verwendeten Elementen verändert hat.

In den letzten Jahren haben Akteure der Mayabewegung[213] dem Pop Vuh eine Vielzahl von Elementen entnommen und auf Mayazeremonien angewendet. Beispiele sprachlicher Art sind: *Corazón del Cielo* (Herz des Himmels), *Corazón de la Tierra* (Herz der Erde), *el Creador* (der Schöpfer)[214]. Der Ethnologe Emmerich Weisshaar wies mich in einem Gespräch auf seine Beobachtungen im Umkreis von Quetzaltenango hin[215]. Dort ersetzten Mayapriester die traditionell in den Mayazeremonien vorkommenden Heiligen der katholischen Kirche durch Namen aus dem Popol Vuh. Dieses Beispiel weist noch einmal auf die Ablehnung von Synkretismus und dem Wunsch nach Herstellung von Authentizität im Ausüben von religiösen Praktiken hin.

Theorie und religiöse Praxis: Identitätsbezogene Funktionen des Mythos Popol Vuh

Das Popol Vuh benennt nach dem Verständnis der Mayabewegung grundlegende Eigenschaften der Mayakultur, d.h. das Popol Vuh wird zu einem Bestandteil der kollektiven

[211] Vgl. Lima Soto, Ricardo E. (1995):29.
[212] Vgl. Thompson, J. Eric S. (1990). Thompson wird in der oben zitierten Schrift "Aproximación a la Cosmovisión Maya" von Soto Lima erwähnt, sowie in zahlreichen anderen Publikationen.
[213] Dies gilt auch für die katholische Kirche und ihre Inkulturationsbemühungen (vgl. Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena. Santa María Chiquimula, Guatemala. 10-15 März 2003. Mimeo).
[214] Teilnehmende Beobachtung an verschiedenen Zeremonien sowie Dokumente. Vgl. Declaración del Consejo de Ajq´ij (Guías Espirituales), del Altiplano de San Marcos, con motivo del la "Gran Celebración del B´eljaj B´e". 24. Juli 2001.
[215] Gespräch mit Emmerich Weisshaar. 9. Januar 2004.

Identität der indigenen Bevölkerung erklärt. Mit Hilfe des Mythos kann somit auch soziales (religiöses) Handeln begründet werden. Das Popol Vuh wird zur Vorlage von sozialem Handeln (beispielsweise den Mayazeremonien), es erklärt aber auch das soziale Handeln. Es steht also nicht ein Konstruktionsgedanke oder eine auf Zufälligkeiten beruhende Eigenschaft von sozialen Phänomenen im Vordergrund, sondern eine genuine Wesensart sozialer Phänomene, die innerhalb einer Gruppe (hier den Mayas) weitergegeben bzw. vererbt werden. Das Popol Vuh wird als Beweis für diese Wesensart der Mayakultur herangezogen und verändert letztlich auch die traditionelle Mayakultur selbst.

Kollektive Identitäten der Mayabevölkerung erscheinen demzufolge als statische und unverrückbare Wahrheiten. Sie verändern sich nicht im Laufe der Zeit, sondern werden innerhalb der Mayabevölkerung gewahrt. Der Mythos, die *Cosmovisión Maya* und andere religiöse Ausdrucksformen der Mayabevölkerung sind, wie Eliade dies bemerkte, "Manifestationen des Seins". Diese Verknüpfung von essentialistischen und identitätsbezogenen Momenten, hat eine auf Kontinuität und die Zukunft ausgerichtete Wirkung, welche dem Argument des "Gemachtseins" oder der Konstruktion von kollektiven Identitäten direkt entgegensteht. Der Mythos liefert darüber hinaus nicht nur Beweise für die Existenz einer kollektiven Identität der Mayabevölkerung, trotz aller in der sozialen Realität vorherrschenden Unterschiede, er symbolisiert zudem eine vorhandene Einheit über diese Unterschiede in der sozialen Wirklichkeit hinaus. Insofern sind die primordialen oder essentialistischen Faktoren nicht nur Abgrenzungsmechanismen, sondern sie haben bei genauerer Betrachtung das Potential über gegebene soziale Differenzen hinweg, innerhalb einer Gruppe (hier den Mayas) eine Gruppenidentität und in einem späteren Schritt ggf. auch infolge sozialen Handelns eine Gruppensolidarität zu erzeugen. Hinzukommt, dass das Popol Vuh als "neuer" Identitätsmarker trotz oder gerade wegen seines vorkolonialen Ursprungs Authentizität suggeriert und vor allen Dingen mit positiven Werten besetzt ist, weil es auf die Größe der Mayakultur verweist. In den Mittelpunkt rückt somit nach Anderson (1988) die vorgestellte Gemeinschaft und nicht die tatsächliche Gemeinschaft. Vorgestellt, weil sich die gesamte Mayabevölkerung zwar nicht kennt, das Popol Vuh aber zu einem identifikationsstiftenden Element im Kopf eines jeden über die tatsächliche Existenz dieser Gemeinschaft oder dieses Volkes werden kann[216].

Zusammengefasst bieten Mythen die Möglichkeit, auf einheitliche und als authentisch begriffene Normen und Werte einer Kultur zurückzugreifen. Der Rekurs auf einen vorkolonialen Mythos schafft das Problem aus der Welt, sich über aktuelle Deutungsmuster von Inhalten der Mayaspiritualität zu verständigen. Dies ist speziell in Guatemala bei der Vielzahl an religiösen Ausdrucksformen von Bedeutung. Das Popol Vuh erleichtert im Sinne von Anderson, das Zustandekommen einer imaginierten, vorgestellten Gemeinschaft, die bislang in der Realität nur über negative Zuschreibungen und Mechanismen wie Diskriminierung und Rassismus definiert wurde.

[216] Vgl. Anderson, Benedict (1988):15f. Die Vorstellung von einer Gemeinschaft ist es, die eine Nation als eine politische Gemeinschaft mit Ethnizität verbindet.

4. Mayaspiritualität, *New Age*[217], Esoterik und neue religiöse Bewegungen

Die Mayaspiritualität hat nicht nur in Guatemala Konjunktur. In einer Zeit, in der *New Age* und Esoterik, magische Wellness und Crash-Kurse in Hexerei angeboten werden, hat sich in den letzten Jahren ein regelrechter Boom entwickelt. Dies wirft die Frage auf, ob es einen Zusammenhang zwischen der *New Age*-Bewegung als global existierendem Phänomen und der Mayabewegung gibt. Kann man das Erscheinen der neuen Mayapriester und Mayapriesterverbände als Teil dieses internationalen Phänomens bewerten?

Eine solche Bewertung beinhaltet, dass man den spezifischen kulturellen und lokalen Kontext, den die Mayabewegung zugrunde legt, verlässt, da man Thesen anwendet, die in anderen Kontexten entwickelt wurden. In diesem Sinne werden synkretistische Element eingeführt, wie der Einfluss einer internationalen Konjunktur, um die Entstehung dieses Phänomens zu begründen. Diese Sichtweise steht den Akteure der Mayabewegung direkt entgegen, denn sie weisen internationale Einflüsse und Modeerscheinungen wie eine "Romantisierung" der indigenen Kultur in Europa oder esoterische Strömungen wie das *New Age* vehement zurück.

Trotzdem steht außer Frage, dass es eine Menge inhaltlicher Übereinstimmungen zwischen dem *New Age* und der von der Mayabewegung verkündeten Mayaspiritualität gibt. Keinen Zweifel gibt es auch an der inzwischen unübersehbaren Zahl von Publikationen in Guatemala, die einem esoterischen Spektrum zuzuordnen sind und die inhaltlich die Mayaspiritualität ins Zentrum stellen. Die inhaltlichen Gemeinsamkeiten beider Strömungen werden noch einmal benannt:

- **Harmonie, Natur**: Sowohl in *New Age*-Gruppen, als auch innerhalb der Mayabewegung bildet die Natur und ein harmonischen Gleichgewicht (z.B. von Körper und Seele) einen zentralen Aspekt. Darüber hinaus findet man in vielen Gruppen das Ziel, die vorspanische Vergangenheit wiederzuentdecken, die als Modell der Harmonie mit der Natur hervorgehoben wird.
- **Energie, Kosmos**: Die Mayaspiritualität ist eine Quelle von Informationen, die Auskunft darüber gibt, wie man mit bestimmten kosmischen Energien in Kontakt treten und diese beeinflussen kann.
- **Revitalisierung/indigenes Wissen**: Im Rahmen der Globalisierung ist es nicht verwunderlich, dass die Mayaspiritualität als eine Form kultureller Revitalisierung Bedeutung erlangt, über die eine Aufwertung der indigenen Kultur vorgenommen wird. Auch *New Age*- Gruppen heben dieses kulturelle Wissen stark hervor.
- In beiden Fällen wird das spirituelle Wissen "religiösen Experten" zugeordnet, die man auch als "Eingeweihte" bezeichnen kann. Mit anderen Worten, nicht jede Person hat automatisch Zugang zu diesem spirituellen Wissen. Parallelen lassen sich in diesem Zusammenhang auch ziehen, betrachtet man die schwer zu entschlüsselnde Sprache des Popol Vuh und der Veröffentlichungen aus *New Age*-Kreisen. Beide bedienen sich einer Vielzahl von Symbolen und Allegorien.
- **Meister, Mayapriester**: In der Mayaspiritualität werden die Mayapriester, die ihr Wissen weitergeben inzwischen auch Meister genannt. Insgesamt geht es um die Erlangung von

[217] Zur New Age Bewegung zählen unterschiedlichste Organisationsformen. Allgemein werden unter diesem Begriff Organisationen und Gruppen zusammengefasst, die an die Schaffung einer neuen Ära (daher die Bezeichnung "New Age") glauben. Diese neue Ära ist von Erleuchtung und Harmonie gekennzeichnet. New Age Lehren postulieren einen Mangel an Wissen und Bewusstsein als Wurzel der menschlichen Probleme. Dem Typ nach sind sie eklektisch und versammeln eine Vielzahl unterschiedlicher Lehren. Die *New Age*-Bewegung wird vielfach als Teil der in den letzten Jahrzehnten entstandenen, neuen, religiösen Bewegungen betrachtet.

Kenntnissen und Wissen, die einen Kontakt mit transzendentalen Kräften ermöglichen sollen.

Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Mitgliedern der *New Age*-Bewegung und den Mitgliedern der Mayabewegung die eine neuartige Form der Mayaspiritualität postulieren, betrifft die Motivation für die Ausführung religiöser Praktiken und die ethnische Zugehörigkeit. In einem weiteren Zusammenhang lassen sich diese beiden Aspekte mit der gewählten Lebensform und Identität verknüpfen. Mitglieder von *New Age*-Gruppen sind an einer ethnisch definierten Gruppenzugehörigkeit nicht interessiert. Für Aktivisten aus der Mayabewegung steht diese jedoch im Mittelpunkt, denn die religiöse Praxis und mit ihr das Wissen und Bewusstsein über transzendente Erscheinungen, ist an die Zugehörigkeit zur Mayakultur und zur Ethnie gebunden. Mayaaktivisten reklamieren für sich, dass sie aufgrund ihrer Zugehörigkeit über ein spezifisches Wissen zu verfügen. Hier wird die These vertreten, dass die Verknüpfung von gelebter Spiritualität, Lebensform und Identitätswahrnehmung bei Mayaaktivisten ungleich stärker ist, als bei *New Age*-Begeisterten. Mayaspiritualität ist in diesem Sinne ebenso wie "Maya-Sein" gelebte Identität und unmittelbar mit der Zugehörigkeit zur ethnischen Gruppe verbunden.

Diese Aspekte weisen noch auf etwas anderes hin, den Entstehungskontext. Ursprünge des *New Age* werden allgemein im Gnostizismus gesehen, d.h. einem auf das Individuum beschränktem Konzept. Dies ist sowohl bei der traditionellen Mayaspiritualität, als auch neueren Formen von Mayaspiritualität anders. Letztere sind wesentlich mit politischen Forderungen und einer politischen Form des Widerstands gegen die kulturelle Dominanz des Westens oder der Ladinos verknüpft. Neue religiöse Bewegungen wie die *New Age*-Bewegung sind aber keine politischen Protestbewegungen.

Die Mayaspiritualität hat sich in bestimmten Kreisen Guatemalas zu einem regelrechten Boom entwickelt. Davon zeugen die zahlreich gegründeten Meditationszentren. Ein nicht unerheblicher Faktor, der zu diesem Erfolg beigetragen hat, ist sicherlich der Umstand, dass Guatemala ein Touristenland ist und zu einem großen Prozentsatz von Individualtouristen aufgesucht wird. Gerade an landschaftlich reizvollen Orten wie dem Atitlánsee findet man eine Menge an Angeboten, die esoterische Elemente aus aller Welt mit der Mayaspiritualität vermischen. Eine Folge dieses Booms ist die Tatsache, dass sich inzwischen eine Vielzahl von Ausländer und Ausländerinnen zum Mayapriesterdasein ausbilden ließen. Wie werden, um an die Frage der kulturellen Zugehörigkeit anzuknüpfen, diese Personen von Mayaaktivisten beurteilt?

Inés berichtet von einem Fall, in dem ein Guatemalteke, der als Kind in Belgien adoptiert wurde, nach Guatemala zurückkehrte, um dort seine psychologischen Probleme mit Hilfe einer Konsultation bei einem Mayapriester zu lösen. Der Mayapriester überzeugte ihn, dass seine psychologischen Probleme auf den Umstand zurückzuführen seien, dass er in Wirklichkeit Mayapriester sei und diese Rolle annehmen müsse. Daraufhin ließ sich der Belgier in sechs Monaten zum Mayapriester ausbilden und nahm seinen Ausbilder mit nach Belgien. Inés kommentierte diesen Vorfall mit den Worten:

> "Wir werden von unseren Eltern unser ganzes Leben lang ausgebildet. Ich kann das nicht in sechs Monaten an dich verkaufen, weil ich vielleicht eine Reise nach Belgien möchte. Man braucht eine Zeit um das kennen zu lernen, eine Zeit der Ausbildung, der Erziehung. Das kann nicht in sechs Monaten geschehen. Ich kann dich nicht ausbilden, weil ich vielleicht eine Reise möchte. Ich kann das nicht und

> ich sollte das auch nicht tun. Das ist die große Gefahr, die im Augenblick besteht. Ich habe die Hoffnung, dass die Mayas aufwachen, zu ihren Werten zurückkehren, das Unsere schätzen und nicht verkaufen"[218].

An diesem Beispiel kann man erkennen, dass ein Auslöser für die Konsultation von Ausländern bei Mayapriestern unter anderem die persönliche Krisenbewältigung darstellt. Ihrer Motivation liegt ein esoterisches Suchen zugrunde und nicht der Wunsch nach politischen Ausdrucksformen. In diesem Sinne schließt die Suche nach Konfliktbewältigung wieder an die ursprüngliche Bedeutung der Mayaspiritualität in traditionellen Dorfgemeinschaften an, wobei in diesem Fall der dörfliche Kontext völlig wegfällt und bedeutungslos wird.

Die Unterschiede zwischen der *New Age*-Bewegung und der Mayabewegung kommen auch in dem folgenden Fall zum Ausdruck, der Biographie eines Aktivisten aus der Mayabewegung, der gleichzeitig Mayapriester ist.

5. Die Akteursebene

5.1 Biographien von Mitgliedern der Mayabewegung: Audelino Sac

Audelino Sac ist etwa 45 Jahre alt, Maya-Quiché und Mayapriester. Er lebt mit seiner Familie in Quetzaltenango, wo er aufgewachsen ist. Er selbst hebt im Interview hervor, dass er in seinem Denken über die Mayaidentität und Mayaspiritualität von dem Intellektuellen Carlos Guzman Böckler wesentlich beeinflusst wurde. Er nennt Gúzman Böckler seinen Lehrmeister, denn so Sac: "Ich würde ihn nicht als meinen Freund bezeichnen sondern als meinen Lehrmeister; ein Freund hätte nicht eine solche Bedeutung“[219]. Audelino Sac ist nicht der einzige Mayaaktivist, der den großen Einfluss dieses Intellektuellen auf eigene Ideen und Vorstellungen hervorhebt[220].

Carlos Guzmán Böckler, ein Guatemalteke deutscher Abstammung[221], veröffentlichte 1970 zusammen mit dem Franzosen Jean Louis Herbert das Buch: *Guatemala: Una interpretación histórico-social* (Guatemala: Eine sozial-historische Deutung). Die kontroverse Debatte, die dieses Buch auslöste und die bis heute die Diskussion über die indigene Thematik bestimmt, dreht sich um einen Klassengegensatz unter ethnischen Vorzeichen. Der ursprüngliche Klassengegensatz und das hiermit verbundene Klasseninteresse werden übertragen auf die beiden Ethnien – *Indígenas* und Ladinos –. Die zentrale These, die in späteren Werken von Guzmán Böckler immer wieder aufgenommen wird[222], setzt den Gegensatz *Ladino-Indígena* in einen fundamentalen, strukturell-kulturellen Antagonismus um. Die verwendeten marxistischen Termini – dies gilt besonders für den von Marx postulierten Klassengegensatz – werden übertragen auf diese zwei ethnischen Gruppen. Es sind nun nicht mehr die gesellschaftliche Klassen und ihr jeweiliges Interesse, die das gesellschaftliche Bild bestimmen, sondern das Verhältnis zwischen *Indígenas* und Ladinos, welches divergierender

---

[218] Interview Inés (Theologiestudentin, Maya-Quiché). 10. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 902-913.

[219] Audelino Sac (Mayapriester, Mitarbeiter der OIT, Maya-Quiché). 17. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 461-463.

[220] Auch der indigene Rechtsanwalt Amilcar de Jésus Pop hob in einem Interview die Bedeutung von Gúzman Böckler auf die eigenen Vorstellungen hervor (Vgl. Interview Amilcar de Jésus Pop (Anwalt, Maya-Kaqchiquel). 23. Oktober 2003. Köln).

[221] Guzmán Böckler steht somit ganz in der Tradition der *Indigenismo*-Theorien, die von *Ladinos* über *Indígenas* aufgestellte Konstrukte darstellen.

[222] Beispielsweise im 1986 erschienenen Buch*: Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala* oder in Artikeln wie dem 1998 in der Zeitschrift *Exilios* erschienen Artikel: *Las identidades bajo el terror*.

und unversöhnlicher Natur ist. Zusammenfassend lässt sich die antagonistische Beziehung bei Herbert und Guzmán-Böckler folgendermaßen beschreiben:

- Innerhalb der Zeitspanne "Eroberung" und Gegenwart (1970) hat sich die Beziehung zwischen den beiden Ethnien nicht verändert.
- Es wird eine totale Zuordnung vorgenommen im Sinne von Spanier = Ausbeuter und Indio = Ausgebeuteter. Diese Zuordnung wird auf die Gegenwart übertragen, indem die Bezeichnung "Spanier" durch die des *Ladino* ausgetauscht wird.
- Folgende Handlungsmaxime wird daraus abgeleitet: Die Rückkehr zu den Verhältnissen vor der spanischen Eroberung, die eine "Befreiung" aus neokolonialen Strukturen bezwecken soll[223].

Der Vergangenheitsbezug, die sich daraus ableitende Verherrlichung vorkolonialer Verhältnisse und die totale Zuordnung *Ladino-Indígena*, die eine statische Beziehung zwischen den beiden Gruppen annimmt und in letzter Instanz die Auflösung des Antagonismus durch einen neuen indigenen Staat fordert, benennen zentrale Elemente des Buches. Die Schaffung eines neuen Staates wird legitimiert durch den Verweis auf die Vergangenheit und das Postulat des gegenwärtig existierenden Dualismus der beiden ethnischen Gruppen[224].

Welche Auswirkungen haben die Ideen Gúzman Böcklers konkret auf seine religiösen Vorstellungen? Diese Frage beantwortet Sac gleich zu Beginn des Interviews:

> "Zunächst einmal ist die Mayaspiritualität etwas typisches meiner Väter, Großväter, meiner Vorfahren. Sie wurde nicht in anderen Breitengraden entwickelt, sondern entstand hier, in meiner eigenen Umgebung. Deshalb ist sie für mich wichtiger als andere religiöse Strömungen. ... In diesem Sinne ist sie authentischer und gehört mehr zu mir, nicht wahr? Die anderen religiösen Strömungen, sagen wir mal, die musste ich erlernen. Sie pflanzen Dinge, Zusammenhänge und Situationen aus anderen Gegenden hier ein. Das Unsrige kommt dagegen von hier, es war zuerst da. Es hat mit der Frage der Zugehörigkeit zu tun. In diesem Sinne bedeutet es für mich keinen Zwang, weder Strafe noch Belohnung, nicht wahr? Es ist eine Praxis, eine Übung, die ich nach meinem freien Willen, meinen eigenen Überzeugungen ausüben kann. Sie erlaubt mir, mich mit der Energie des Universums, dieser Vorstellung vom Sein und der Spiritualität zu verbinden. Durch die Ausdrucksformen der Natur kann ich mit dem spirituellen Sein in Kontakt treten. Es bedeutet für mich auch eine Lebensform, eine Lebensphilosophie, eine Art, das Leben zu verstehen und das Universum zu interpretieren"[225].

Zunächst einmal hebt Audelino Sac hervor, dass die Mayaspiritualität untrennbar ist von seiner Herkunft, seinen Vorfahren und seiner eigenen Kultur. Sie vermittelt ein Zugehörigkeitsgefühl und liefert außerdem fundamentale Antworten auf Fragen des Seins. Sac greift mit diesem Argument auf vormoderne Formen und Mechanismen der Wissensakkumulation zurück (Vermittlung von Wissen von einer Generation zur Nächsten). Sac macht deutlich, dass die Mayaspiritualität für ihn nicht nur bedeutsamer als andere Religionen (Katholizismus) ist, sie ist wegen der Verknüpfung mit seiner eigenen Identität auch authentischer. Den Katholizismus musste er erlernen, eine Aussage, die häufig von Mitgliedern der Mayabewegung gemacht wird[226]. Die Kraft, die seine Aussage enthält, speist

---

[223] Vgl. Guzmán-Böckler, Carlos; Herbert, Jean-Louis (1970); CEIDEC) (1990).

[224] Carlos Gúzman Böckler, obwohl Ladino, ist in gewisser Weise der Intellektuelle der Mayabewegung und Severo Martínez Pélaez der Historiker, auf den sich die Guerilla und die Volksbewegung stützten.

[225] Audelino Sac (Mayapriester, Mitarbeiter der OIT, Maya-Quiché). 17. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 6-30.

[226] Der belgische Priester Erik Groolos sagt über einen ehemaligen Katecheten, der jetzt in Ajchmol, einer Mayaorganisation in San Marcos, tätig ist: "Er sagt, dass er seine Gebete nicht mehr ausführen kann, weil er sie von der katholischen Kirche gelernt hat. All dies könne man nicht mehr ausführen (Interview Padre Erik Groolos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos. Zeilen 560-563). Auch die Mitglieder einer

sich daraus, dass Mayaspiritualität und Identität gleichgesetzt und zu einem Synonym werden. Darüber hinaus leiten sich aus der Mayaspiritualität konkrete Handlungsmaxime ab, d.h. aus der Lebensphilosophie Mayaspiritualität entwickelt sich sein persönlicher Lebensentwurf, seine Interpretation von der Welt[227].

Welche Übereinstimmungen ergeben sich aus den von Gúzman Böckler und Herbert zitierten Konzepten und den Vorstellungen von Audelino Sac? Ebenso wie bei Gúzman Böckler und Herbert spielt ein Identitätskonzept eine Schlüsselrolle, das durch Herkunft und Vergangenheit geprägt wird. Darüber hinaus steht auch bei Audelino Sac ein Antagonismus im Mittelpunkt. Es handelt sich um den Gegensatz Ladinos / *Indígenas*, den er auf die Religionszugehörigkeit überträgt. In Audelino Sac´s Interpretation stehen auf der einen Seite die Angehörigen der Mayaspiritualität und auf der anderen Seite die Angehörigen anderer Religionen. Ebenso wie in der Interpretation Gúzman Böcklers´ geht es nicht um Gemeinsamkeiten sondern kulturelle bzw. religiöse Unterschiede. Der Katholizismus (Religion) wird in diesem Kontext zu einem Symbol für die Identität der Anderen und indirekt auch der Ladinos bzw. anderer Kulturkreise. Übertragen auf soziologische Theorien kann man sagen, dass nicht das Paradigma der Hybridisierung (Roberto Morales spricht von *Mestizaje*[228]) oder eines Sozialkonstruktivismus für eine Interpretation der eigenen Identität herangezogen wird, sondern der bereits genannte Essentialismus. Mit anderen Worten: Identitäten sind aufgrund der eigenen Herkunft gegeben und müssen nicht erlernt werden. Sie sind in gewisser Hinsicht genetisch, werden biologisch vererbt und besitzen aufgrund dieses Ursprungs ihre eigene Authentizität. In einigen Interviews werden Unterschiede derart überhöht, dass Forderungen nach einer biologischen Reinhaltung der Rasse daraus gezogen werden.

> „Wir sterben nicht, weil die Genetik uns bewiesen hat, dass, wenn der Körper verschwindet, wir die Erde mit unserem Blut genährt haben. Wir jedenfalls sagen das in dieser Form. Wir hinterlassen nur unser Blut, wir gelangen nirgendwohin. Indem wir unser Blut hinterlassen, bestehen wir fort, deshalb sterben wir nicht. Von dieser Idee leiten viele, wie zum Beispiel mein Onkel Antonio, eine ziemlich radikale Einstellung ab. Er sagte, dass wir nach und nach unser Blut reinigen und konsolidieren müssten. Er meinte, dass die *Mestizaje* [Vermischung der Rassen, Anm. A.A.] eine Form der Selbstzerstörung wäre. Heute, da wir verstanden haben, dass wir unsterblich sind, kann diese Unsterblichkeit uns allmählich zu einem anderen Leben führen. Wir müssen diese Genetik, eine ausschließlich indigene Genetik, wiederbeleben“[229].

Eine andere, weniger biologisch-genetisch formulierte Form der Abgrenzung, ist der immer wieder zu findende Hinweis, dass die Mayaspiritualität bzw. *Cosmovisión* keine Religion sei. Dieses Argument wird, meist um ihm eine gewisse Tiefe zu verleihen, mit der Identität in Verbindung gebracht. Religion wird somit nicht nur zu einem Synonym für das Andere, den Katholizismus, den Protestantismus etc., sondern stellt auch die Beliebigkeit und die Wahlmöglichkeiten in den Vordergrund. So heißt es in einem Vortrag über die Mayaspiritualität: "*la espiritualidad maya no se basa en creencias sino en pruebas concretas examinadas en su propia esencia"* (die Mayaspiritualität gründet sich nicht auf Glaubensvorstellungen sondern auf konkrete Beweise der eigenen Existenz[230]).

Revitalisierungsgruppe in Tuixoquel gebrauchen die Formulierung, dass sie die katholische Religion erlernen mussten.

[227] Der Begriff "Lebensentwurf" wird an dieser Stelle gebraucht, um das "Gemachtsein" bzw. die Selbstkonstruktion auszudrücken.

[228] Morales, Mario Roberto (1999).

[229] Amilcar de Jesús Pop (Anwalt, Maya-Q´eqchí). 23. Oktober 2003. Köln. Zeilen 591-609.

[230] Universidad Rafael Landívar (1998):285.

Die Ausblendung von katholischen Elementen wird anhand der Biographie Audelino Sac´s deutlich, die von der Zugehörigkeit zum Katholizismus geprägt ist. Der Vater Rodrigo Sac war erfolgreicher Händler in Quetzaltenango und zudem Cofrade in der *Cofradía del Justo Juez*. Bereits dessen Vater Ramón, Großvater von Audelino Sac, war Angehöriger der *Hermandad*. Außer seinem Geschäft besaß er etwas Land, auf dem er Mais anbaute; dies trug jedoch nicht wesentlich zum Lebensunterhalt bei[231].

Audelino Sac arbeitete zunächst zusammen mit seinem Vater als Händler. Anschließend studiert er Musik, schließlich lernt er das Schuhhandwerk. Mit seiner Frau zusammen, Aktivistin der Katholischen Aktion, eröffnet er eine Bäckerei und, als das Geschäft scheitert, eine Konfektionsfirma für Bekleidung. Anfang der 90er Jahre lässt er sich von Gregorio Camacho und Jaime Lucas der *Gran Confederación de Sacerdotes Mayas* zum Mayapriester ausbilden. Seine Kenntnisse und Forschung über die Mayaspiritualität machte er schließlich zum Beruf. Inzwischen arbeitet er als Berater für die Internationale Arbeitsorganisation (OIT) der Vereinten Nationen Quetzaltenango. Er spezialisierte sich auf wissenschaftliche Aspekte der Mayaspiritualität (Mathematik, Mayakalender, Astronomie, Psychologie) und gibt Seminare über die Mayaspiritualität. Aufgrund seiner Spezialisierung verfügt er über zahlreiche Kontakte zu akademischen Einrichtungen im In- und Ausland. Er besetzt in gewisser Weise eine thematische Nische, da wissenschaftliche Grundlagen der Mayaspiritualität kaum behandelt werden und da er durch diese Verknüpfung Zugang zu akademischen Kreisen gefunden hat. Mit seinen Forschungen über wissenschaftliche Grundlagen der Mayaspiritualität, konsolidiert er zudem den Diskurs über die Maya-spiritualität und liefert neue Argumente über deren Authentizität und Wirksamkeit.

Irma Alicia Vélasquez Nimatuj welche die Lebensgeschichte der Familie Sac in ihrem unveröffentlichten Bericht "From Caballo to Landrover" beschreibt, erzählt, wie sehr die Familie, dies gilt besonders für den Vater Rodrigo Sac, dem Katholizismus verbunden war. Sie beschreibt auch, wie inzwischen ein religiöser Pluralismus in die Familiengeschichte Einzug hielt. Als die oben erwähnte *Hermandad* ihren 75 Geburtstag feierte, wurde vom Vorstand beschlossen, das Heiligenbild in den Häusern der ehemaligen Präsidenten der *Hermandad* unterzubringen, d.h. unter anderem auch im Hause der Familie Sac. Rodrigo Sac, der zu diesem Zeitpunkt bereits ein hohes Alter erreicht hatte und schwer gekennzeichnet war von einem Krebsleiden, ist überglücklich, da das Heiligenbild des *Justo Juez* in seinem Leben eine zentrale Rolle einnahm. Als die Statue im Haus eintrifft, bittet er seinen Sohn Audelino *"que agradeciera sin olvidar mencionar la herencia católica de sus abuelos"* (die katholische Erbschaft seiner Großväter nicht zu vergessen und ihrer zu gedenken). Rodrigo Sac stirbt noch in derselben Nacht. Anwesend sind seine Kinder, unter anderem zwei Töchter, die vom Katholizismus zum Protestantismus konvertierten und nun einer evangelikalen Kirche angehören und Audelino, der sich zum damaligen Zeitpunkt bereits zum Mayapriester ausbilden ließ. Audelino Sac führt vor dem Sarg seines Vaters eine Mayazeremonie durch, als Form des Abschieds, während die zum Protestantismus konvertierten Töchter zur gleichen Zeit beten, um den ewigen Frieden für den Verstorbenen zu erbitten.

Über Sac´s ursprüngliches Verhältnis zur indigenen Spiritualität berichtet Velásquez Nimatuj:

> "Obwohl er im Katholizismus erzogen wurde, war er nie ein überzeugter Praktikant. Er hat außerdem alle Ausdrucksformen der Mayaspiritualität verabscheut und war ein vehementer Kritiker der indigenen quetzaltekischen Gesellschaft, zu denen seine Eltern gehörten. .. Als Kind und Jugendlicher war er bei den Pfadfindern und bestieg die Berge der umliegenden Region. Über die Mayapriester (*Ajkijab*) und

[231] Velásquez Nimatuj, Irma Alicia: From Caballo to Landrover. Unveröffentlichtes Manuskript ohne Angabe der Jahreszahl.

> ihre Zeremonien machte er sich lustig. Er erklärt das mit dem katholischen Einfluss in seinem Denken, der in ihm den Gedanken stärkte, dass die Religiosität der Mayas "reinste Hexerei" sei"[232].

Die von Velásquez Nimatuj getroffenen Beobachtungen hinsichtlich der veränderten Wahrnehmung der Mayaspiritualität zeigen, dass es weniger die eigenen Vorfahren und Ahnen waren, die ihn in die Mayaspiritualität einführten. In diesem Punkt nahm Sac eindeutig eine Uminterpretation seiner Vergangenheit vor. Dieser Vergleich früherer mit aktuellen Haltungen bestätigt die zu Beginn aufgestellte These, dass sich der biographische Verlauf tatsächlich mit der eines Konvertiten vergleichen lässt. Diese Annahme erhält zusätzliches Gewicht, beachtet man, dass Sac seinen ganzen Lebensentwurf dem Projekt der Mayaspiritualität untergeordnet hat. Ökonomische Motive, beispielsweise die Tatsache, dass seine neue Tätigkeit neue Einkommensquellen und vielfältige Reisen ermöglicht, mögen ebenfalls seine Entscheidung, Mayapriester zu werden, beeinflusst haben.

5.2 *Mestizaje* oder Synkretismen

Audelino Sac zählt sich selber zu einer neuen religiösen Gruppe, für die die Ausübung der Mayaspiritualität nichts mehr mit dem Volkskatholizismus und synkretistischen, religiösen Formen gemein hat. Er unterteilt die Mayabewegung dementsprechend in zwei Strömungen. Die erste und größte Gruppe übt nach seiner Darstellung synkretistische, religiöse Praktiken aus. Diese Gruppe umfasst Katholiken und Evangelikale, die sowohl christliche Praktiken, als auch religiöse Mayapraktiken ausführen[233]. Die zweite Gruppe, zu der er sich selbst zählt, ist weitaus kleiner und bekennt sich offen zum Praktizieren der Mayaspiritualität. Diese Personen identifizieren sich nicht mehr mit dem Katholizismus oder Protestantismus, sondern nur mit ihrer Identität als Maya, die für sie gleichzeitig untrennbar mit der Ausübung der Mayaspiritualität als eigenständiger, religiöser Form verknüpft ist. Innerhalb dieser Gruppe gäbe es einen großen Eifer (span. *afán*), Forderungen zu stellen und Traditionen wiederzubeleben, die die Mayas schon fast verloren hätten[234]. Die von Sac vorgeschlagene Einteilung findet man in vielen, anderen Darstellungen und Interviews. Sie ähnelt der Einteilung Angehöriger ganz unterschiedlicher Konfessionen[235]. Neu und ein Ausdruck des Wandels im religiösen Feld ist die von Sac hervorgehobene Position, dass er den Katholizismus ablehnt und sich selbst ausschließlich als Maya mit einer eigenständigen religiösen Praxis sieht.

Es überrascht nicht, dass Mitglieder anderer Strömungen, beispielsweise der indigene katholische Priester Tomás García, synkretistische Praktiken als positiv bewertet. Für ihn sind

---

[232] Velásquez Nimatuj, Irma Alicia: From Caballo to Landrover:87ff (Unveröffentlichtes Manuskript ohne Angabe der Jahreszahl).

[233] Ricardo Bendaña Perdomo, ein katholischer Jesuit, der die Sozialgeschichte der guatemaltekisch-katholischen Kirche aufgezeichnet hat, beschreibt diese Gruppe mit folgenden Worten: „Volkskatholizismus: Repräsentiert einen hohen Prozentsatz in der Bevölkerung. Die Menschen sind wenig evangelisiert und leben in der Regel fern ab von Vertretern der offiziellen Kirche. Nichtsdestotrotz leben sie mit Hilfe ihrer kulturellen Werte ihre christlich-religiöse Erfahrungen und drücken sich in Form von Patronatsfesten, der Heiligenverehrung, den Heiligenbildnissen, spontanen religiösen Praktiken, wie den Totengebeten, den Prozessionen, aus. Wegen der Entfernungen und der geringen Ausbildung besuchen sie nur unregelmäßig Gottesdienste, aber bringen dem traditionellen Brauchtum eine große Treue entgegen. .. Im allgemeinen zählen sie zu den ärmsten Bevölkerungsteilen, einige gehören der Mittelschicht an. In Guatemala sind die meisten von ihnen Analphabeten. Man bezeichnet sie auch als die „große schweigende Mehrheit“. Sie repräsentieren mindestens 60 Prozent der Katholiken“ (vgl. Bendaña Perdomo, Ricardo (2001):98).

[234] Audelino Sac (Mayapriester, Mitarbeiter OIT, Maya-Quiché). Zeilen 32-63.

[235] Der katholische, indigene Priester Tomás García ordnet die größte Gruppe von Gläubigen ähnlich ein und verwendet die gleichen Attribute (Interview Padre Tomás García (Maya-Quiché). 5. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango. Zeilen 821-830.

die volksreligiösen Praktiken Bestandteil der indigenen Kultur. Tomás García versucht Elemente der Mayakultur und Religion in die katholische Messe einzubinden[236]. Er urteilt, dass die kleine Gruppe von Mayas, die die Mayaspiritualität als eigenständige religiöse Form bewerten, ihre Einstellung durch einen Kontakt mit der Welt außerhalb ihrer Dörfern erhielten (Universität, urbanes Leben u.v.m.). Seiner Ansicht nach hat der Kontakt über den dörflichen Kontext hinaus die Reflexion über die eigenen Identität und Religiosität gefördert[237]. Das deutet darauf hin, dass nicht nur die Herkunft für religiöse und identitätsbezogene Einstellungen verantwortlich ist, sondern der Lebensverlauf und speziell der Kontakt mit anderen Gruppen. Ethnische und religiöse Einstellungen, die ein indigenes Selbstbewusstsein aufbauen und eine eigenständige, indigene Kultur hervorheben, können sich demgemäss nur in einer gesellschaftlichen Ordnung mit einem gewissen Normen- und Wertepluralismus ausbilden[238].

Der Wunsch nach einer von synkretistischen Elementen reinen Mayareligion hat, wie bereits an anderer Stelle dokumentiert, in den letzten Jahren zur Herausbildung eines neuen Typs von Mayapriestern geführt. Audelino Sac repräsentiert diesen neuen Typ: Er hat Kontakte zu akademischen Kreisen und unternimmt zahlreiche Reisen innerhalb Guatemalas sowie ins Ausland[239]. Er versucht mit Hilfe einer Vielzahl an Argumenten (u.a. der Wissenschaftlichkeit) die Authentizität und Eigenständigkeit der Mayareligion zu bekräftigen. Die Mayaspiritualität ist für ihn untrennbarer Bestandteil seiner indigenen Identität, wozu auch die Ablehnung von jeglichem Synkretismus gehört. Hierin unterscheidet er sich von traditionellen Mayapriestern, die in ihre religiösen Praktiken alles Einbinden, was für sie die Wirksamkeit erhöht. Hierzu zählen meist auch katholische Heiligenbildnisse[240]. Für sie spielt weder die kulturelle Zugehörigkeit noch das Geschlecht eine Rolle, sondern in erster Linie der Glaube, mit dem die Heilungsfähigkeit verbunden ist, das individuelle Schicksal, das eine Person zum Mayapriester bestimmt, und die Art der Ausführung der religiösen Praktiken. Die Mayabevölkerung in den Dörfern nimmt die "neuen" Mayapriester durchaus als ein neues Phänomen bzw. eine neu entstandene Gruppe wahr. Sie wurden in den Interviews als *aprendistas* bezeichnet, als Personen, die ihr Wissen durch Bücher erlangt haben und nicht

---

[236] Interview Padre Tomás García (Maya-Quiché). 5. Juni 2001. Almolonga. Quetzaltenango.

[237] Hier spielen sicherlich auch Erfahrungen mit Rassismus und Diskriminierung eine Rolle, die in einer homogenen ethnischen Struktur, wie in indigenen Hochlanddörfern ohne oder mit geringer Ladinopräsenz weitaus geringer ausfallen dürften. Allerdings darf man diesen Aspekt nicht überbewerten, denn Erfahrungen mit dem "ethnischen Anderen", dem Ladino, haben auch viele Hochlandbewohner in sogenannten aus homogenen Dörfern gemacht, weil sie aufgrund der notwendigen Arbeitsmigration in periodischen Abständen zur Ernte an die Küste ziehen mussten, einer Region in der vorrangig Ladinos/as leben.

[238] Diese Einschätzung entspricht vielen Biographien von Mayaaktivisten. Miguél Bámaca aus der Ortschaft San Miguel Ixtahuacán beispielsweise hebt im Interview hervor, dass er zunächst als Katechet arbeitete. Sein Bewusstsein für die religiöse und ethnische Andersartigkeit führt er allerdings auf die Arbeit für eine schwedische Nichtregierungsorganisation und die Teilnahme an einem Seminar der Mayaorganisation Ajchmol in San Marcos zurück. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die katholische Gemeinde, d.h. der Priester der Gemeinde, der Miguel Bámaca angehört, besonders aktiv in Fragen der Wiederbelebung von indigenen Traditionen ist (Interview Miguel Bámaca (Katechet, Maya-Mam). 16. Dezember 2001. San José Ixcaniché. San Marcos. Zeilen 278-308).

[239] Während der traditionelle Mayapriester an den dörflichen Kontext gebunden ist. Man kann die Möglichkeiten (u.a. das Reisen), die einem diese neuartige Tätigkeit des Mayapriesterdaseins verschafft, wohl auch als Motiv verstehen, warum immer mehr Personen sich zu Mayapriestern ausbilden lassen.

[240] In diesem Punkt unterscheidet sich vermutlich keine Volksreligion wesentlich von einer anderen. Wer einmal auf Kuba war und die Hausaltäre der Santeríagläubigen gesehen hat, mit ihrem Sammelsurium an Suppenterrinen, Ketten, Puppen, Blumen, Pokalen usw. und den Altar eines guatemaltekischen Mayapriesters, kommt unweigerlich zu dem Schluss, dass es die Gegenstände sind, welche die wahren Träger und Mediatoren des Transzendenten sind. Der Feldzug sowohl der Pfingstler, katholischen Charismatiker als auch der Mayaaktivisten gegen die Heiligen und gegen Gegenstände, die das Göttliche repräsentieren (span. *Idolatría)* ist, meines Erachtens, auf diesen Wunsch nach religiöser Reinheit und Authentizität zurückzuführen.

durch die traditionelle Weitergabe über Verwandte oder einen in den Dörfern alteingesessenen Mayapriester.

Die Ablehnung jeglichen Synkretismus ist eine Haltung, in der die Mayaaktivisten den katholischen Charismatikern, Pfingstlern und Neopfingstlern gleichen. Aura Marína Cumes, die selbst eine Ausbildung zur Mayapriestern absolviert und in Guatemala für die UNESCO arbeitet, hebt diesen Aspekt hervor. Sie sagt im Interview, dass inzwischen viele Mayapriester, ähnlich wie die evangelikalen Gläubigen in ein Extrem verfallen sind und viele sogenannte weltliche Aspekte ablehnen[241].

6. Mayaspiritualität in Comitancillo

Die folgenden Ausführungen versuchen das Aufeinandertreffen von alten und neuen Formen der Mayaspiritualität anhand konkreter Beispielen zu veranschaulichen. Zu diesem Zweck werden traditionelle Formen der Mayaspiritualität in einer vorrangig katholisch charismatisch geprägten Gemeinde beschrieben und neueren spirituellen Formen gegenübergestellt. Ziel ist es der Frage nachzugehen, wie die Mehrheit der indigenen Bevölkerung den Bemühungen um eine Revitalisierung der indigenen Kultur gegenübersteht. Um den Bedeutungswandel und die Haltung der indigenen Dorfbevölkerung gegenüber religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen zu verstehen, wird zunächst der Niedergang der traditionellen *Costumbre* beschrieben, damit die Bemühungen um eine Wiederbelebung der indigenen Kultur und Spiritualität aus heutiger Sicht angemessen skizziert werden kann. Die historischen Erläuterungen schließen an die im Kapitel Katholizismus gegebenen Ausführungen über die Remissionierungskampagne der katholischen Kirche an, beleuchten diese aber anhand eines konkreten Dorfbeispiels.

Generell hat die Mayaspiritualität in Comitancillo und den umliegenden Dörfern im Vergleich zu anderen Hochlanddörfern eine eher geringe Bedeutung, denn die ersten festangestellten Priester, arbeiteten mit großem Enthusiasmus, um den Katholizismus im *Municipio* stärker zu verankern. Verantwortlich dafür ist unter anderem das Verbot der Ausübung von Mayazeremonien durch die katholische Kirche[242]. Die tatsächliche Bedeutung der Mayaspiritualität ist daher generell schwierig einzuschätzen, da die meisten Zeremonien aufgrund der Remissionierungsbestrebungen der Pfarrei nur noch im Verborgenen ausgeführt wurden[243]. Die Konsultation von Mayapriestern ist aber eine immer noch weitverbreitete Praxis.

Für das Verschwinden der *Aj Q´ij* und anderer traditioneller kultureller Elemente, waren folgende Faktoren ausschlaggebend:

---

[241] Aura Marina Cumes (UNESCO, Mayapriesterin, Maya-Kaqchiquel). 14. Juni 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 818-864.

[242] Vgl. Ruben Feliciano Perez, Comitancillo, 27. August 2001, Zeilen 152-180.

[243] Die geringe Bedeutung der Mayaspiritualität im Gegensatz zu früher wird in zahlreichen Interviews immer wieder bestätigt, so dass man davon ausgehen kann, dass die Zahl der Mayapriester in den vergangenen 30 Jahren erheblich abgenommen hat. Nach Aussage der Personen aus Tuixoquel gab es *Aj Q´ij*, die sofort konvertierten, und andere, die ihre Materialien versteckten. Auf jeden Fall gewährte man ihnen keine Religionsfreiheit. Vgl. Gruppeninterview in Tuixoquel (Comitancillo) mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001; Bernardo Gabriel Pablo, 15. November 2001, Taltimiche (Comitancillo); Lorenzo López Temaj, Chicajalaj (Comitancillo), 15. September 2001; Petrona Miranda López, Comitancillo, 23. September 2001.

- Die Ausführung der Mayazeremonien wurde, wie oben erwähnt, durch die katholische Kirche verboten[244].
- Die Pfarreien in den umliegenden, kleineren Städten (Tejutla und San Lorenzo) führten eine systematische Missionskampagne durch[245]. Sämtliche Mayapriester wurden besucht, um sie von der Notwendigkeit einer Konversion zu überzeugen. Zu den Maßnahmen gehörte auch das Verbrennen von traditionellen Kultgegenständen im Rahmen der Konversion[246]. Im Unterschied zur Missionsstrategie der Protestanten, die darauf ausgelegt war, von Haus zu Haus zu gehen, versuchte die katholische Kirche Führungspersönlichkeiten zur Konversion zu bewegen. Das galt in erster Linie für die traditionellen Mayapriester[247]. Mit dieser Strategie traf die katholische Kirche die kulturelle Struktur und Organisation der indigenen Dorfbevölkerung, denn die Mayapriester organisierten als traditionelle Autoritäten und Ratgeber wichtige Aspekte des dörflichen Lebens[248]. Der Konversion eines indigenen Dorfrepräsentanten, häufig ein örtlicher Mayapriester[249], folgte in der Regel die Konversion der restlichen Dorfbevölkerung. Das Verschwinden der Mayapriester war ein langsamer Prozess. Infolge der ständigen Kritik von Seiten der katholischen Kirche und später evangelikaler Kirchen, nahm die Zahl der Mayapriester ständig ab. In den Interviews wurde auch betont, dass die katholische Kirche die Hauptverantwortung für diesen Prozess trug, da es zur Zeit der Ankunft der ersten Protestanten im Ort schon so gut wie keine Mayapriester mehr gegeben habe[250].
- Etwa im gleichen Zeitraum führte ein Bürgermeister eine Aktion unter den Mayapriestern durch. Er ließ mit Hilfe der *Alcaldes Auxiliares* (Hilfsbürgermeister) die traditionellen Altäre der Mayapriester und Kultgegenstände einsammeln und im Lagerraum des örtlichen Friedenrichterhauses aufbewahren (Mayakreuze, Heiligenstatuen, rote Bohnen (*miches*), kleine Tische (*mesas*). Nach seiner Darstellung gab es in den Dörfern zahlreiche Konflikte, weil sich Personen als Opfer von Mayapriestern bezeichneten, die sie angeblich verwünscht hätten[251].
- Mit Hilfe von sozialen und kirchlichen Projekten weitete der Priester seinen Einfluss kontinuierlich aus. Die Konversion verschaffte den Konvertiten hauptsächlich eine

---

[244] Vgl. Feliciano Pérez, Comitancillo, 27. August 2001. Zeilen 169-172.

[245] Jorge Pérez berichtet, dass die Missionstätigkeit von den im Süden und Westen liegenden benachbarten größeren Ladino-*Municipios* San Lorenzo und Tejutla aus gestartet wurden, als die Pfarrei noch über keinen festangestellten Priester verfügte. Dies sei auch der Grund, warum in den südlichen Gemeinden des *Municipios* die katholische Kirche weitaus stärker verankert sei, als im Norden und Osten. Dies deckt sich mit der Darstellung anderer Personen (vgl. Aníbal Salvador Orozco, Chicajalaj (Comitancillo) 15. September 2001. Gruppeninterview 9. Oktober 2001 in Tuixoquel, Comitancillo: Flavio Gómez, María Miranda Verdugo, Juan Pérez, Francisco Miranda)

[246] Vgl. Gespräch Jorge Pérez, Büro von FEBIMAM (*Fundacion de Educacion Bilingue, Maya-Mam*), Mitglied von Ajchmol. San Marcos, 8. Oktober 2001. Gruppeninterview mit Flavio Gómez, María Miranda Verdugo, Juan Pérez, Francisco Miranda, 9. Oktober 2001 in Tuixoquel (Comitancillo). Flávio Gómez berichtet, dass er während seiner Tätigkeit als Katechet an der Verbrennung der Gegenstände beteiligt war.

[247] Vgl. Gespräch Jorge Pérez. Büro von FEBIMAM (*Fundacion de Educacion Bilingue, Maya-Mam*), Mitglied von Ajchmol. San Marcos, 8. Oktober 2001. In diesem Zusammenhang siehe auch Sylvia Brennwald und ihre Angaben zum Ausbau der katholischen Laiengruppen zu missionarischen Kaderorganisationen (vgl. Brennwald, Sylvia 2001:198f)

[248] Luís Pérez Vásquez, 53 Jahre alt und Sohn eines bekannten Mayapriesters hierzu: "Die *Aj q´ij* dienten dem ganzen Dorf und wir gingen besonders dann zu ihnen, wenn wir krank wurden, weil sie uns heilten“.

[249] Beispiel Cidiaco Temaj in Chicajalaj.

[250] Vgl. Gruppeninterview in Tuixoquel (Comitancillo) mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001.

[251] Das Gespräch mit Muñoz dokumentiert die starke symbolische Bedeutung der Gegenstände der Mayapriester, denn Muñoz sagt im Gespräch, dass die Hilfsbürgermeister Angst gehabt hätten, die Tische die den Mayapriestern als kleine Altäre dienten, und die restlichen Gegenstände bei der Sammelaktion anzufassen. Vgl. Gespräch mit Daniel Muñoz, 29. August 2001, Comitancillo.

Führungsposition in der Dorfgemeinde und eine Reihe von Vergünstigungen (Ausbildung zum Gesundheitsbeauftragten, Teilnahme an landwirtschaftlichen Kursen, Alphabetisierungsprogrammen, Kontakte zu überregionalen Handelszentren). In einem *Municipio* ohne berufliche Alternativen und geringen Ausbildungsmöglichkeiten erschien die Konversion somit als eine attraktive Perspektive, da sie einen über das lokale Dorf hinausreichenden Bezugsrahmen herstellte. Inzwischen ist jedoch vielen Katecheten nach anfänglichem Enthusiasmus das Amt zur Bürde geworden. So wurde in mehren Interviews Kritik an der Praxis der unentgeltlichen Arbeit der Katecheten geübt[252].

- Zum gleichen Zeitpunkt wurden im *Municipio* der Gesundheitsposten errichtet. Dadurch wurden traditionelle indigene Autoritäten, wie z.B. indigene Hebammen ihrer Ämter enthoben und man versuchte weitere kulturelle Praktiken, u.a. das traditionelle Dampfbad (*Chuj*) und die auf Heilpflanzen basierenden Heilungsmethoden, zu verbieten[253].
- Wichtig für den Wandel im *Municipio* waren auch die ersten Primarschulen. In den Schulen arbeiteten ausschließlich Ladinolehrer, die den Kindern verboten, die eigene Sprache zu sprechen. Die Kinder wurden beschimpft und geschlagen, wenn sie der Aufforderung der Lehrer nicht nachkamen. Außerdem führten sie die spanische Begrüßungsformel des *Buenos Días* ein, welche in Comitancillo bis dahin unbekannt war[254]. Auch die typische Kleidung wurde von den Lehrern kritisiert. In einem Interview mit Personen aus Tuixoquel, fasste eine der Anwesenden die Entwicklung mit den Worten zusammen: Erst kamen die Schulen und dann kam die Religion, welche die Kultur zerstörten[255].

Infolge der Missionsbestrebungen der katholischen Kirche hat eine zunehmende Individualisierung der traditionellen religiösen Praktiken stattgefunden. Während zuvor auf kollektiver Ebene Zeremonien durchgeführt wurden, die den Lebenskontext von Bauern und die Schwierigkeiten, mit denen sie konfrontiert sind, widerspiegelten wie z.B. Bittgebete für gute klimatische Bedingungen und die Sicherstellung einer guten Ernte, sind es heute vorrangig individuelle Konsultationen. Die traditionelle Mayaspiritualität in Comitancillo, die auf der *Costumbre*[256] aufbaut, kann man unter dem Gesichtspunkt der Lösung von konkreten

---

[252] Vgl. Gruppeninterview in Tuixoquel (Comitancillo) mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001.

[253] Feliciano Pérez beschreibt, wie das traditionelle System durch den Gesundheitsposten ausgehebelt wurde. Das traditionelle Gesundheitssystem der Hebammen und *Curanderos* basierte auf einer Bezahlung, die dem kulturellen Kontext entsprach, denn als Zahlungsmittel diente nicht Geld, sondern Naturalien, die die Klienten für den Dienst tauschen konnten, wie ein Pfund Bohnen oder Mais. Der Gesundheitsposten begann mit Ausbildungskursen für einige der örtlichen Hebammen und gab ihnen am Ende ein Zertifikat, das sie auswies. Mit Hilfe dieses Zertifikates wurde nun Geld für den Gesundheitsdienst verlangt. Hebammen, die kein Zertifikat hatten, durften nicht arbeiten. Dieses neue System brach mit den ursprünglich auf Solidarität und kulturellen Mechanismen angelegten Gesundheitsdienst und führte neue, materielle Gesichtspunkte ein (vgl. Feliciano Pérez, Comitancillo, 27. August 2001, Zeilen 293-314).

[254] Der Gruß ist eine typische Eigenschaft der Mam-Kultur des Ortes. Man findet ihn nur in diesem *Municipio*. Die jüngere Person ist verpflichtet die ältere Person zu grüßen. Es gibt heute zwei Arten der Begrüßung: Wenn es sich um eine nahestehende Person handelt, dann berühren die Fingerspitzen der einen die der anderen Person. Anschließend führt die jüngere Person die Hand der ältern Person zur eigenen Stirn. Bei Begrüßungen zwischen Personen ohne verwandtschaftliche Bindungen berührt man sich an den Fingerspitzen und führt die eigene Hand zur Stirn. Rubén Pérez schreibt in seiner Monographie über den Ort, dass die erste Form der Begrüßung einen kirchlichen Hintergrund hat und die Segnung symbolisiert (vgl. Pérez (1996): 38). Der Gruß wurde in den letzten Jahren immer weniger ausgeführt, die örtliche, zweisprachige Schule hat aber einen großen Anteil daran, dass dieser Prozess aufgehalten wurde.

[255] Vgl. Gruppeninterview in Tuixoquel (Comitancillo) mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001

[256] In Anlehnung an Hobsbawm soll an dieser Stelle zwischen Bräuchen (*costumbre*, oder im englischen *custom*) und Traditionen unterschieden werden. "Tradition in this sense must be distinguished clearly from ´custom´, which dominates so called ´traditional´ societies (vgl. Hobsbawm 1984:2).

Alltagsproblemen zusammenfassen. Auf individueller Ebene zählen hierzu Problemfelder wie Armut, soziale Konflikte und Krankheiten[257].

Zuständig für die Zeremonien waren unter anderem die genannten *Aj Q´ij*. Für spezielle Bittgebete, beispielsweise bei ausbleibendem Regen, versammelten sie die Dorfbevölkerung auf symbolisch bedeutsamen Bergen. Dort wurde ein Feuer angezündet, Truthähne (*chompipes*) geschlachtet und man verbrannte *Pom, Estoraque* (mit Kräutern gemischte Harze), Kerzen und streute rote Bohnen (*miches*) ins Feuer. Es wurden ebenfalls Plätze wie Flussufer oder Höhlen aufgesucht. Darüber hinaus wurden Gebete zur Zeit der Maisaussaat und der Ernte gesprochen. Der Mayakalender vorkolumbischer Herkunft, der in anderen Teilen Guatemalas Bestandteil der traditionellen Mayaspiritualität und mit dem Agrarzyklus eng verknüpft ist, wurde in Comitancillo zumindest in den letzten Generationen nicht verwendet. Wichtigster Bestandteil der Zeremonien waren Gebete.

Orte wie Berge, Flussufer und Höhlen besitzen für die Ausführungen der Mayaspiritualität eine spezielle Bedeutung. Einige Mayapriester hoben hervor, dass es sich um geheiligte Orte handele, weil es möglich ist, an diesen Plätzen Schaden von Personen abzuwenden. Dort konzentrieren sich die Kräfte, um das Böse zu bekämpfen. "Der Vulkan bzw. der Berg ist derjenige, der mit dem Feind kämpfen muss", hieß es in einem Interview[258]. Die Mayapriester betonten, dass es wichtig ist, die richtigen Plätze auszusuchen, damit die Zeremonie Wirkung zeigt. Tritt die gewünschte Wirkung nicht ein, dann kann es passieren, dass nach der Zeremonie auf einem Berg eine erneute Zeremonie an einem Fluss oder in einer Höhle ausgeführt wird. An anderer Stelle wurde hervorgehoben, dass die Zeremonien eine Kommunikation mit Gott ermöglichen[259]. Mayazeremonien werden ebenfalls bei den *Aj Q´ij* in ihren Privathäusern ausgeführt.

Auf individueller Ebene sind es entweder *Aj Q´ij, Yux* oder *Curanderos* (Heiler und Heilerinnen), die zum Zweck der Problemlösung aufgesucht werden. Je nach Einschätzung des Problems, geht man entweder zum *Aj Q´ij* (wenn die Krankheit unbekannte Ursachen hat)[260], zum *Yux* (wenn man einer Person Schaden zufügen will, oder annimmt, dass einem selbst Schaden zugefügt wurde, z.B. durch einen Fluch oder durch die Ahnen), oder zum *Curandero* (wenn man annimmt, dass eine körperliche Fehlfunktion vorliegt, die durch Kräuter oder in jüngerer Zeit durch Medikamente heilbar scheint). Krankheitsursache kann zudem ein eigenes Vergehen sein beispielsweise, wenn man gestohlen hat, Ehebruch beging oder ein anderes Fehlverhalten vorliegt. Zur Aufgabe des *Aj Q´ij* gehört deshalb auch die Art des Vergehens herauszufinden, um die Heilung der Person zu ermöglichen. Teilweise sind hierfür mehrere Sitzungen notwendig. Die Sitzungen können dann regelrecht den Charakter einer Gerichtsverhandlung annehmen, in denen der Mayapriester in einen Dialog mit Gott

[257] Der Mayapriester Bernardo Gabriel Pablo erzählt im Interview, dass gelegentlich Schülerinnen zu ihm kämen, damit er für sie arbeitete, damit sie in der Schule gute Noten erzielten. Interview Bernardo Gabriel Pablo (Mayapriester, Maya-Mam). 13. November 2001. Taltimiche. Comitancillo. San Marcos.

[258] Vgl. Bernardo Gabriel Pablo (Mayapriester, Maya-Mam). 18. November 2001. Taltimiche. Comitancillo. Zeilen 845.

[259] Vgl. Lorenzo López Temaj (Katholik, Maya-Mam). 15. September 2001. Chicajalaj. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 748.

[260] In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, dass es nicht nur *Indígenas* sind, die an transzendentale Ursachen von Krankheiten glauben. Eine Ladina aus Comitancillo, berichtete mir von mehreren Besuchen bei einem Mayapriester, der sie geheilt hatte, als sie ein Problem mit ihrem Fuß hatte. Sie sagte, dass es für sie selbst ganz klar sei, ob eine Krankheit biologische oder übernatürliche Ursachen hätte. Der *Yux* zu dem sie gegangen sei, habe ihr gesagt, dass sich in ihrem Knöchel die Seele eines verstorbenen Kindes eingenistet hätte. Er habe dann mit Gebeten und Zeremonien die Seele des Kindes ausgetrieben und sie geheilt.

eintritt[261]. Zur Interpretation von Krankheiten als Folge von persönlichem Fehlverhalten, passt die Aussage aus einem anderen Interview, in der darauf hingewiesen wird, dass Mayapriester in früheren Zeiten erheblich auf das Verhalten der Dorfbewohner Einfluss genommen haben, um es zu korrigieren[262]. In Beschreibungen mit älteren Personen wurde erzählt, dass sich zu diesem Zweck die kranke Person und ihre Familie nachts in einer vollständig dunklen Hütte zusammenfand. Der Mayapriester gebrauchte verschiedene Gegenstände wie seinen Tisch, eine schwere Metallkette und eine Art Fahne. In der Dunkelheit fing er an die Gegenstände zu bewegen, was als Zeichen der Ankunft Gottes gedeutet wurde und der Dialog konnte beginnen. Diese Art von Zeremonien existieren heute nicht mehr[263].

Die Heilung der kranken Personen stellt sich bei der Behandlung durch einen Mayapriester natürlich nicht immer ein. Stirbt eine kranke Person, obwohl ein Mayapriester für ihre Heilung hinzugezogen wurde, wird der Grund für das Versterben mit dem Schicksal erklärt. Die Formulierungen, die hierfür verwendet werden, sind meist: "Wenn es Zeit ist, dann stirbt der Kranke, wenn aber noch Leben in ihm ist, dann wird er nicht sterben"[264]. Diese Sichtweise, die fatalistische Züge trägt, ist auch den Protestanten eigen, die das Sterben mit Gottes Willen erklären.

Die genannte Unterscheidung zwischen *Aj Q´ij* und *Yux* lässt sich, zumindest in Comitancillo, nicht kategorisch ziehen. Beide, *Aj Q´ij* und *Yux*, können Schaden von einer Person abwenden oder ihr Schaden zufügen. Die Bezeichnung *Yux* ist in Comitancillo weitaus verbreiteter als die hauptsächlich von der Mayabewegung benutzte Definition des *Aj Q´ij*. Synonym für *Yux* ist die Bezeichnung Hexer (*Brujo)*. Ein typischer *Yux* besitzt für seine Arbeit einen Tisch (span. *Mesa*) und ein dazugehörenden Mayakreuz. Der "Tisch" ähnelt in seiner Bedeutung einem Altar. Viele *Yux* nutzen eine Reihe von weiteren Kultgegenständen, insbesondere Heiligenfiguren. Das weist darauf hin, dass die ursprüngliche Bedeutung der Heiligen im Katholizismus infolge des Aufeinandertreffens mit der Mayakultur eine Reihe von symbolischen Veränderungen erfuhr. Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang die in einem Interview geäußerte Formulierung, dass "die Heiligen heute eine andere Bedeutung haben als zuvor. Heute gehören die Heiligen zur Religion, dass war vorher nicht so"[265]. Auch die immer wieder geäußerte Formulierung, dass die Religion, gemeint ist der Katholizismus, erst vor wenigen Dekaden in den Dörfern Einzug hielt, zeigt, dass sowohl die Heiligen als auch allgemein der Katholizismus vollkommen in die indigene Kultur und Lebenswelt integriert waren, d.h. eine synkretistische Sicht auf religiöse Zusammenhänge der Dorfbevölkerung vollkommen fremd ist. Die Eroberung durch die Spanier und ihre Auswirkungen auf die autochthone Religion wird nicht als Mix von indigenen und katholischen Elementen wahrgenommen. Das Dorf wird bis in die 70er Jahre hinein als ein Mikrokosmos wahrgenommen, in den der Katholizismus erst relativ spät eindrang. Diese Sichtweise steht im Gegensatz zum Diskurs der Mayabewegung. In diesem tauchen die Heiligen nicht als Teil der indigenen Kultur auf, weil sie, ähnlich wie die *Cofradía*, dem Katholizismus zugeordnet werden. Die Mayabewegung und die indigene Landbevölkerung besitzen also eine historisch vollkommen unterschiedliche Wahrnehmung in Bezug auf den religiösen Kontext und ihre Ursprünge.

---

[261] Eine ähnliche Praxis gibt es in der Quiché-Kultur, wie mir Walburga Rupflin Alvarado berichtete, Autorin einer Studie über den Mayakalender mit empirischen Daten aus der Quiché-Kultur.

[262] Vgl. Gruppeninterview mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001. Tuixoquel. Comitancillo. San Marcos.

[263] Vgl. Lorenzo López Témaj (Katholik, Maya-Mam). 15. September 2001. Chicajalaj. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 172-193.

[264] Vgl. Interview mit Lorenzo López Temaj, Chicajalaj (Comitancillo), 15. September 2001.

[265] Vgl. Gruppeninterview mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001. Tuixoquel. Comitancillo. San Marcos.

Ein weiterer Unterschied in der Sichtweise der Mayabewegung und der indigenen Dorfbevölkerung bezieht sich auf religiöse Funktionen, insbesondere der Heiligen. In der traditionellen katholischen Volksreligiosität erfüllen sie eine doppelte Funktion[266]. Die Heiligenbildnisse dienen ebenso wie das Aufsuchen von traditionellen Mayapriestern dazu, Hilfe zu erbitten (Schutz vor Krankheiten etc.), aber auch um Flüche gegen unliebsame Personen auszusprechen. Man kann infolgedessen davon ausgehen, dass in der *Costumbre* die typische duale Trennung von Gut und Böse, wie sie in der christlichen Lehre existiert, vorhanden ist, aber die Trennung mit Blick auf die Funktionsträger und Gegenstände (Priester und Kultinstrumente) teilweise aufgehoben wird[267].

Die *Pastoral Indígena* und die Mayabewegung veränderten diese Funktionen der traditionellen Mayaspiritualität, in dem sie immer wieder betonen, dass traditionelle Mayapriester keine spirituellen Handlungen ausführen, um anderen Personen Schaden zuzufügen[268]. Es wird behauptet, dass Schadenzauber, das Aussprechen von Flüchten u.v.m. kein Bestandteil der indigenen Kultur sei. Die Untersuchungen in einer Vielzahl von indigenen Dörfern haben jedoch gezeigt, dass beide Elemente, sowohl Schadenzauber als auch Schutz- und Hilfszauber, in der Tradition der Mayakultur vorkommen[269]. Die Ausblendung von negativen Elementen wie dem Schadenzauber dient meines Erachtens dazu, die Legitimität der traditionellen Mayaspiritualität zu erhöhen, um das Bild in der Öffentlichkeit aufzuwerten und somit eine stärkere Anerkennung in der Öffentlichkeit zu erzielen.

Personen aus Tuixoquel ordneten die Mayapriester in Kategorien ein, die sich nicht auf die Namen bezogen, sondern auf die Tageszeit, in welcher Zeremonien ausgeübt werden. Dementsprechend unterschieden sie Mayapriester, die tagsüber arbeiten und meist die typischen roten Bohnen für ihre Arbeit verwenden, von denen, die nachts arbeiten. Der Ethnologie Emmerich Weisshaar unterschied in einem Gespräch in Mayapriester, die für "positive" (Gesundheit, Wohlstand usw.) sowie "negative" (Verwünschungen, Flüche usw.)

---

[266] Gespräch mit katholischen Ordensfrauen in Concepcion Tutuapa. Vgl. Interview Padre Erik Groolos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos.

[267] Diese Interpretation weicht von anderen Forschungsergebnissen ab. Siehe Watanabe, John (1992):191-192.

[268] Interview Don Faustino Crisóstomo (Mayapriester, Maya-Mam). Aldea Chipel. Comitancillo. San Marcos. Im Gruppeninterview mit Personen aus Tuixoquel wird betont, dass die negative Kritik an den *Aj Q´ij* auch eine Strategie war, um sie zu diffamieren. Dies gelte insbesondere für Anschuldigungen, dass Mayapriester versuchen würden, durch spirituelle Aktionen Personen zu töten. Vgl. Gruppeninterview in Tuixoquel (Comitancillo) mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001.

[269] Der ehemalige Bürgermeister Daniel Muñoz, Ladino, berichtete in einem Gespräch, dass er während seiner Amtszeit in den 60er Jahren alle Kultgegenstände der Mayapriester einsammeln und in einer Kammer im Gebäude des Friedensrichter aufbewahren ließ, weil die Arbeit der Mayapriester zu ständigen Konflikten innerhalb der Dorfbevölkerung geführt hatte. Man muss die traditionelle Religiosität in einen Zusammenhang mit der ländlichen Lebenswelt stellen. Die ländliche Armut führte und führt in den Dörfern bis heute zu einer Verschärfung der nur oberflächlich im Gleichgewicht gehaltenen Solidarität, wie Lynchjustiz und andere schwere Gewaltverbrechen zeigen. Wirtschaftlicher und sozialer Zugewinn werden häufig mit neidischen Augen beobachtet, denn der Gewinn des einen kommt häufig nur aufgrund von Verlusten eines anderen zustande (vgl. Interview Padre Erik Groolos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos.). In diesem Klima voller Spannungen können und konnten Wunderglaube, Unwissenheit, Existenzangst und Furcht um das Seelenheil, Neid, Missgunst, Streitsucht und Gewalttätigkeit gedeihen. Sicherlich bot und bietet der Glaube an das Können der Mayapriester oberflächlich gesehen eine Art von Lösung, weil er eine Erklärung für alle Missgeschicke, Krankheiten, Todesfälle und Ernteschäden enthält. Letztlich mündet er doch in einer Verstärkung der als krisenhaft empfundenen Situation. Dabei erhöhen die gegenseitigen Verdächtigungen das soziale Konfliktpotential und lassen jede Solidarität innerhalb der Familien, Nachbarschaften und Gemeinden zusammenbrechen.

Petitionen zuständig sind[270]. Die Trennung der Aufgabenbereiche in "positiv" und "negativ" ist allerdings, wie bereits geschildert, fraglich, da zumindest in den hier vorliegenden Orten die religiösen Experten sowohl für „positive“ als auch „negative“ Petitionen zuständig sind.

In letzter Zeit, mit dem aufkommenden Diskurs der Mayabewegung, wird gern die Bedeutung der Mayapriester als traditionelle Führer der indigenen Dorfbevölkerung unterstrichen. Um ihre Bedeutung von den katholischen Mayapriestern abzugrenzen und diesen Aspekt zu betonen, wird deshalb der Begriff „spirituelle Führer“ verwendet (span. *Guías Espirituales*). Darüber hinaus wird nicht selten ein altruistisches Konzept zugrundegelegt, welches den Anschein erweckt, dass Mayapriester nur aus solidarischen Motiven handeln und für ihre Dienste keine Gegenleistung verlangen. Diese Sichtweise verstellt jedoch den Blick auf die Tatsache, dass die Tätigkeit durchaus mit der einer Dienstleistung vergleichbar ist. Für die meisten Mayapriester, nicht nur in Comitancillo, stellt die Tätigkeit eine zusätzliche Einkommensquelle dar. Ein *Yux* verglich seine Arbeit mir gegenüber mit der eines Arztes. Ein weiterer nutzt die sonntäglichen Markttage, um in einem kleinen, angemieteten Raum Klienten empfangen zu können.

An der Beziehung "Klient" und "Anbieter" hat sich weder bei traditionellen noch bei "modernen" Mayapriestern etwas geändert. Viele Mayapriester betreiben einen kleinen Laden mit den Gegenständen, die für die Zeremonien gebraucht werden. Dieser ist in seiner Funktion durchaus mit der Apotheke vergleichbar. Der Mayapriester fragt nach dem Problem, zählt anschließend die Sachen auf, die man für die "Behandlung" braucht, und der "Klient" kann sofort die notwendigen Dinge einkaufen (Kerzen, Alkohol, Pom, Estoraque[271] etc.).

In den Interviews wurde häufig betont, dass die Fähigkeit zum Mayapriesterdasein mit dem eigenen Schicksal verbunden ist. Als Mayapriester wird man geboren. Bereits die Art und Weise der Geburt gibt darüber Auskunft, ob man für das Priestertum bestimmt ist. Bernardo Gabriel Pablo, ein Mayapriester aus Taltimiche, wurde zum ersten Mal von seiner Mutter auf sein Schicksal aufmerksam gemacht. Sie deutete die Haltung während seiner Geburt als Beweis für seine Vorherbestimmtheit. Er wurde in einem Maisfeld geboren, hatte bei der Geburt die Hände unter dem Kopf zusammengefaltet und lag auf den Knien, als wolle er beten. Ein anderes Zeichen, das als Bestimmung für das Mayapriesterdasein gilt, ist eine quer über der Brust liegende Nabelschnur. Man assoziiert dieses Bild mit dem Tragen eines *Morales*, einer der typischen indigenen Taschen, die man quer über der Brust trägt. Bernardo Gabriel Pablo plagten später im Erwachsenenalter heftige Albträume. Er hatte auch Träume, in denen er die Zukunft vorhersah. Mit seiner Ausbildung zum Mayapriester verschwanden die Albträume und lediglich die hellseherischen Fähigkeiten blieben[272]. Fast alle Mayapriester berichteten zudem von lebensgeschichtlichen Krisen[273]. In diesem Zusammenhang sind die Interviews den Konversionserzählungen protestantischer Pfingstler sehr ähnlich, die ebenfalls von krisenhaften Phasen vor ihrer Konversion sprachen.

Für die Ausübung des Amtes ist nach Aussage von Bernardo Gabriel Pablo das Geschlecht unerheblich. Allerdings habe ich in den *Municipios* Comitancillo, Tajumulco und Concepción Tutuapa keine Frau getroffen, die das Amt der Mayapriesterin ausübte. Dies ist in Dörfern der

[270] Vgl. Oakes, Maud (1969), Watanabe, John (1992).
[271] Vgl. Glossar.
[272] Es ist üblich, so Bernardo Gabriel Pablo, für die Ausbildung zu einem anerkannten Mayapriester zu gehen, denn nur mit deren Erlaubnis darf man das Amt ausüben. Dazu gehört auch, dass die wichtigsten Gegenstände wie der Tisch und das Kreuz von einem erfahrenen Mayapriester übergeben werden.
[273] Vgl. Interview Don Faustino Crisóstomo (Mayapriester, Maya-Mam). Aldea Chipel. Comitancillo. San Marcos. Interview Bernardo Gabriel Pablo (Mayapriester, Maya-Mam). Taltimiche. Comitancillo. San Marcos.

Provinz Quetzaltenango, beispielsweise Cantel, und der Provinz Totonicapán, anders. Auch die geographische Herkunft scheint unbedeutend zu sein, denn der genannte Mayapriester fragte mich, ob ich bei ihm eine Ausbildung zur Mayapriesterin durchlaufen wolle, da er der Meinung war, ich sei für das Amt bestimmt.

6.1 *Los antepasados* oder der Glaube an die Vorfahren

Der Glaube an den Einfluss verstorbener Vorfahren auf die Lebenden nimmt innerhalb der lateinamerikanischen Kultur einen wichtigen Platz ein. Ein Beispiel hierfür sind die Feiern zu Allerheiligen, an denen die Bevölkerung zu den Friedhöfen pilgert, um auf den Gräbern der Verstorbenen ein Picknick zu veranstalten. Es werden typische, indigene Speisen wie *Tamales* und *Chile ayote* für die Toten vorbereitet. In früheren Zeiten war es an diesem Tag üblich, einen Mayapriester aufzusuchen, damit dieser mit den Vorfahren in Kontakt tritt, um von den Verstorbenen Gesundheit und andere Dinge zu erbitten.

In Comitancillo kollidierten in der Vergangenheit die unterschiedlichen Glaubensvorstellungen der indigenen Dorfbevölkerung mit den religiösen Vorstellungen des katholischen Dorfpfarrers. Er versuchte die Feier auf dem Friedhof zu unterbinden.

> "Monseñor fragte uns, warum wir Essen für die Toten auf den Gräbern hinterlassen. Das wäre das gleiche, als ob wir das Essen wegwerfen würden. Das ist ein Verbrechen gegen die Bibel, sagte er. Wir wären doch jetzt konvertiert. Man hat das dann von der Kirche aus verboten. Sie sagten, dass es nicht gut sei, dies zu tun, weil die Toten in Wirklichkeit gar nicht kämen, um die Dinge zu essen. Besser sei es, während man lebt, zu essen und zu trinken und nicht den Toten etwas zu geben, wovon diese nichts haben. Aber die Leute haben damit weitergemacht, weil es eine Tradition (*Costumbre*) ist"[274].

Kern der Auseinandersetzung ist der Konflikt über die Zweckmäßigkeit der Aufrechterhaltung der Verbindung zu den Toten. Im Katholizismus wie im Protestantismus erscheinen Praktiken "für die Toten" oder "mit den Toten" unvereinbar mit der alleinigen Heilswirkung von Gott bzw. Christus zu sein. Der Glaube an die Ahnen ist in diesem Sinn eine Heterodoxie, die beinhaltet, dass die Beziehung zwischen den Lebenden und Toten mit dem Tod nicht aufhört, sondern unter bestimmten Umständen fortgesetzt wird. Ahnen können die lebenden Familienmitglieder unterstützen, oder, wenn man sie nicht verehrt, die Lebenden strafen. Der Glaube an den Einfluss der Ahnen hängt deshalb in besonderer Weise mit der Lebensführung der Lebenden zusammen und wirkt auf eine Fortsetzung von Traditionen. Aus diesem Grund erfüllt der Glaube an die Ahnen Funktionen, die von großer sozialer Bedeutung sind, weil er kollektive Identitäten prägt. Auf die Frage, ob die Verstorbenen unter den Lebenden Schaden anrichten können, antwortete mir ein Mayapriester:

> "Ja, dass passiert, wenn man sich gegenüber seiner Familie nicht korrekt verhält, zum Beispiel gegenüber der Ehefrau. Dann bekommt man Albträume, in denen die Ahnen einen erschrecken. Das sind Zeichen, die sie geben. Mit ihnen sprechen kann man eigentlich nicht, obwohl ich das schon manchmal im Traum getan habe. Wenn ich kurz davor war, eine Krankheit zu bekommen, dann haben sie mich gewarnt, sie sagten, sei vorsichtig. Aber bis jetzt ist mir nie etwas Schlimmes passiert"[275].

Eine Situation in denen Ahnen den Lebenden Schaden zufügen, tritt beispielsweise ein, wenn eine Person, die vor ihrer eigentlichen Zeit, die ihr Gott gegeben hat, verstirbt. Diese Toten leiden in den Bergen, und ihr Geist kommt manchmal in die Familie zurück, um durch Lärm auf sich aufmerksam zu machen. "Diese Toten sind nicht in das Reich Gottes gelangt", hieß es

---

[274] Gruppeninterview mit Juan Pérez, Flavio Gómez, María Miranda, Francisco Miranda (Katholiken, Maya-Mam). Tuixoquel. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 1222-1236.

[275] Bernardo Gabriel Pablo (Mayapriester, Maya-Mam). 15. November 2001. Taltimiche. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 508-516.

in einem Interview. "Die Mayapriester sind dafür da, die Geister zu beschwichtigen und die Lebenden vor Unheil zu bewahren"[276]. Der Glaube an die Ahnen vermischt sich in der indigenen Kultur, wie man an diesen Aussagen sehen kann, mit dem Glauben an Dämonen und Geister. Synkretistische Elemente sind außerdem klar erkennbar.

Ansicht: Friedhof in Comitancillo

6.2 Revitalisierungsbemühungen in Comitancillo

Kollektive Mayazeremonien werden erst seit wenigen Jahren wieder öffentlich ausgeführt. Diese Zeremonien unterscheiden sich sowohl in ihrem Ziel als auch hinsichtlich der Motivation der Teilnehmer und ihrer Zusammensetzung von Mayazeremonien, die auf der *Costumbre* aufbauen. Während zuvor genau definierte Anlässe, wie zum Beispiel Trockenheit, den Ausschlag für die Versammlung der gesamten Dorfbevölkerung gaben, ist die größte kollektive Zeremonie heute dem Neujahrsfest gewidmet. An diesen Zeremonien nimmt nicht die gesamte Dorfbevölkerung, sondern Einzelpersonen und Besucher aus der gesamten Region teil. Das Neujahrsfest, das auf den traditionellen Mayakalender zurückgeht, wurde in Comitancillo, zumindest in den letzten fünfzig Jahren nicht gefeiert[277]. Weitere Anlässe, die die veränderte Bedeutung in der Durchführung von Mayazeremonien dokumentieren, sind die Zeremonie am 10. Oktober 1994 zur Erweiterung des Elektrizitätsnetzes in Chicajalaj und am 6. September 1994 zur Gründung der kulturellen Vereinigung *Maya-Mam "Jyol B´e"*[278]. Der Mayapriester Bernardo Gabriel Pablo beschreibt die Veränderungen aus seiner Sicht:

> "Manchmal bin ich mit Don Faustino[279] zu Zeremonien gegangen, um dort zu beten. Während dieser Zeremonien wurden aber nicht die Probleme von Leuten gelöst, d.h. man hat die Leute nicht von ihren Problemen befreit. Es war eher so wie eine katholische Messe"[280].

---

[276] Bernardo Gabriel Pablo (Mayapriester, Maya-Mam). 15. November 2001. Taltimiche. Comitancillo. San Marcos.

[277] Interviews mit Mayapriestern und Angehörigen der älteren Dorfbevölkerung (sechzig bis achtzigjährige Personen).

[278] Vgl. Pérez, Ruben Feliciano (1996):47.

[279] Don Faustino Gabriel ist Mayapriester und Mitglied der Revitalisierungsgruppe.

Das Zitat verweist auf die Formelhaftigkeit dieser "neuen" Mayazeremonien. Es ist nicht mehr die konkrete Problemlösung und somit die Lebenswelt der Dorfbewohner die im Mittelpunkt stehen, sondern die Demonstration von ethnischer Differenz in Form einer religiösen Symbolik.

Ein weiterer Unterschied zur traditionellen *Costumbre* ist der Ursprung des o.g. Neujahrsfestes. Der Mayakalender ist in Comitancillo, anders als in anderen Hochlandregionen, wie z.B. El Quiché, nicht Bestandteil der *Costumbre* und taucht in der kollektiven Erinnerung der Dorfbevölkerung nicht auf[281]. Der Rekurs auf den tausendjährigen Kalender, in Verbindung mit einer Zeremonie, schafft jedoch, zumindest symbolisch den Beleg für die Kontinuität und das Überleben der Mayakultur. Außerdem wird durch die Zeremonien auf die Andersartigkeit der indigen-ethnischen Gruppe hingewiesen. Dieser tieferliegende Sinn der Zeremonie wurde bei einer genaueren Analyse der öffentlich gehaltenen Diskurse während der Veranstaltung deutlich sichtbar[282]. Man kann, in Anlehnung an Hobsbawm, also durchaus von der Erfindung einer Tradition sprechen, die als Ziel hat, den sozialen Zusammenhalt einer ethnischen Gruppe zu demonstrieren[283]. Eine Verständigung über religiöse Praktiken, die in den unterschiedlichen Dörfern sehr unterschiedlich sind, wird somit überflüssig.

Die Ausführung der heutigen Zeremonien geht zum Großteil auf die Initiative von ehemaligen Schülern des *Colegio Juán Diego* in Comitancillo zurück[284]. Die Gruppe repräsentiert durch ihre überdurchschnittliche Ausbildung eine Art intellektueller Dorfelite. Sie besitzen vielfältige Kontakte zu anderen Organisationen und Personen in anderen Hochlandprovinzen und der Hauptstadt. Das hatte zur Folge, dass während der Phase der Wiedereinführung der Zeremonien Mayapriester beteiligt waren, die nicht aus dem *Municipio* stammen sondern aus der Nachbarprovinz Huehuetenango. Diese Reiseaktivitäten symbolisieren weitere Veränderungen. Traditionelle Mayapriester reisten selten über die lokalen Grenzen ihres *Municipios* hinaus, um ihrer Arbeit nachzugehen[285]. Die Außenorientierung der Mayaaktivisten kommt auch in den Aussagen einiger Bewohner von Chicajalaj zum Ausdruck, wenn über den Anführer der Gruppe in einem Interview geäußert wird, dass er nie in ihrem Ort gesehen worden sei, aber sehr viel in die Nachbarprovinz nach Huehuetenango reise.

Das Verhältnis zwischen der Revitalisierungsgruppe und praktizierenden Mayapriestern der *Costumbre* ist ambivalent. Es gab zum Zeitpunkt der Feldstudie nur drei Mayapriester, die in das lokale Netzwerk der Revitalisierungsgruppe eingebunden waren. Ich stellte verschiedenen Mitgliedern der Gruppe die Frage, warum man sich zwecks der kulturellen Wiederbelebung

---

[280] Bernardo Gabriel Pablo (Mayapriester, Maya-Mam). 15. November 2001. Taltimiche. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 430-434.

[281] Über den Mayakalender und die Bedeutung im Zusammenhang mit der *Costumbre* in El Quiché, vgl. Rupflin Alvarado, Walburga (1997).

[282] Die auf dem Berg Tui Tz´unin abgehaltenen Zeremonien und Reden wurden auf Video aufgezeichnet. Ich erhielt Gelegenheit, die Bänder einzusehen.

[283] Vgl. Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (1984):1-14.

[284] Ziel der Jugendlichen ist aber nicht nur die Wiederbelebung der traditionellen Spiritualität mit Hilfe von öffentlichen Zeremonien, sondern auch andere kulturelle Traditionen z.B. in der Musik (Marimba, ein traditionelles Musikinstrument, dem Xylophon aehnlich) oder in Form folklorischer Tänze zu erhalten.

[285] Vgl. Interview Bernardo Gabriel Pablo (Mayapriester, Maya-Mam). 13. November 2001. Taltimiche. Comitancillo. San Marcos). Zunächst war es Miguel Ortis Domingo aus dem *Municipio* San Ildefonso Ixtahuacán (Huehuetenango), der mit der Leitung der Zeremonie für das Neujahrsfest beauftragt wurde. Erst in der letzten Zeit hat die Beteiligung von Mayapriestern aus Comitancillo zugenommen.

der indigenen Kultur und Spiritualität nicht an die noch lebenden Mayapriester gewandt hätte, um von ihrem traditionellen Wissen zu lernen und sie in die Arbeit einzubinden. Es wurden mehrere Gründe für den fehlenden Austausch genannt. Der Führer der Gruppe machte in einem Gespräch eine sehr klare Aussage. Nach seinen Worten haben die Mayapriester der *Costumbre* nicht das richtige Bewusstsein (span. *no tienen conciencia*). Auf der einen Seite überrascht diese Aussage, denn Ziel der Gruppe ist die Bewahrung der indigenen Kultur und mithin auch die Bewahrung der traditionellen *Costumbre* der Mayapriester. In diesem Sinn stellen sie, theoretisch, eine Art Interessenvertretung der Mayapriester dar. Vertreter sind sie aber nur für eine bestimmte Klientel von Mayapriestern. Mit diesem Diskurs grenzt man sich klar von all jenen ab, die nicht die gleichen Inhalte verfolgen und vor allem nicht das richtige Bewusstsein über die ethnische Zugehörigkeit besitzen. Aufgrund der Einbindung in überregionale Netzwerkstrukturen besitzen sie andere Orientierungen die sich aus dem veränderten, politischen, nationalen Kontext ergeben. Während ein traditioneller, an der *Costumbre* orientierter Mayapriester daran interessiert ist, die Probleme seiner Klienten zu lösen, ist das Ziel und die Motivation von Personen aus der Revitalisierungsbewegung die Reflexion über die eigene Kultur und die ethnische Differenz. Vertreten lässt sich dieses politische Interesse nur mit Personen, die einen ähnlichen Diskurs verfolgen, die die indigene Identität bzw. das Bewusstsein Maya zu sein, zur Motivation für ihr religiöses Handeln machen.

Mitglieder der Revitalisierungsgruppe aus Tuixoquel, einer kleinen Gemeinde, die zum *Municipio* gehört, nannten im Interview weitere Gründe für die fehlenden Kontakte zu lokalen Mayapriestern.

> „Wir haben uns ihnen [den Mayapriestern] nicht genähert, weil wir vorher in der katholischen Kirche aktiv waren. Ich [Flavio Gómez] war selbst an der Verbrennung der Mayatische [*mesas*] beteiligt. Wir waren diejenigen, die vorher die *Aj Q´ij* beschimpft haben. Warum sollte ich das verheimlichen? Die Mayapriester würden uns für verrückt halten, wenn wir zu ihnen gingen. Sie würden sagen: Erst beschimpft ihr uns und jetzt wollt ihr zu dem zurückkehren, was ihr vorher bekämpft habt. Sie [die Mayapriester] haben kein Vertrauen in uns, weil wir die Leute sind, die in der Kirche "bereut" [*somos arrepentidos*] haben. Wir waren Teil der Religion [hier des Katholizismus]. Wir hatten unsere Kultur schon verloren, als uns klar wurde, dass es unsere Kultur ist“[286].

Das Zitat zeigt, dass unter den ehemaligen Katecheten und konvertierten Katholiken ein Prozess der Reflexion über die Missionspraktiken der katholischen Kirche eingesetzt hat. Diese Entwicklung hat aber nicht zu einer totalen Ablehnung des Katholizismus geführt, wie der folgende Ausschnitt beweist:

> "Wir gehen immer noch in die Messe, weil wir festgestellt haben, dass es im Grunde nur einen Gott gibt und es deshalb egal ist, ob wir in die katholische Kirche gehen. Es gibt nur einen Gott, dem man Blumen und Kerzen opfert. In der Kirche werden doch auch Kerzen und Pom verbrannt. Das machen die *Aj Q´ij* auch, die verbrennen auch Pom und zünden Kerzen an. Gut, das was die *Aj Q´ij* nicht besitzen, ist die Bibel“[287].

Die Reflexion über verschiedene, religiöse Weltanschauungen, hier Katholizismus und traditioneller Mayaspiritualität, hat auch zu einer gewissen Toleranz und Anerkennung geführt. Diese Haltung ist aber nicht allen Aktivisten eigen, besonders nicht Personen, die Organisationen und Initiativen anführen. Die Unterscheidung zwischen den Diskursen von Führungsmitgliedern und der Basis sowie zwischen den religiöser Praxen unterschiedlicher

[286] Gruppeninterview mit Juan Pérez, Flavio Gómez, María Miranda, Francisco Miranda (Katholiken, Maya-Mam). Tuixoquel. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 674-705.
[287] Gruppeninterview mit Juan Pérez, Flavio Gómez, María Miranda, Francisco Miranda (Katholiken, Maya-Mam). Tuixoquel. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 1126-1137.

Organisationen ist aus diesem Grund sinnvoll. Vielfach bauen diskursive Elemente nicht auf der religiösen Praxis auf, sondern dienen einer religiösen Grenzziehung, die jeweils eigene, religiöse Dogmen zementiert. Weitere Kommentare von Mitgliedern der Basis dieser Revitalisierungsgruppe zeigen darüber hinaus, dass bei einigen Personen durchaus ein Bewusstsein über die "Erfindung von Traditionen" vorhanden ist. "Man kann die Kultur nicht einfach wegnehmen, aber wir wissen auch, dass als die Religion kam, viele Dinge verlorengegangen sind", hieß es an anderer Stelle in einem Interview mit Personen aus Tuixoquel.

Die Bemühungen der Mayaaktivisten konzentrieren sich unter anderem, wie bereits geschildert, auf die Ausübung von Zeremonien. Zu diesem Zweck kaufte man auf der Spitze des Berges Tui Tz´unil ein kleines Gelände, errichtete ein Kreuz, das das Maya-Kreuz symbolisieren soll. Die größte Zeremonie ist die Feier des bereits erwähnten Neujahrsfestes. Diese Zeremonie provozierte sowohl auf Seiten der Katholiken als auch auf der der Protestanten abfällige Kommentare. Die Protestanten machten die Veranstaltung des Neujahrsfestes zum Gegenstand einer Direktübertragung im evangelikalen Radiosender Eben-Ezer und beschrieben in der Sendung die Feier als Teufelswerk. Die Ausführenden würden wegen ihrer spirituellen Praktiken in der Hölle sterben, so einer der Kommentare. Einige Katholiken, besonders einige Katecheten der Pfarrei, stehen den Revitalisierungsbemühungen ebenfalls sehr ablehnend gegenüber. Ein Mitglied und Führer der "Revitalisierungsgruppe" sprach davon, dass die Katecheten in den Dörfern versuchten, ihre Arbeit zu behindern und lächerlich zu machen. So hat man Mayaaltäre mit Fäkalien "entweiht" und die katholischen Nachbarn bekannter Mayapriester hätten mehrfach Lautsprecher installiert, um diese öffentlich mit Hilfe der Bibel als Hexer zu diffamieren[288].

Die heutige Situation gleicht der Lage in den 70er/80er Jahren, nur dass heute die Mayapriester den Unmut auslösen. Die Konflikte stehen m.E. mit der neuen religiösen Konstellation in einem deutlichen Zusammenhang. Mayapriester gab es schon immer in den indigenen Hochlandgemeinden, nur haben sie bislang nicht versucht, eigene religiöse Praktiken einzuführen. In Comitancillo kommt hinzu, dass die katholische Kirche in der Vergangenheit in besonderer Weise an der Verfolgung der Mayapriester beteiligt war, was dazu führte, dass ein Großteil der Mayapraktiken heute auf individueller und nicht öffentlicher Basis stattfindet[289].

6.3 Die Dorfbevölkerung und ihre Haltung gegenüber den Revitalisierungsbemühungen

Die Dorfbevölkerung ist gegenüber den Revitalisierungsbemühungen geteilter Meinung. Luís Pérez Vásquez, ein älteres Dorfmitglied, der sich die Zeremonien, wie er selbst bekundet, aus Neugierde angesehen hat, kommentiert diese mit den Worten: "Nun, ich bin dorthin gegangen, auf den Berg Tui Tz´unin, um zu sehen, was sie dort machen, was dort passiert.

[288] Gespräch mit Helio Ambrosio. September 2001. Comitancillo. San Marcos.

[289] Man kann das *Municipio* wegen der geringen Bedeutung der Mayaspiritualität, im Vergleich zu Concepción Tutuapa deshalb in gewisser Weise als "moderner" bezeichnen Heute gibt es kein Kollektiv mehr, welches den Mayapriester um Zeremonien bittet, wie beispielsweise um Bittgebete für Regen. Weitere Modernisierungsfaktoren, die Individualisierung und Fortschritt in das *Municipio* brachten, sind in erster Linie der Bau von Schulen in kleinen umliegenden Dörfern, Verbesserung der Infrastruktur durch Straßenbau, Migration ins Ausland und verstärkter Handel mit regionalen Zentren wie San Pedro Sacatepequez, Entwicklungshilfeprojekte (Kooperativen), haben eine Diversifikation von landwirtschaftlichen Produkten und einen zunehmenden Kontakt mit Ausländern und Personen, die nicht aus dem dörflichen Umfeld stammen, bewirkt.

Aber was sie da gemacht haben, das hatte mit den früheren Zeremonien nichts mehr zu tun. Es war ganz anders".

Innerhalb der Dorfbevölkerung herrscht ohne Zweifel eine gewisse Verwirrung über die Revitalisierungsbemühungen. In einem auf Mam geführten und später übersetzten Interview hieß es:

Aníbal Salvador Orozco:	Er hat einen sehr großen Gott in seinem Haus [Helio Ambrosio, Anm. A.A.].
Luís Pérez Vásquez:	Ist das ein Götzenbild oder nicht?
Aníbal Salvador Orozco:	Wer soll das wissen. Es ist eine große Sonne. Vielleicht ist es das, was sie das Herz des Himmels und der Sonne nennen? Sie reden häufig vom Herzen des Himmels und vom Herzen des Erde, aber wenn wir mit ihnen mitgehen zu den Zeremonien, dann gehen sie in die Berge und beten zu den Bergen[290].

Für andere Personen lösen die Revitalisierungsbemühungen regelrechte Identitätskonflikte aus. Ein Beispiel hierfür ist Petrona Miranda López aus Ixmoco. Sie ist 40 Jahre alt und arbeitet seit vielen Jahren als Hebamme. Schon in ihrer Kindheit vermittelte man ihr die notwendigen Kenntnisse. Sie erinnert sich, wie sie als Kind ihre Vorfahren sah, wie sie auf den Bergen Mayazeremonien veranstalteten. Ihre Großmutter habe ihr erzählt, dass die Berge über eine besondere Fähigkeit verfügen "zuzuhören" und Probleme zu lösen. Ihr Vater allerdings sei zur "neuen" Religion, dem Katholizismus, übergetreten und habe sehr viel für die katholische Kirche gearbeitet.

Petrona Miranda erhielt im Jahr 2000 von der lokalen Organisation *Centro de Aprendizaje Maya* (C.A.M.) eine Einladung, um an einem Workshop für Hebammen über Mayaspiritualität in der Provinzhauptstadt San Marcos teilzunehmen. Frauen, speziell Hebammen, werden von Organisationen, die für die kulturelle Wiederbelebung arbeiten, als wichtige Kulturträgerinnen wahrgenommen, weil sie über ein besonderes Wissen verfügen (pflanzliche Medizin wie Heilkräuter u.a.). Während des Workshops habe man den Teilnehmerinnen Videofilme über Mayazeremonien gezeigt. Sie betont im Interview, dass sie eigentlich zu der Veranstaltung in ihrer Eigenschaft als *Comadrona* gegangen sei und nicht, weil sie etwas über Mayazeremonien wissen oder lernen wollte. Sie sagt mehrere Male, dass die Videoaufnahmen bei ihr Angst und großes Unbehagen ausgelöst haben, denn ihr Vater habe ihr häufig erzählt, dass die Ausübung der Mayaspiritualität eine Sünde sei. Auf diesem Workshop habe man ihr dann gesagt, dass sie eine Mayapriesterin (*Aj Q´ij*) sei.

> „Sie nannten mich eine *Aj Q´ij* und fragten, ob ich eine Kameradin von denen sei, die die Ausbildung zur *Aj Q´ij* machten, dabei bin Hebamme von klein auf an. Ich habe nicht mit ihnen [den *Aj Q´ij*] gelernt, meine Mutter weiß das. Ich habe von klein auf gelernt. Meine Mutter weiß, dass ich nichts von ihnen gelernt habe, sondern von klein auf an gelernt habe, Hebamme zu sein. Auch wenn ich dorthin gehe, dann kann ich zu dem, was vorher war, nicht zurückkehren. Nun, zunächst nahm mein Vater den Glauben an, dann habe ich den Glauben Gottes angenommen. Deshalb hat man mir eingeschärft: „Tochter, tu das nicht, weil das Sünde ist“. ... Mein Vater, der genauso gläubig war wie ich jetzt, sagte immer: „Meine Tochter, tu das nicht, Du glaubst jetzt an Gottes Wort und diese Dinge sind nicht gut, weil sie Sünde sind. Von dieser Art von Sünde hast du dich selbst befreit, also kehr nicht dorthin zurück. So sagt es auch die Bibel, so sagt es Gottes Wort. Das ist eine Sünde“. Nun, das ist der Grund, warum ich nicht zu den Mayazeremonien gehe. Sie werfen *Estoraque* [Storaxharz, Baumharz das für Zeremonien verwendet wird, Anm. A.A.] und viele andere Sachen in das Feuer. Ich bekomme Angst da mitzumachen. Ich sage mir, dass es besser ist, nicht hinzugehen“[291].

[290] Interview mit Luis Pérez Vásquez u.a. (Katholiken, Maya-Mam). 15. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 533-545.
[291] Interview Petrona Miranda (Katholikin, Maya-Mam). 23. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 230-242.

Der Konflikt zwischen "alter" und "neuer" Religion ist für Petrona Miranda kaum zu lösen, da zum Aspekt der "Sünde" ein weiterer hinzukommt: Der Glaube. Als Katholikin könne sie nicht zur traditionellen Mayaspiritualität und zu dem "was vorher war" zurückkehren. Auf der anderen Seite glaubt sie aufgrund ihrer Kindheitserfahrungen und einer persönlichen Erfahrung mit einer *Yux* im Erwachsenenalter, dass diese tatsächlich über übernatürliche Kräfte verfügen. Im Interview erzählt sie die Geschichte von ihrem ehemaligen Ehemann, einem Protestanten, von dem sie sich wegen seiner Alkoholprobleme getrennt habe. Dieser habe nach der Trennung eine *Yux* beauftragt, ihr Schaden zuzufügen. Ihre Nachbarin hatte ihr von seiner Konsultation bei einer Mayapriesterin erzählt. Sie habe die Nachbarin verlacht und nicht geglaubt, dass ihr etwas geschehen könne. Schließlich stieß jedoch ihrem jüngsten Kind im Säuglingsalter ein Unglück zu. "Ich sagte ihr (der Nachbarin), es ist unmöglich, dass etwas passiert, weil ich gläubig bin. Aber das Kind konnte in diesem Alter keinen Glauben haben, vielleicht ist ihm deshalb etwas zugestoßen"[292].

In diesem Zusammenhang spielt auch der Glaube an die Vorfahren eine zentrale Rolle. Auf die Frage, ob die Vorfahren Einfluss auf die Lebenden ausüben sagt sie:

> "Das ist genau das, was ich mich auch frage. Es flößt uns Angst ein, wenn wir das sehen. Ich habe gesehen, wie sie es machen, weil mein Großvater einer von den Mayapriestern war, seinen *Pom* hatte –. Aber das war früher und jetzt stecke ich da nicht mehr drin und kann zu dem nicht zurückkehren. Es macht mir Angst. Wenn ich keine Angst hätte, wäre es mir egal. Aber wer weiß, warum die Mayapriester diese Dinge verbrennen. Mir macht es Angst zu sehen, was sie mit den Truthähnen machen, wie sie ihnen den Hals umdrehen und – chrrrr – da fließt das Blut"[293].

Für Petrona Miranda lösen die Ziele der Mayabewegung insbesondere die Wiederbelebung religiöser Aspekte der indigenen Kultur ohne Zweifel persönliche Konflikte aus. Als gläubige Katholikin lehnt sie die Mayaspiritualität ab, weil die katholische Kirche sie verboten hat und die Ausübung deshalb eine Sünde darstellt.

6.4 Das *Colegio Juan Diego*

Die Gründung der katholischen, zweisprachigen Schule, *Colegio Juan Diego*, durch den Pfarrer Monseñor José Carrera, hatte eine große Wirkung auf Wahrung traditioneller Insignien. Die indigene Sprache erfuhr eine erhebliche Aufwertung. Dadurch wurde die Tendenz, dass Eltern ihren Kindern nicht mehr die lokale Sprache vermittelten, aufgehalten. Die Sprache symbolisiert heute nicht mehr wie früher soziale Ausgrenzung und hat auch keine geringere soziale Mobilität mehr zur Folge. Die Zugehörigkeit zur eigenen Ethnie wird heute positiv bewertet. Dies äußert sich in einem gewissen Stolz, Comiteco bzw. Comiteca zu sein. Die Motivation des Priesters und seine Haltung gegenüber den Initiativen der Schülerinnen und Schüler beschreibt Rubén Feliciano von der kanadischen Entwicklungshilfeorganisation *Pueblo Partisans*:

> „Tatsache ist, dass seine Haltung [katholischer Priester, Anm. A.A.] sich nicht dadurch auszeichnet, dass er die indigene Kultur stärken will. Er will nicht, dass Praktiken wie Mayazeremonien gefördert werden. Auf den Feiern, bei denen der Abschluss der Studenten als Lehrer gefeiert wird, wurde so gut wie nie direkt durch die Kirche eine Abschlusszeremonie durchgeführt. Einige der Studenten haben das gemacht, aber ohne die Zustimmung der Kirche und des Direktors. .. Gut, nicht in jedem Jahr, aber in einigen Fällen schon und zwar ohne die Autorisierung und die Zustimmung der Kirche.
> Frage: War das so eine Art Dankeszeremonie?

[292] Interview Petrona Miranda (Katholikin, Maya-Mam). 23. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 655-656.
[293] Petrona Miranda (Katholikin, Maya-Mam). 23. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 312-328.

> Antwort: Ja, als Dank und um den Segen zu empfangen, weil man die Ausbildung beendet hat. In einigen Jahrgängen wurde es gemacht; in der Regel auf dem Berg Twi´ Saq Atz“[294].

In mehreren Gesprächen brachte der örtliche Priester Monseñor José Carrera sein Interesse an der Stärkung der indigenen Kultur zum Ausdruck. Gleichzeitig stand er in unseren Gesprächen allen Initiativen zur Revitalisierung der indigenen Kultur, die nicht von der katholischen Kirche bzw. von der Pfarrei selbst ausgehen, sehr skeptisch gegenüber. Für ihn sind die jungen Absolventen und Absolventinnen keine ernstzunehmende Gruppe.

Der Versuch des Pfarrers erhielt somit letztlich eine Eigendynamik. Ursprünglich stand für ihn nicht die indigene Kultur im Vordergrund, sondern die Ausbildung indigener Jugendlicher und die Verwirklichung von Entwicklungs-hilfeprojekten. Dieser Eindruck wird zusätzlich verstärkt, wenn man bedenkt, dass er die Katholische Aktion in die Pfarrei einführte, die vorrangig auf die Durchsetzung sozialer Projekte ausgerichtet ist. Die Gründung der zweisprachigen Schule hat schließlich dazu geführt, dass die bereits erwähnte Gruppe von jungen ausgebildeten Lehrern sich jedoch ganz von der katholischen Kirche getrennt hat und versucht ihre eigenen religiösen Vorstellungen zu leben. Es überrascht daher nicht, dass das Verhältnis zwischen beiden Gruppen nicht besonders gut ist.

7. Zusammenfassung:

Die folgende Zusammenfassung umfasst, gemäß der Struktur des Kapitels drei Teile. Zunächst wird die Mayabewegung und ihre im Diskurs verwendeten religiösen sowie identitätsbezogene Elemente vorgestellt. In einem zweiten Schritt wird auf die bereits vorgestellte Biographie eines Aktivisten zurückgegriffen und in einem dritten Schritt die Bedeutung und Funktion der Mayaspiritualität im Kontext des Lebenswelt der Mayabevölkerung dargestellt.

Die Mayabewegung: Religiöse und identitätsbezogene Elemente im Diskurs

Sowohl im Diskurs der Mayabewegung als auch in den einzelnen Biographien der Akteure lassen sich ähnliche sozialpsychologische Faktoren ausfindig machen. Alle stehen mehr oder weniger mit den bereits genannten Aspekten der Einheit und Differenz in Verbindung:

- **Abgrenzung von anderen Religionen und Kulturen**: Außenstehenden ist der Zugang zu einem Verständnis der Mayaspiritualität verwehrt, sie sind nicht in der Lage, diese zu verstehen, weil sie einer anderen ethnischen Gruppe angehören. Es wird eine "Erfahrungsebene" benannt, die nur Mayas besitzen können.
- Neben der „Erfahrungsebene“ wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die Mayaspiritualität Teil der Identität der Aktivisten ist. Die Mayaspiritualität wird daher auch nicht mit der christlichen Religion gleichgesetzt, da das Christentum aus Sicht der indigenen Aktivisten Beliebigkeit und Wahl ausdrückt und nicht als Teil der Identität verstanden wird. Der Begriff Religion wird, da er Beliebigkeit ausdrückt, abgelehnt. Nach religionssoziologischen Kriterien, d.h. aus einer Forschungsperspektive, hat die Mayaspiritualität für die Aktivisten durchaus den Status einer eigenständigen Religion (wenngleich eine andere Bezeichnung gewählt wird) angenommen. Man bevorzugt die Bezeichnung *Cosmovisión Maya*, die anzeigen soll, dass die eigene Spiritualität umfassender ist, d.h. nicht nur eine religiöse Vorstellung, sondern eine spezifische, nur den Mayas vorbehaltene Weltanschauung.

[294] Rubén Feliciano Pérez (*Pueblo Partisans*, Maya-Mam). 27. August 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 183-198.

- **Fundamentalistische Elemente**: Im allgemeinen bezeichnet der Fundamentalismus eine Haltung von Vertretern bzw. Mitgliedern einer Religion, die zu dem zurückkehren wollen, von dem sie glauben, dass es sich um die grundsätzlichen Wahrheiten und Bräuche einer Religion handelt. Der Wunsch nach Authentizität und die Ablehnung synkretistischer Elemente ist Ausdruck dieser fundamentalistischen Elemente. Für die Mayaaktivisten sind die authentischen Wahrheiten und Bräuche durch die Mayapriester konserviert worden.
- **Wissenschaftlichkeit**: Mit dem Verweis auf astronomische, mathematische und literarische (Popol Vuh) Leistungen wird die indigene Kultur aufgewertet. Die zuvor negativ besetzte Mayaspiritualität wird mit neuen "positiven" Werten und Normen besetzt. Während die Mayaspiritualität zuvor mit Fatalismus und Schicksalsergebenheit und die Ausführenden mit armen Bauern in Verbindung gebracht wurde, ist der neuartige Diskurs, der Wissenschaft und Technik ebenso anspricht wie Identität und Kultur, für diese Aufwertung in besonderer Weise geeignet. Das eigene "religiöse Konzept" wird hervorgehoben, indem der Mayaspiritualität eine "objektive" Grundlage zugeschrieben wird. Diese Grundlage wird als wissenschaftliche Erkenntnis über die Zusammenhänge des Kosmos und der Natur bezeichnet.
- **Aufwertung und Signalisierung von positiven spirituellen Merkmalen**: Die im Exkurs unter *New Age* aufgeführten Parallelen zwischen Mayaspiritualität und *New Age* deuten bereits an, mit welchen positiven Inhalten der Diskurs über die Mayaspiritualität besetzt ist: a) Mayaspiritualität wird zu einem Modell, in dem der Mensch mit der Natur und dem Kosmos im Einklang steht. b) Die Mayaspiritualität wird zu einer Informationsquelle, wie man mit bestimmten kosmischen Energien in Kontakt treten kann.
- **Visualisierung von kultureller Differenz**. Mayazeremonien haben eine große symbolische Bedeutung und können kulturelle Differenz visualisieren.
- **Mayaspiritualität als Ressource**: Die Nutzung des Mayakalenders und des Popol Vuh dienen der Beweisführung und Legitimierung, dass die Mayakultur eine 1000jährige Geschichte hat und verhilft ihr somit zu einer kulturellen Kontinuität. Mayaspiritualität und das Konzept der *Cosmovisión* werden zur Ressource.
- **Verbindung von kultureller Identität und politischem Projekt (Ethnizität)**: Strukturelle Rahmenbedingungen (Friedensverhandlungen, Demokratisierungsprozess) zwingen die Mayabewegung, die Mayaspiritualität und die eigene kulturelle Identität in ein Korsett konkret definierbarer Eigenschaften zu schnüren. Die Definition von Eigenschaften der kulturellen Identität ist notwendig, weil es die Basis für ein politisches Projekt legt.
- **Widerstand und kulturelle Identität**. Die Existenz von kulturellen Identitäten dient als Beweis für den 500 Jahre andauernden Widerstand der *Indígenas*. Die Existenz des Mayakalenders, des Popol Vuh und der *Cosmovisión Maya* wird mit kulturellem Widerstand gleichgesetzt.

Mayaspiritualität in den Biographien von Aktivisten

- **Identität und Religion**: Die Verknüpfung von Religion und Identität spielt nicht nur im Diskurs der Mayabewegung eine zentrale Rolle, sondern auch in den Lebensentwürfen der Mayaaktivisten.
- **Konversion: Zusammenhänge von Identität und Religion**: Die zitierten Angehörigen der Mayabewegung durchliefen einen Konversionsprozess, der in vielen Aspekten eine Ähnlichkeit mit Konversionen zum Protestantismus und Katholizismus aufweist. Die Parallelität scheinbar ganz unterschiedlicher religiöser Konversionsprozesse gründet sich auf der Annahme, dass in allen Fällen (sowohl im Katholizismus und Protestantismus als auch bei Konversionen zur Mayaspiritualität) eine überaus starke Verknüpfung von religiösen und identitätsbedingten Aspekten vorhanden ist. Es gibt zahlreiche andere

Faktoren, die diesen Vergleich rechtfertigen: a) die Mayaspiritualität hat für bestimmte Kreise der Mayabewegung den Status einer eigenständigen Religion angenommen. Die Grundmaxime eines Konversionsprozesses im Sinne eines Übertritts von einer Religionsgemeinschaft zur anderen ist somit gegeben. b) Die Mitglieder durchleben religiös bedingte Krisensituationen, die mit ihrer Identität unmittelbar verbunden sind c) Der Übertritt ist Folge eines langen Prozesses der Reflexion bzw. einer identitätsbezogenen Sinnsuche. d) Es tritt eine Art zweiter Sozialisationsprozess ein, der eine "Verwandlung von Lebensweisen"[295] zur Folge hat. e) Die Gruppenzugehörigkeit (in diesem Fall zu Mayabewegung und in einem größeren symbolischen Rahmen zur Mayabevölkerung) ist von entscheidender Bedeutung, um dieser neuen Identität zur Kontinuität zu verhelfen. f) Lebenswelt und religiöse Anschauungen entwickeln sich zum Lebenszentrum. Wichtige Handlungen und Entscheidungen werden fast ausschließlich vor dem Hintergrund der in diesem Fall ethnisch-religiösen Zugehörigkeit getroffen. g) Ähnlich anderer Konversionsprozesse, findet eine Einteilung des Lebens in ein vor und nach der Konversion statt. Es lässt sich zudem, wie bei Protestanten und Charismatikern, ein Bruch in der Erzählperspektive feststellen. h) In einigen Fällen wird über körperliche Erfahrung mit dem Transzendenten berichtet.

- Bestandteil des Konversionsprozesses ist eine Negation der eigenen Vergangenheit, zu der auch die Ablehnung oder Ausblendung synkretistischer oder katholischer Elemente in der Biographie zählen. Projektionsfläche ist nicht mehr die eigene Geschichte, sondern die von der Mayabewegung konstruierte Vergangenheit.

Religiöse und identitätsbezogene Elemente von Mayaspiritualität im Leben der indigenen Dorfbevölkerung

- Für die indigene Dorfbevölkerung, die nicht in die Mayabewegung integriert ist und für die das Dorf weiterhin das Zentrum ihrer Lebenswelt bildet, ist die Mayaspiritualität ein funktionaler Bestandteil ihrer Lebenswelt. Im Mittelpunkt steht die Lösung von Alltagsproblemen (Armut, soziale Konflikte, Krankheiten).
- Traditionelle Mayapriester sind Bestandteil dieser Lebenswelt, wobei überregionale Kontakte oder Netzwerke nicht von Bedeutung sind. In den letzten Jahren ist eine Individualisierung hinsichtlich der religiösen Praktiken (Konsultation von Mayapriestern und Ausführung von Zeremonien) eingetreten, da die Verfolgung traditioneller religiöser Praktiken von Seiten der katholischen und protestantischen Kirchen dazu geführt hat, dass kollektive Zeremonien nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form und zu ihrem ursprünglichen Zweck ausgeführt wurden.
- Die Bindung an die dörfliche Lebenswelt äußert sich auch in der Ortswahl, genauer wo Zeremonien ausgeführt werden. Häufig sind es Höhlen, Berge, Flussufer oder andere Stellen, denen magische Kräfte zugesprochen werden und sich nach Auffassung der Mayapriester für eine transzendentale Kommunikation in besonderer Weise eignen.
- Die traditionelle Mayaspiritualität kennt Schadenzauber ebenso wie Schutzzauber. Religiöse Experten können daher zu ganz unterschiedlichen Zwecken aufgesucht werden: Um Verwünschungen und Flüche zu erbitten, genauso wie man den Mayapriester beauftragen kann, einen Schutz vor besagten Flüchen zu erhalten.
- Die hier skizzierten divergierenden Auffassungen über die Ausübung indigener religiöser Praktiken, aber auch Praktiken des Katholizismus führt auf einer persönlichen Ebene zu Konflikten, wie das Beispiel Petrona Miranda zeigt. Die Missionskampagne der katholischen Kirche bewirkte zunächst die Ablehnung traditioneller Praktiken und die Konversion zum Katholizismus. Die Konversionen löschten jedoch den vorherigen

[295] Bowker, John (1999): 562f.

Glauben an die Wirksamkeit dieser Praktiken nicht aus, sondern bewirkten lediglich eine Abkehr dieser Praktiken. Heute ist durch den Versuch der Wiederbelebung von Seiten der Mayabewegung die Haltung der konvertierten Katholiken von Angst und Unsicherheit geprägt.

- Die Mehrheit der indigenen Dorfbevölkerung steht den Praktiken der indigenen Aktivisten aus der Mayabewegung neugierig bis ablehnend gegenüber. Immer wieder betont wurden die Unterschiede zwischen traditionellen und „neuen“ Mayapriestern. Die Abweichungen, die mit Blick auf die religiösen Vorstellungen bestehen, sind meines Erachtens eines der Hauptkriterien, inwieweit sich die Mayabewegung in Zukunft innerhalb der Mayabevölkerung Erfolge sichern kann. Zum Zeitpunkt der Feldstudie war die Haltung der Mayaaktivisten gegenüber der indigenen Bevölkerung häufig von Arroganz geprägt, da man glaubt, die Interpretationshoheit und das richtige Bewusstsein gegenüber der eigenen ethnischen Zugehörigkeit zu besitzen.

Laguna de Chicabal in der Nähe von Quetzaltenango am 3. Mai, dem Tag des Kreuzes (*Dia de la Cruz*)

Vierter Teil

Die religiöse Ordnung: Protestantismus

A. Protestantismus

1. Protestantismus in Guatemala

Das vorliegende Kapitel beschreibt Grundzüge und Erscheinungsformen des guatemaltekischen Protestantismus unter besonderer Berücksichtigung ethnischer Gesichtspunkte mit dem Ziel, einen Überblick zu vermitteln, der auch die bekanntesten Thesen zum Thema einbezieht. Im Anschluss daran folgt eine ausführlichere Darstellung der unterschiedlichen, protestantischen Strömungen, deren soziodemographischer Besonderheiten, ihrer theologischen Ausrichtung und ihrer ethnischen Zusammensetzung (Ladinos und Indigene).

Die Thesen über den guatemaltekischen Protestantismus und ethnisch motivierte Organisationsformen, wie die erstarkende Mayabewegung, sind ohne Zweifel vom Bürgerkrieg geprägt[1]. Bislang liegt jedoch keine Forschungsarbeit vor, die Nachkriegsentwicklungen und ihren Einfluss auf die religiöse Ordnung mit ethnischen Gesichtspunkten verknüpft hätte. Die große Zahl an Forschungsarbeiten zum Thema Protestantismus, behandeln fast nur den Zeitraum vor Abschluss der Friedensverhandlungen[2]. Merkmale, die man allgemein dem Protestantismus zuschrieb, die aber auf der sozialen und politischen Bürgerkriegssituation basieren, können deshalb nicht unbedingt auf die aktuelle Lage übertragen werden. An den vorliegenden Studien ist mit Blick auf den Forschungsgegenstand problematisch, dass die indigene Bevölkerung nicht als eigenständiger, protestantischer Akteur betrachtet wird sondern als Missionsziel ausländischer oder allgemein nicht indigener Interessen[3]. Indigenen werden dabei meist keine eigenen Interessen, Motivationen und vor allem kein eigener Intellekt zugeschrieben[4].

Auslöser für die akademische Beschäftigung mit dem guatemaltekischen Protestantismus waren hauptsächlich drei Faktoren: Erstens die *Conspiracy Theory*, die den lateinamerikanischen Protestantismus als einen Versuch US-amerikanischer Einflussnahme

---

[1] Henri Gooren schreibt in seiner Dissertation: ".. the shared experience of being repressed, brutalized, and expelled during the war contributed to the formulation of a common Indian Identity" (Gooren, Henri (1998):29). Über die Mayabewegung vgl. Nelson, Diane (1999): A finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala. University of California Press. Berkeley.

[2] Die folgenden Studien sind zum Teil nach Beendigung des Bürgerkriegs (Dezember 1996) erschienen, behandeln jedoch sämtlich den Zeitraum der 70er bis 90er Jahre. Vgl. u.a. Cantón Delgado, Manuela (1998); Cleary, Edward L. (1992); Garrard-Burnett, Virginia (1993, 1998); Golding und Metz (1991); Goldin, Lilian R. (1992); Gooren, Henri (1998), Samandú, Luis (1990); Schäfer, Heinrich (1990, 1993, 1998); Sherman, Amy (1997); Stoll, David (1990,1991).

[3] „Exporting the American Gospel“ ist der Titel eines Buches, das 1996 erschien (vgl. Brouwer, Steve; Gifford, Paul; Rose, Susan D. (1996): Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism. Routledge. New York. London). Es verdeutlicht, dass die pfingstliche Eigenpositionierung als eine zentrale Identitätskategorie in vielen Studien keine Berücksichtigung findet. Ethnologische Arbeiten bilden eine Ausnahme. Vgl. Annis, Sheldon (1987); Brintnall, Douglas (1979); Carlsen, Robert S. (1992, 1996); Martin, David (1996); Earle, Duncan (1992); Falla, Ricardo (1980); Warren, Kay B. (1989).

[4] Man findet diese Zuschreibungen in den unterschiedlichsten Bereichen. Während der Kolonialzeit herrschten sie unter den Spaniern vor, später wurden sie von den protestantischen Missionaren vertreten und heute von linksgerichteten, nicht indigenen Intellektuellen. Meines Erachtens kommt in deren Aussagen, dass die indigene Bevölkerung nur Opfer anderweitiger Interessen ist, letztlich die gleiche paternalistische und rassistische Einstellung zum Ausdruck, wie bei den ersten katholischen und protestantischen Missionaren. Über die katholischen Missionare vgl. Todorov, Tzvetan (1982).

deutete[5], zweitens spektakuläre Wachstumsraten und drittens der bereits erwähnte Bürgerkrieg. Eine Reihe von Thesen verknüpften die genannten Aspekte, in denen die außerordentlich hohen Wachstumsraten mit dem Bürgerkrieg erklärt wurden[6]. Ergänzend muss man hinzufügen, dass die indigene Dorfbevölkerung des westlichen Hochlands zu den Hauptopfern des Krieges zählte. Hieraus leiteten sich Annahmen ab, dass evangelikale Kirchen[7] ein Instrument des sogenannten „Krieges der niedrigen Intensität“ der USA darstellten, der von den guatemaltekischen Militärs angewandt wurde, um eine Bevölkerungskontrolle und Befriedung von potentiellen Aufständischen zu erreichen[8]. Samuel Escobar beschreibt die *Conspiracy Theory* als „the first global interpretation of protestantism in Latin America that has persisted in varied forms. .. The term [conspiracy theory, A.A.] has been applied for this purpose by some contemporary Catholic publications. ... This contemporary version emphasizes the reference to the alleged foreign connections of the Protestant movement, linking it to the imperial designs within the Pax Americana“[9]. Die Kritik wurde, wie das Zitat zeigt, nicht selten von katholischer Seite geäußert, weshalb sie nicht mit einer objektiven Sicht auf das Phänomen selbst zu erklären ist, sondern als Versuch einer akademischen Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den protestantischen „Sekten“. Dass dieser Versuch auch einer Delegitimierung evangelikaler Kirchen gleichkommt, überrascht deshalb nicht[10]. Das Thema Protestantismus in Guatemala ist ohne Zweifel aufgrund der divergierenden Interessenlagen unterschiedlicher christlicher Konfessionen sowie den damit verbundenen Weltanschauungen kontrovers und komplex.

Hinsichtlich der Wachstumsraten muss man aus heutiger Sicht sagen, dass Adjektive wie „spektakulär[11]" oder die Bezeichnung „Sekteninvasion“ (Stoll 1990) in keiner Weise mehr gerechtfertigt sind. Der guatemaltekische Protestantismus weist seit Jahren stagnierende, wenn nicht sogar rückläufige Zahlen auf[12]. In der Zwischenzeit ist es möglich, das absolute Wachstum der evangelikalen Kirchen mit dem jährlichen Bevölkerungswachstum zu erklären[13]. Ein Gespräch mit einem Mitarbeiter des protestantischen Forschungsinstitutes SEPAL (*Servicio Evangelizador de América Latina*) ergab außerdem, dass teilweise differierende statistische Methoden für die hohen Konversionszahlen verantwortlich sind[14].

Annahmen, dass zwischen den Wachstumsraten und dem Bürgerkrieg ein Zusammenhang besteht, wurden nicht zuletzt durch Berichte Anfang der 80er Jahre, in denen von einer Beteiligung evangelikaler Kirchen an Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen der Regierung von

---

[5] Vgl. Freston, Paul (1998):344; Martin, David (1992):10.
[6] Vgl. Stoll, David (1990); Melander, Veronica (1998).
[7] In der Alltagssprache Guatemalas wird der Begriff evangelikal synonym verwendet mit dem Begriff protestantisch. Evangelikal ist daher, ebenso wie protestantisch, ein Oberbegriff. In dieser Arbeit wird, wenn nicht genauer spezifiziert, dieses Prinzip beibehalten.
[8] Diese Sichtweise hat auch heute noch Konjunktur. Der Theologe Herbert Mauricio Álvarez López in einem Interview: „Diese Sekten waren auch Teil der US-amerikanischen Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen. Die USA ließen ihr Geld nicht nur in die Armee einfließen, sondern auch in die evangelikalen Sekten, weil sie wussten, dass sie dadurch die Volksbewegung spalten konnten“. Interview mit Herbert Mauricio Álvarez López in Fíjate, Nr. 264, S.2.
[9] Escobar, Samuel (1994): 117.
[10] Vgl. Barry, Tom (1992): 187.
[11] Burgess; Van der Maas (2002): xvii.
[12] Vgl. Gooren, Henri (1998):60.
[13] Vgl. Siebers, Hans (1999):52.
[14] Abner Rivera nennt im Interview den Multiplikatoreffekt. Das Kirchenmitglied wird demzufolge mit einem Faktor multipliziert, um die Familie als statistische Größe einzubeziehen und eine Annäherung an die reale Situation zu erreichen. Dieser Multiplikator hatte allerdings nicht immer die gleiche Größe, weshalb die Untersuchungsergebnisse keine einheitliche und zuverlässige Quelle bieten. Vgl. Interview Abner Rivera. 9. August 2001. Guatemala-Stadt.

General Efraín Ríos Montt die Rede war, bestätigt[15]. Zusätzliches Gewicht gab diesen Vermutungen die Tatsache, dass Riós Montt selbst ein führendes Mitglied einer neopfingstlichen Kirche (*El Verbo*) war. Inzwischen ist nachgewiesen, dass einzelne neopfingstliche Kirchen wie *El Verbo*, Hilfsprogramme in den strategisch vom Militär errichteten Entwicklungspolen und Modelldörfern durchführten. Die Modelldörfer, in denen Vertriebene und Flüchtlinge wiederangesiedelt wurden, fassten eine Vielzahl unterschiedlicher Ethnien, fast ausschließlich Bürgerkriegsopfer indigener Herkunft, zusammen. Die militärische Überwachung, die Durchführung von „Food for Work" Programmen, gehören zu einigen der Merkmale, die die katastrophalen Lebensbedingungen in diesen Dörfern dokumentieren[16].

Rückblickend muss man feststellen, dass die hohen Wachstumsraten nur zum Teil in die Zeit des Bürgerkriegs fallen. Die erste explosionsartige Wachstumsphase begann mit dem Erdbeben von 1976[17]. Das Erdbeben war die eigentliche Zäsur, die die religiöse Ordnung entscheidend veränderte. Spätestens mit dieser Katastrophe verlor die katholische Kirche endgültig ihr christliches Monopol[18]. Es waren in erster Linie neopfingstliche Kirchen, die durch Soforthilfemaßnahmen von der Katastrophe profitierten, weil sie von konservativen Gruppen aus den USA unterstützt wurden. Diese trugen dazu bei, dass sie sich längerfristig im Land etablieren konnten. Es gab jedoch auch zahlreiche, historisch-protestantische Kirchen, die mit dem Weltkirchenrat zusammenarbeiteten und unter der Dachorganisation Christlicher Rat der Entwicklungsagenturen (*Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo*) Hilfe für die Betroffenen organisierten. Da die am stärksten vom Erdbeben betroffenen Gebiete im Hochland, dem Hauptsiedlungsgebiet der indigenen Bevölkerung lagen, verzeichneten, nach der subjektiven Einschätzung Betroffener, die evangelikalen Kirchen hier die größten Zuwachsraten. Trotzdem erklärt das Erdbeben mit den dazugehörigen materiellen Hilfsmaßnahmen nicht, warum die Zuwachsraten auch nach der Katastrophe hoch blieben. Eine Erklärung könnte tatsächlich der Bürgerkrieg sein, da die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche während des Zeitraums 1976 bis 1984 häufig die Gefahr der politischen Verfolgung mit sich brachte[19]. Für das Militär trug die katholische Kirche die Mitverantwortung für Entwicklungen Ende der 70er Jahre, vor allem hinsichtlich eines wachsenden Selbstbewusstseins der indigenen Bevölkerung und stetig zunehmender Guerillaaktivitäten. Die katholische Kirche wurde von der Regierung und vom Militär beschuldigt, mit der Subversion zusammenzuarbeiten; viele Priester waren gezwungen, ins Ausland ins Exil zu gehen. Die Diözese im Quiché musste beispielsweise von 1980 bis 1982 geschlossen werden, weil die Zahl ermordeter Priester und Katecheten eine Weiterarbeit unmöglich machten[20]. Protestantische Kirchen gehörten, was ihre Mitgliederzahlen betraf, zu den Gewinnern, konnten sie doch in den ländlichen Gebieten die hinterlassenen Lücken füllen. Die von offizieller Seite vorgenommene Zuschreibung, dass Katholiken potentielle Anhänger der Guerilla seien, machte die Mitgliedschaft in einer evangelikalen Kirche für viele indigene Katholiken attraktiv. Doch auch der Bürgerkrieg selbst bietet keine hinlängliche Erklärung für die hohen Konversionsraten Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre. Everett Wilson ist deshalb zuzustimmen, wenn er bemerkt, dass

[15] Vgl. NACLA Report on the Americas (1984); Stoll, David (1991, 1994).
[16] Vgl. CEIDEC (1990).
[17] Um das Ausmaß des Erdbebens deutlich zu machen, hier einige Zahlen: Zirka 22.000 Menschen starben, eine Million Guatemalteken wurde obdachlos (vgl. Barry, Tom (1992): 300).
[18] Virginia Garrard-Burnett spricht von 14 Prozent Wachstum allein 1976. Sie nennt jedoch keine Quelle für ihre Zahlen (Garrard-Burnett (1998):121).
[19] Allerdings muss man einschränkend bemerken, dass das Erdeben, schenkt man den statistischen Zahlen Glauben, in weitaus größerem Maße zu Konversionen beigetragen hat.
[20] Barry, Tom (1992):192. Allein zwischen 1974 und 1982 wurden dreizehn Priester ermordet.

> "The conclusion that Guatemalans resorted to ideologically neutral evangelical churches to escape military suspición, however likely, does not account for the conversions that were made outside the military zone and the ongoing institutional development that the Pentecostals achieved during times of relative security. ... Only by ignoring the Pentecostals´ independence, initiative, and organizational tendencies can these groups be represented as passive and largely irrelevant to social changes ocurring in the troubled country"[21].

In ihrer Studie beschäftigt sich Veronica Melander konkret mit dem Zusammenhang von Aufstandsbekämpfung und evangelikalem Protestantismus[22]. Sie behandelt auch den Aspekt der strategischen Konversionen und stellt fest, dass nach Beendigung der Repression die Zahlen in indigenen Siedlungsgebieten rückläufig sind, d.h. zum Protestantismus konvertierte, ehemalige Katholiken zum katholischen Glauben zurückkehrten[23]. Es ist daher anzunehmen, dass materielle Hilfsleistungen und nicht wirkliche Konversionen, im Sinne eines dauerhaften auf dem Glauben basierenden Konfessionswechsels den Auslöser für einen Teil der Wachstumsraten bildeten. Die Regionen, die Melander in ihrer Studie zitiert, bestätigen diese Einschätzung, denn es handelt sich um besonders vom Bürgerkrieg betroffene Gebiete, wie dem Ixil-Dreieck, in dem evangelikale Kirchen verstärkt tätig waren. Über die Zahl dieser "strategischen" Konversionen trifft sie keine Aussagen.

Die Frage, inwieweit materielle oder religiöse Gesichtspunkte für Konversionen innerhalb der von Marginalisierung und Ausgrenzung betroffenen indigenen Bevölkerung ausschlaggebend sind, ist bislang nicht systematisch untersucht worden. In diesem Zusammenhang nehmen christliche Nichtregierungsorganisationen (NRO´s) eine wichtige Rolle ein. Bis heute sind Nichtregierungsorganisationen im Land, die eine entwicklungspolitische Arbeit mit missionarischen Zielen verbinden. Ein Beispiel hierfür ist die *Fundación Agros* (dtsch.: Agrarstiftung). Das folgende Zitat von Roland Hoksbergen und Noemi Espinoza Madrid macht die kulturellen Implikationen deutlich, die in einigen Fällen mit einer solchen Arbeit verknüpft sind.

> "... one Guatemalan NGO supportive of the neoliberal vision, Fundación Agrós, has chosen to buy large plots of land, divide them up into small private plots, and then create a new community by selecting participants from a group of evangelical Christians recommended by local pastors. Fundación Agros thus pulls people out of their own communities and tries to begin afresh by combining technical training with the facilitation of participation and local-leadership development, and also with ongoing instruction in the Christian life"[24].

Vermutlich machen die entwicklungspolitischen Experimente der *Fundación Agros* zahlenmäßig nur einen winzigen Anteil an Konversionen aus, wenn sie denn überhaupt Auslöser für Konversionen waren oder sind, da die Kandidaten für das Programm schon vorher in evangelikalen Kirchen aktiv sein müssen. Weder Hoksbergen und Espinoza Madrid noch Amy Sherman, die die *Fundación Agros* ebenfalls in ihrer Studie erwähnt, machen über den Hintergrund nähere Angaben. Es wäre beispielsweise interessant zu erfahren, welchen Einfluss die Organisation auf die Sozialstruktur der Dorfgemeinschaften oder auf die Teilnehmer hat. Amy Sherman schreibt, dass die Organisation seit den 80er Jahren im Ixil-Dreieck arbeitet und während der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Zivilbevölkerung, Guerilla und Armee eine Rolle spielte[25]. Auch die Frage, ob andere christliche NGO´s zu Konversionen beitragen, kann hier nicht geklärt werden.

---

[21] Wilson, Richard (1997):151.
[22] Vgl. Melander, Veronica (1998).
[23] Vgl. Melander, Veronica (1998).
[24] Hoksbergen, Roland; Espinoza Madrid (1997):47.
[25] Vgl. Sherman, Amy (1997).

Bei eingehender Betrachtung religiöser Elemente im Diskurs evangelikaler Kirchen lassen sich Konversionsmotive auch ohne materielle Anreize erklären. Evangelikale Kirchen können mit ihrer Arbeit die Identität des Einzelnen stärken, indem eine Aufwertung des Individuums durch die kirchliche Gemeindearbeit erfolgt. Die mit der Konversion verbundenen psychosozialen Erfahrungen können daher unter bestimmten Umständen die Aufarbeitung von traumatischen Erfahrungen erleichtern. Insgesamt bot die in den Kirchen geforderte Abgrenzung von politischen und gesellschaftlichen Handlungsfeldern nicht nur Schutz vor politischer Verfolgung, sondern ermöglichte auch ein Überleben in der Krise. Wenn alte Interpretationsmuster über die Welt nicht mehr wirksam sind, weil sich aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen die alte Ordnung auflöst, haben neue, religiöse Erklärungsmuster, welche die Auflösung der alten Ordnung erklären, Konjunktur.

Heinrich Schäfer fand in seiner Studie über den guatemaltekischen Protestantismus der 80er Jahre heraus, dass eschatologisch-millenaristische Elemente sowohl im Diskurs der Kirchen als auch in den Interviews mit Konvertiten einen wichtigen Raum einnahmen. Nach Schäfer bot die religiöse Interpretation der Krisenerfahrung mit Hilfe prämillenaristischer Inhalte nicht nur ein Erklärungsmuster sondern gleichzeitig die Möglichkeit zum Handeln.

> „Analysen des Autors ergaben, dass die Akteure der traditionellen Pfingstler (ländliche und städtische Unterschicht, Guatemala und Nicaragua) die gesellschaftliche Lage Mitte der Achtziger für sich als einen Verlust von Zukunft wahrnahmen. ... Militärische Repression, wirtschaftliche Not, politische Machtlosigkeit, Alkoholismus, familiäre Gewalt u.a., machten gesellschaftliches Handeln praktisch unmöglich. Wollte man Identität und Würde behaupten, war der radikale Ausbruch aus dieser Lage eine probate Möglichkeit. Die pfingstlichen Kirchen interpretierten diese Erfahrung auf eine charakteristische Weise: Bei all den erfahrenen Schwierigkeiten handle es sich um Zeichen der Nahen Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels. Vorher werde die Kirche allerdings in den Himmel entrückt, und deshalb gelte es nun, sich auf die Entrückung vorzubereiten. Wer sich nicht vorbereite, werde zurückgelassen. Über derartige Wahrnehmungsdispositionen wird nicht nur Plausibilität für eine unverständliche Gesamtlage geschaffen und die entwürdigende eigene Position darin erklärt. Vielmehr wird auch die Grundlage für eine Überlebensstrategie per Rückzug gelegt. Denn Vorbereitung bedeutet: häufiger Kirchgang, Engagement in der Gemeinde, Solidarität und Geschwisterlichkeit in der Gruppe, Gehorsam gegenüber den Leitern, Abstinenz von Politik, Alkohol, Tabak u.a., Fleiß, Respekt vor den Ehepartnern und manches mehr. Mit anderen Worten: Die Vorbereitung auf eine nahe Entrückung aus der Welt konstruiert die Bedingungen für ein Überleben der Krise in der Welt mit Selbstachtung – die Quintessenz aller prämillenaristischen Bewegungen“[26].

Inzwischen sind Veränderungen im Diskurs der Kirchen und in den Konversionserzählungen erkennbar, die den nachkriegerischen, sozialen Kontext widerspiegeln und die seit Jahren konstant bleibende Zahl von etwa 25 Prozent Protestanten. Die Stabilität der statistischen Zahlen deutet auf starke Institutionalisierungsprozesse in den großen Kirchen und Denominationen hin. Eschatologisch-prämillenaristische Elemente im Diskurs haben abgenommen. Sie kamen in den in dieser Studie analysierten Predigten nicht vor[27]. Institutionalisierungsprozesse haben auch Spuren in der Erzählstruktur hinterlassen. Die Schilderungen religiöser Erlebnisse nahmen in den Interviews deutlich ab, wenn die Zugehörigkeit zur Kirche eher auf einen familiären Hintergrund deutete. Dort wo allerdings eine deutliche Zunahme an Konversionen ohne familiären Hintergrund, wie beispielsweise in der katholischen charismatischen Erneuerung sowie einiger neopfingstlicher Kirchen in der Hauptstadt, beobachtbar sind, bilden religiöse Elemente in den Konversionserzählungen weiterhin den Mittelpunkt. Dies gibt Anlass zu der Vermutung, dass besonders auf dem Land

---

[26] Schäfer, Heinrich (2002):9f (Manuskriptangabe). Über Krisensituation (Gewalt) und Millenarismen allgemein vgl. auch der Aufsatz von Christian Zwingmann und Sebastian Merken (2002): Coping with an Uncertain Future: Religiosity and Millenarism. In: Archiv für Religionspsychologie. Göttingen. Band 23. S. 11-28.

[27] Nach dem 11. September 2001 war kurzfristig eine Veränderung in den Predigten zu erkennen. Prämillenaristische und eschatologische Elemente waren aber nach kurzer Zeit wieder verschwunden.

nicht ausschließlich religiöse Erfahrungen die Motivation für eine Mitgliedschaft in einer Pfingstgemeinde bilden, sondern gerade die familiären Strukturen ein wichtiges Element für die Zugehörigkeit zu diesen Gemeinden sind.

Die Attraktivität und die Motivation für Indigene, in protestantische Kirchen zu wechseln, hängt wie bereits zu erkennen ist, von einer Vielzahl an Faktoren ab, von denen der Krieg und das Erdbeben nur zwei Aspekte sind. Ein drittes Erklärungsmuster, unabhängig von der Bürgerkriegssituation, stellt die bereits beschriebene, fehlende Präsenz der katholischen Kirche dar[28]. Der Feldaufenthalt hat bestätigt, dass die katholische Kirche immer noch mit einem eklatanten Priestermangel zu kämpfen hat. Beispiele hierfür sind die *Municipios* Tajumulco, Concepción Tutuapa und San Miguel Ixtahuacán. Im *Municipio* Tajumulco in San Marcos, arbeitet erst seit zehn Jahren ein fest angestellter Priester, in Concepción Tutuapa war der Priester bereits über neunzig Jahre alt, als er die Pfarrei verließ. Er konnte, bevor sein Nachfolger im Oktober 1998 eingesetzt wurde, die Aufgaben der Pfarrei aufgrund seines Alters über Jahre hin nicht mehr wahrnehmen. San Miguel Ixtahuacán ist eine weitere Gemeinde, in der protestantische Kirchen sehr aktiv sind und in der ebenfalls erst seit den 90er Jahren eine kontinuierliche pastorale Arbeit der katholischen Kirche eingeführt wurde. Aufgrund des späten Engagements der katholischen Kirche sind protestantische Kirchen bereits in den 40er Jahren, also langfristig, in der Ortschaft aktiv. Die Interviews mit Konvertiten haben ergeben, dass ihre Unzufriedenheit mit der katholischen Kirche für sie ein Motiv war, um auszutreten. Insbesondere die fehlende Solidarität und Präsenz in persönlichen Krisensituationen wurde bemängelt[29].

Modernisierungsprozesse im indigenen Hochland sind ein weiterer Punkt, der die Zunahme eines indigenen Protestantismus erklärt. Religiöse Konversion bot eine Möglichkeit aus den traditionellen, zivil-religiösen Hierarchien (*Cofradías*) auszubrechen. Konversion meint in diesem Zusammenhang nicht nur den Wechsel zur protestantischen Kirche. Auch die katholische Kirche schaffte durch die Laienbewegung *Acción Católica* ein Angebot, um aus den zeit- und kostenintensiven *Cofradías*[30]. Attraktiv war das neue religiöse Angebot besonders für diejenigen, die weniger in den traditionellen Dorfgemeinschaften verwurzelt waren, wie z.B. migrierende Landarbeiter oder Händler[31].

Zusammenfassend kann man feststellen, dass es zwar eine Vielzahl von Studien gibt, die Aussagen über den Protestantismus und die indigene Bevölkerung formulieren. Bislang ist aber in keiner Arbeit systematisch untersucht worden, ob zwischen der ethnischen und der Konfessionszugehörigkeit tatsächlich ein Zusammenhang besteht. Die folgenden Abschnitte versuchen das vorhandene statistische Material hinsichtlich dieses Gesichtspunktes auszuwerten, um zu sehen, ob beispielsweise die ethnische Zugehörigkeit die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass eine Person eine protestantische oder katholische Konfession besitzt.

---

[28] „Man kann sagen, dass die institutionelle Präsenz der katholischen Kirche zwischen 1880 und 1950 in den ländlichen Regionen buchstäblich verschwand. In Huehuetenango zum Beispiel, gab es in den 40er Jahren bei einer Einwohnerzahl von 176.000 nur zwei Priester“ (Samandú, Luís E. (1990):70).

[29] Vgl. Interview Venancio López (IdDEC, Maya-Mam). 19. September 2001. Ixmoco. Comitancillo. San Marcos.

[30] Vgl. Falla, Ricardo (1978); Brintnall, Douglas (1979).

[31] Vgl. Althoff, Andrea (1999); Annis, Sheldon (1987).

2. Die Verteilung des Protestantismus in den unterschiedlichen Ethnien (Ladinos und Indigene)

Die Untersuchung der religiösen Erscheinungsformen des Protestantismus mit Blick auf den Faktor Ethnizität legt zunächst einmal nahe, die Verteilung des Protestantismus innerhalb der nicht indigenen und der indigenen Bevölkerung genauer zu betrachten. Dies kann ggf. Aufschluss darüber geben, ob es zwischen ethnischer und konfessioneller Zugehörigkeit einen Zusammenhang gibt. Besitzt beispielsweise der Protestantismus für die indigene Bevölkerung eine besondere Attraktivität? Lässt die Stadt-Land-Verteilung Rückschlüsse auf ethnische Zusammenhänge erkennen? Gibt es zwischen der ethnischen und der konfessionellen Zugehörigkeit Wechselwirkungen, deren Ursache in ethnisch-kulturellen Faktoren begründet liegt oder den man auf andere Einflüsse zurückführen kann, z.B. weil der Protestantismus das einzige religiöse Angebot ist?

SEPAL, ein protestantisches Forschungsinstitut, hat in einer aktuellen Studie den protestantischen Bevölkerungsanteil mit 25,27 Prozent beziffert[32]. Diese Zahl ist in den letzten beiden Dekaden – 1982 bis 2001 - relativ konstant geblieben. In Guatemala ist fast jeder zweite Protestant indigen[33]. Die meisten Quellen stellen fest, dass die größten Wachstumsraten nicht unter den Indigenen, sondern innerhalb der Ladinobevölkerung zu verzeichnen sind[34]. Ob diese Zahlen dennoch Rückschlüsse auf Unterschiede hinsichtlich konfessioneller Präferenzen in verschiedenen ethnischen Gruppen zulassen, wird weiter unten diskutiert. Zunächst einmal kann man beobachten, dass evangelikale Kirchen und die Pfingstler andere protestantische Strömungen bei weitem übertreffen.

Die Zahlen über die Kirchen und Denominationen, sowie alle anderen statistischen Daten, sind als Annäherung zu verstehen. Sie können nur bedingt für eine Interpretation sozial-religiöser Phänomene nutzbar gemacht werden, denn auch die Kirchen selbst besitzen meist keine korrekten Angaben über die Zahl ihrer Mitglieder[35]. Insgesamt sei es, so Dennis Smith von der pastoralen Einrichtung CEDEPCA[36], sehr schwierig, allgemeine Schlussfolgerungen über die evangelikale Bevölkerung zu ziehen.

Die Tatsache, dass der Protestantismus innerhalb der Ladinobevölkerung stärker wächst als innerhalb der indigenen Bevölkerung, widerspricht der Annahme, dass der Protestantismus für Indigene attraktiver ist und Indigene die Hauptklientel dieser Kirchen bilden. Um diese

---

[32] Vgl. SEPAL (*Servicio Evangelizador de América Latina*) 2001: 3. Guatemala. SEPAL ist ein protestantisches Forschungsinstitut, welches für die Missionierung sozialwissenschaftliche Studien nutzt und selbst durchführt. Ein Mitarbeiter von SEPAL betonte, dass die explosiven Wachstumsraten, die in einigen Publikationen beschrieben wurden (Stoll 1990; Martin 1990), nicht das Resultat eines tatsächlich stattgefundenen Wachstums sind, sondern auf unterschiedliche Untersuchungsmethoden zurückzuführen sind. Siebers schreibt, dass die Wachstumsraten in den letzten Jahren auf das Bevölkerungswachstum zurückzuführen sind (Vgl. Siebers 1999). Henri Gooren hat in einem detaillierten Papier das protestantische Bevölkerungswachstum analysiert. In seinem Bericht trifft er allerdings keine Unterscheidung hinsichtlich ethnischer Zugehörigkeit. Vgl. Gooren, Henri (1998). Eine Kurzfassung seiner Argumente findet sich in seiner Dissertation. Vgl. Gooren Henri (1998):58f.

[33] Eigene Berechnung aufgrund von Angaben von SEPAL. Vgl. SEPAL (2001):10f. Rose, Schultze schreiben: "And from one-fourth to one-third of all Guatemalan evangelicals are indigenous, representing an adult population of 125.000 out of a total of 400.000 (Rose, Schultze 1993:419).

[34] Angaben von Gooren, Henri (2001:175), der auf Evans (1990), Scotchmer (1991) und Holland (1981):69f. rekurriert.

[35] Vgl. Interview Israel López (PdPdP, Pastor). 30. November 2001. San Pedro Sacatepéquez. San Marcos. Zeilen 456-460.

[36] Dennis Smith ist presbyterianischer Missionar, der bereits seit 1978 in Guatemala arbeitet. CEDEPCA (*Centro evangélico de Estudios Pastorales en América Central*) ist eine Einrichtung, die ganz unterschiedlichen Kirchen Seminare und Fortbildungen anbietet. Das Zentrum ist gerade deshalb sehr interessant, weil dieses Angebot von unterschiedlichen Kirchen angenommen und nachgefragt wird.

Frage aber hinreichend klären zu können, müssen weitere Daten berücksichtigt werden. Sinnvoll ist es beispielsweise, die einzelnen Provinzen genauer voneinander zu unterscheiden, denn die Siedlungsgebiete sind in vielen Teilen stark ethnisch fragmentiert. Die Tatsache, dass in einigen Provinzen der Anteil indigener Bevölkerung bei über 90 Prozent liegt[37], spricht deshalb für eine Analyse nach soziodemographischen Merkmalen.

Opazo Bernales sowie Heinrich Schäfer bestätigen, dass, mit Ausnahme des Petén und Izabal[38], in den Provinzen mit dem größten Anteil an indigener Bevölkerung auch die größte Konzentration an evangelikalen Kirchen zu finden ist. Heinrich Schäfer hat in seiner Studie eine Landkarte vorgelegt, in der die einzelnen Provinzen und der Anteil der in ihnen lebenden Protestanten angegeben wird[39]. Nichtsdestotrotz helfen allgemeine Daten über den Prozentanteil der indigenen Bevölkerung nicht bei allen Provinzen weiter, da beispielsweise in San Marcos sowie Quetzaltenango Indígenas und Ladinos leben[40]. Eine genauere Untersuchung wäre erforderlich, um die Frage zu klären, ob in Gebieten, in denen fast ausschließlich indigene Bevölkerung lebt, tatsächlich ein vergleichsweise höherer Anteil an Protestanten zu finden ist. Eine solche Studie – z.B. eine Volkszählung, unter Einbezug der Konfessionsgehörigkeit – liegt aber nicht vor. San Marcos, eine Provinz, in der sowohl indigene als auch nicht indigene Bevölkerung lebt, ist ein typisches Beispiel dafür, wie sehr absolute Zahlen in die Irre führen können. Eine Reihe von interviewten Personen betonten, dass gerade in der Küstenregion, die überwiegend von Ladinos bewohnt wird, die Zahl protestantischer Kirchen erheblich höher ist[41]. Die Küstenregionen besitzen andere regionale Strukturen, da dort verstärkt Evangelisierungskampagnen organisiert werden[42]. Israel López, Pastor der *Iglesia del Príncipe de Paz* in San Marcos, macht für diesen Umstand die Tatsache verantwortlich, dass sich die Missionierung an der Küste wegen des hohen Anteils an Ladinobevölkerung vor keine Sprachbarrieren gestellt sieht. Im Hochland, so López, habe die schlechte Infrastruktur und die geringe Zahl an spanischsprachiger Bevölkerung zu einer geringeren missionarischen Tätigkeit geführt[43]. Generell lässt sich mit Hilfe der SEPAL Studie und weiterer Experteninterviews[44] festhalten, dass sich der Anteil an Protestanten gleichmäßig auf Indigene und Ladinos verteilt.

---

[37] Provinzen nach ethnischer Zugehörigkeit; Quelle CEPAL/PNUD 1998: Totonicapan 94,5 % indigen; 3 % nicht indigen; Sololá: 93,6 % indigen, 4.8 nicht indigen; Alta Verapaz 89 % indigen, 9.1 % nicht indigen; Quiché 83,4 % indigen; 13,8 % nicht indigen; Chimaltenango 77,7 % indigen, 20,2 % nicht indigen. An späterer Stelle folgen Quetzaltenango mit 59,6 % indigen, 38,5 % nicht indigen sowie San Marcos 42,5 indigen, 55,1 % nicht indigen. Zitiert aus CEPAL/PNUD 1998: 220. Quelle INE (*Instituto Nacional de Estadística*). Wie bereits erläutert, sind die statistischen Daten nur als Annäherung zu verstehen, insbesondere da INE die Gesamtbevölkerung nur mit 41,7 % Indigenen und 55,7 % Nicht-Indigenen angibt. Dies ist nicht Konsens innerhalb der Forschung.

[38] Zwei Provinzen, die den höchsten Anteil an protestantischer Bevölkerung aufweisen und in denen fast ausschließlich Ladinos leben.

[39] Vgl. Opazo Bernales, Andrés (1990):24; Schäfer, Heinrich (1988):22. Beide beziehen ihre Daten von PROCADES (*Programa Centroamericano de Estudios Socioreligiosos*), wobei Schäfer den Datensatz leicht modifiziert und mit anderem Datenmaterial ergänzt hat.

[40] Gerade die Provinzen im Westen des Landes, die eine Hochlandregion und Küsten- bzw. Tieflandregion besitzen, sind davon betroffen.

[41] Vgl. Bischof Álvaro Ramazzini. 9. November 2001. San Marcos. Zeilen 194-198.

[42] Vgl. Gespräch Abner Rivera (SEPAL). 9. August 2001. Guatemala-Stadt; Interview Virgilio Zapata (AEG), 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt, Zeilen 146-151.

[43] Vgl. Israel López (Pastor, IdPdP) 30. November 2001. San Pedro Sacatepéquez. San Marcos. Zeilen 100-101.

[44] Virgilio Zapata spricht im Interview davon, dass sich der Prozentsatz an evangelikaler Bevölkerung proportional zum Anteil der nicht indigenen bzw. indigenen Bevölkerung verhält. D.h. im Einzelfall, dass eine Provinz mit einem Anteil an 80 Prozent indigener Bevölkerung automatisch einen höheren Anteil an indigenen Protestanten aufweist. Eine Provinz mit 80 Prozent Ladinobevölkerung hingegen weist automatisch einen hohen Anteil an nicht indigenen Protestanten auf. Vgl. Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 146-151. Vgl. auch Israel López Gúzman (IdPdP, Pastor). 30. November 2001. San Pedro Sacatepéquez. San Marcos. Zeilen 6-15.

Die ethnische Zugehörigkeit ist also kein Faktor, der die Wahrscheinlichkeit erhöht, ob eine Person eine protestantische oder katholische Konfession besitzt.

3. Die Pfingstbewegung und die neopfingstliche Bewegung in Guatemala

Die folgenden Abschnitte versuchen die markantesten Unterschiede zwischen zwei religiösen Strömungen herauszustellen, die die Diskussion über Zusammenhänge zwischen indigener Kultur und religiösen Organisationsformen in besonderer Weise beeinflusst haben, die Pfingst- und die neopfingstliche Bewegung. Sie bilden daher den Schwerpunkt des empirischen Teils, der dieser Einführung in den guatemaltekischen Protestantismus folgt.

Es gibt eine Reihe von Gründen, die dafür sprechen, die Unterschiede zwischen diesen zwei Bewegungen hervorzuheben: Zunächst einmal können religiöse Bewegungen nur dann adäquat untersucht werden, wenn man ihr Erscheinungsbild genauer analysiert. Eine Zusammenfassung unterschiedlicher religiöser Bewegungen mit einem unterschiedlichen Erscheinungsbild kann m.E. ein soziales Phänomen nicht hinreichend erklären. Es hat sich anhand des empirischen Materials bestätigt, dass die kirchlichen Diskurse im jeweiligen sozialen und ethnischen Umfeld (rural-urban; indigen-mestizisch) untersucht werden müssen, um Fragen hinsichtlich der Wirkung religiöser Diskurse zu ethnischen Aspekten (indigenes Selbstbewusstsein, Revitalisierung, Inkulturation, Ablehnung eigener kultureller Insignien) klären zu können. Deshalb ist es wichtig, die Diskurse der Kirchen, speziell der Pastoren, nicht mit den religiösen Praktiken und der Motivation der Gläubigen für eine Mitgliedschaft gleichzusetzen. In vielen Publikationen wurde aber bislang keine Unterscheidung zwischen Diskurs und religiöser Praxis sowie Mitgliederstrukturen (Schichtzugehörigkeit, ethnische Zusammensetzung) getroffen. Dies führte sogar soweit, dass man in einigen Fällen den guatemaltekischen Protestantismus einfach mit dem Etikett „fundamentalistisch“ versah[45]. Diese Pauschalisierung führte dazu, dem guatemaltekischen Protestantismus generell eine indigenenfeindliche Haltung zu unterstellen. Den protestantischen Kirchen wurde die Förderung von Individualisierungsprozessen, Neutralisierung des sozialen Protestes, Assimilierung der indigenen Kultur an die nationale Ladinokultur sowie Spaltungsprozesse innerhalb der traditionellen Dorfgemeinschaften vorgeworfen[46].

Eine indigenenfeindliche Haltung findet man zweifelsohne im Diskurs der neopfingstlichen Kirchen. Diesen Kirchen gehört aber in erster Linie die nicht indigene Mittel- und Oberschicht des Landes an. Speziell die Doktrin dieser Kirchen – u.a. die territoriale bzw. geistliche Kriegsführung und die Seelenministration – weist starke negative Bezüge zur indigenen Kultur auf[47]. Sie befindet sich damit auch in erklärter Opposition zur Revitalisierungsbewegung, die sich die Wiederbelebung der indigenen Kultur zum Ziel gesetzt hat. Ich stelle deshalb die These auf, dass theologisch-fundamentalistische Diskurse der neopfingstlichen Kirchen in Kombination mit einer indigenenfeindlichen Haltung der Konsolidierung und Legitimierung einer Elite dienen, die sich mit Hilfe eines religiösen Diskurses von der indigenen Mehrheit abgrenzt.

---

[45] Rose und Schultze schreiben beispielsweise: "It is still the older Pentecostal fundamentalist churches (such as the Guatemalan versions of the Assemblies of God, Central American Mission,Church of God, Nazarenes, Baptists and Presbyterians) that remain the backbone of the evangelical church in Guatemala" (Rose; Schultze 1993:419). Auch Cristián Gros (2000) trifft keine Unterscheidung: „El éxito obtenido en Amércia Latina por parte de las sectas protestantes de origen anglosajón que practican un fundamentalismo religioso (pentecostales, evangélicos, adventistas, testigos de Jehová, Iglesia del Verbo, etc.) es un hecho bien conocido“ (Gros, Cristian (2000):127. Florencio Galindo geht in seiner Typologisierung lateinamerikanischer Kirchen dagegen sorgfältiger vor. Vgl. Galindo, Florencio (1994).

[46] Vgl. Möller, Ingelore (1997).

[47] Vgl. Teil II dieses Kapitels.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, befinden sich fast alle neopfingstlichen Kirchen in der Hauptstadt[48], d.h. sie sind ein urbanes Phänomen und ein Phänomen der Massen[49]. Die Gottesdienste finden in großen Auditorien, ehemaligen Theater- oder Kinosälen statt. Mehrere Tausend Menschen pilgern, meist am Sonntag, zu diesen Veranstaltungen. Das Ambiente gleicht wegen der Musik, die moderne lateinamerikanische Rhythmen mit christlichen Texten verbindet (Salsa, Merengue, Cumbia, Rock), mehr dem einer Konzertveranstaltung als dem eines Gottesdienstes. Die Konzeption der Veranstaltungen bringt es mit sich, dass sich die Teilnehmer untereinander kaum kennen, wobei die Anonymität den Unterhaltungs- und Erlebnischarakter, der mit der Veranstaltung selbst verbunden ist, herausstreicht[50].

Die Doktrin neopfingstlicher Kirchen und ihre aktive Unterstützung hinsichtlich gesellschaftlicher und politischer Teilhabe machen neopfingstliche Inhalte gerade für die militärischen, wirtschaftlichen und politischen Eliten attraktiv. Das heißt nicht, dass neopfingstliche Kirchen nicht auch in ländlichen Gegenden und in der armen Bevölkerung existieren. Ihre Struktur hat sich hier aber soweit angepasst, dass man nicht mehr von neopfingstlichen Kirchen im eigentlichen Sinne sprechen kann[51]. Die Ableger der großen urbanen Kirchen besitzen auf dem Land typische Merkmale der Pfingstkirchen. Es sind kleine Gruppen, von 15 bis 30 Personen, die vorrangig aus unteren Schichten stammen. Die Musik ist eher traditionell, am Geschmack der indigenen Bevölkerung orientiert. Hinzu kommt, dass sich aufgrund der häufig anzutreffenden Kirchenschismen inzwischen viele ländliche Gemeinden von großen Denominationen losgelöst haben und unabhängige Gemeinden entstanden sind.

Aufgrund des ruralen Erscheinungsbildes könnte man annehmen, dass die indigene Bevölkerung zur Hauptklientel der Pfingstkirchen gehört. Das ist aber nicht der Fall. Der pfingstliche Protestantismus verteilt sich vielmehr gleichzeitig auf die indigene und nicht indigene Bevölkerung[52]. Die einzelnen Gemeinden haben jedoch keine gemischte Mitgliederstruktur, sie setzen sich entweder aus einhundert Prozent indigenen oder nicht indigenen Mitgliedern zusammen. Die nächsten Abschnitte stellen die guatemaltekische Pfingstbewegung, ihre historischen Wurzeln, ihre Doktrin und ihre Struktur vor.

---

[48] Vgl. Similox, Vitalino (CIEDEG, presbyterianischer Pastor, Maya-Kaqchiquel). 14. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 250-254.

[49] In der Hauptstadt werden zur Zeit sieben Kirchen mit Plätzen für zwei bis fünfzehntausend Personen gebaut. Es handelt sich um die Kirchen: *El Verbo, Iglesia de Cristo Rey de Reyes, Iglesia de Jesucristo la Familia de Dios, Fraternidad Cristiana de Guatemala, Misión Cristiana Evangélica Lluvias de Gracia, El Shaddai, Casa de Dios, Príncipe de Paz* (vgl. Gálvez Alvarado, Rigoberto Manuel (1999):67).

[50] Indigene Teilnehmer gab es in den von mir besuchten Kirchen kaum (*Fraternidad Cristiana* Zone 7, Familia de Cristo Zone 7, *Iglesia de Cristo Eben-Ezer* Zone 5, *Iglesia Cristiana Familiar Casa de Dios*). In Gottesdiensten, mit etwa 2000 bis 5000 Personen, sah ich zwei bis fünf Frauen in indigener Tracht. Nach Gesprächen mit einigen von ihnen stellte sich heraus, dass es sich um Hausangestellte von Ladinos handelte, die wegen des Unterhaltungscharakters hergekommen waren (Musik, Atmosphäre). Es ist möglich, dass in einigen Kirchen der Anteil Indigener höher war, dies aber nicht sichtbar war aufgrund der Kleidung. Interviews mit Pastoren und Experten der neopfingstlichen Szene bestätigten jedoch den hohen Anteil an Ladinos in diesen Kirchen.

[51] Eigene Beobachtungen, sowie Gooren (1999) und Canton Delgado (1998). Gooren schreibt allerdings nicht über eine ländliche Gemeinde, sondern stellt fest, dass auch in der Hauptstadt in marginalisierten Stadtbezirken (hier: La Florida) neopfingstliche Kirchen existieren. Seine Studie bezieht sich auf *Lluvias de Gracia* (dtsch. Regen der Gnade).

[52] Vgl. Gooren, Henri (2001):175. Er zitiert Evans (1990), Scotchmer (1991), Rohde (1995a).

3.1 Historische Wurzeln der Pfingstbewegung

Die Pfingstbewegung entstand aus der Erweckungsbewegung. Sie versammelt in ihren Reihen die weltweit größte Zahl protestantischer Christen[53]. Ihren Namen verdanken die Pfingstler dem 2. Kapitel in der Apostelgeschichte, in der die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel und das Wirken des Heiligen Geistes (Reden in Zungen oder Glossolalie) beschrieben wird. Die *Assemblies of God*[54], sowie die *Church of God,* heute die größten guatemaltekischen Pfingstkirchen, schickten im Jahr 1934 und 1935 die ersten Missionare nach Guatemala. Nach Virginia Garrard Burnetts historischer Studie war es Charles Furman und Thomas Pullin. Zunächst arbeitete Furman für die *Primitive Methodist Church*, als er 1932 pfingstlerische Praktiken, besonders das Zungenreden in diese Kirche einführte. Als es zu Problemen mit der kirchlichen Führung aufgrund der pfingstlerischen Praktiken kam, entschieden sich die von ihm gegründeten 14 Kongregationen in El Quiché und Totonicapan die Kirche zu verlassen. Die Tatsache, dass alle Mitglieder indigen waren, war für diese Zeit eine Besonderheit, da die protestantischen Missionen bislang noch hauptsächlich Ladinomitglieder zählten. Später schloss Furman seine Kongregationen der nordamerikanischen *Church of God* (heute: *Iglesia de Dios del Evangelio Completo*) an. Diese Sonderrolle der *Church of God* ist es wohl, die von Beginn an für die enorme Popularität dieser Kirche innerhalb der stark von indigener Bevölkerung bewohnten Gebiete des Altiplanos gesorgt hat.

> "Unlike the other missionary denominations in the country, which gave Indians at best peripheral and patronizing roles in church leadership (such as the CAM´s "barefoot helpers"), the Church of God from the beginning permitted and even encouraged an indigenous pastorate, which no doubt accounted for its immediate popularity in the heavily populated zones of the altiplano“[55].

3.2 Die guatemaltekische Pfingstbewegung: fundamentalistische Sekten?

Eine Reihe von Publikationen ordnete die Pfingst- und neopfingstliche Bewegung dem protestantischen Fundamentalismus zu. Dies mag überraschen, denn in der heutigen Zeit wird der Begriff meistens auf den Islam angewendet. Historisch gesehen bezeichnete der Fundamentalismus aber eine Entwicklung in den protestantischen Kirchen der USA. Er benannte daher zunächst ein „westliches Phänomen“ und erst zu einem späteren Zeitpunkt Phänomene in anderen Religionen. Besonders nach dem 11. September 2001 wurde der Begriff mit „anti-westlichen“, religiösen bzw. terroristischen Bewegungen und Gruppen in Verbindung gebracht, so dass der eigentliche Ursprung im protestantischen Christentum immer stärker aus dem Blickfeld geriet.

Ich halte die Zuordnung der Pfingstbewegung zum Fundamentalismus für nicht gerechtfertigt. Schäfer und Riesebrodt[56], ordnen die Pfingstkirchen einem Fundamentalismus der Weltflucht bzw. Weltablehnung zu, Kategorien die auf Max Weber zurückgehen. Sie begründen dies mit prämillenaristischen Inhalten. Der Prämillenarismus ist ein theologisches Konzept, das auf dem Dispensationalismus aufbaut. Bevor Christus auf die Erde wiederkehrt, versinkt die Welt in immer tieferes Chaos. Die Naherwartung der Apokalypse entspricht dem

---

[53] Burgess, Stanley M.; Van der Maas, Eduard M. (2002):553.

[54] Die *Asamblea de Dios*, oder wie sie auf englisch genannt wird, *Assembly of God*, begann ihre Arbeit im Osten des Landes, einem Landesteil, in dem es kaum indigene Bevölkerung gibt. Die *Asamblea de Dios* zählt, ähnlich wie die *Church of God* bzw. *Iglesia de Dios*, zu den klassischen Pfingstkirchen. Vgl. Interview Rigoberto Manuel Gálvez (neopfingstliches Seminar). 8. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 409-410. Dennis Smith (CEDEPCA). 23. April 2001. Guatemala-Stadt.

[55] Garrard-Burnett, Virginia (1998):38.

[56] Schäfer, Heinrich (1998):30; Riesebrodt, Martin (1990):20f.

Dispensationalismus insofern, als dass dieser die Geschichte in unterschiedliche, aus der Bibel abgeleitete Etappen einteilt, der zufolge wir uns in der letzten Epoche vor der unmittelbaren Wiederkunft Christi befinden[57]. Nach der Wiederkunft Christi wird ein 1000jähriges Friedensreich erwartet. Überträgt man die theologische Doktrin auf die soziale Realität, so wird verständlich, warum in Krisenzeiten prämillenaristische Interpretationen eine wachsende Popularität erfahren. Der Begriff Fundamentalismus erscheint mir in diesem Zusammenhang für die Pfingstbewegung nicht angebracht, weil das empirische Material ergab, dass prämillenaristische Inhalte in den Predigten der Pfingstkirchen nicht auftauchten. Die Heterogenität der Pfingstbewegung ist ein weiteres Element, das die Bezeichnung „fundamentalistisch" für die gesamte religiöse Bewegung nicht rechtfertigt.

Man hat den Aspekt der Weltflucht häufig auch mit einer politischen Abstinenz in Verbindung gebracht. Tatsächlich hielten sich Pfingstler während der Zeit des Bürgerkriegs vom politischen Leben fern. Das ist aber ein Ergebnis der politischen Verfolgung und dokumentiert eine Ablehnung des korrupten, politischen Systems. Auch ist in den letzten Jahren ein verstärktes Engagement indigener Pfingstler in der Politik beobachtbar. So findet man auf lokaler Ebene vermehrt Kandidaten für politische Ämter, die Pfingstler sind. Paul Jeffrey zitiert in seiner Arbeit über die Rolle der Kirchen im guatemaltekischen Friedensprozess mehrere Fälle, in denen indigene Mitglieder der *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* Bürgermeisterämter in indigenen Hochlandgemeinden übernahmen[58]. Jeffrey betont allerdings, dass das politische Handeln der Pfingstler auf die lokale Dorfgemeinschaft beschränkt bleibt. Das empirische Material dieser Studie hat ergeben, dass indigene Pfingstler in Infrastrukturprojekten (Wasser, Straßenbau u.v.m.) mitarbeiteten, diese teilweise auch selbst initiierten. Die lokale Gebundenheit bestätigt noch einmal die bereits genannte These, dass Pfingstler sich in erster Linie im lokalen Kontext und nicht auf nationaler Ebene engagieren.

Ein weiterer Aspekt, der die nicht adäquate Verwendung des Begriffs „fundamentalistisch" kennzeichnet, bezieht sich auf die starke Betonung spiritueller Erfahrung vor intellektueller, theologischer Reflexion. Die Ergebnisse dieser Feldstudie zeigen, dass es in Guatemala in erster Linie die religiös-pneumatischen Erfahrungen sind, die im Mittelpunkt stehen, und weniger ein biblischer Literalismus und die Lehre von der Endzeit. Walter Hollenweger, anerkannte Autorität und Kenner der Pfingstbewegung, lehnt eine Zuordnung zum Fundamentalismus gerade wegen der Betonung der religiösen Erfahrung ab. Für ihn besteht die Bewegung vielmehr aus anti-fundamentalistischen Grundzügen, da dem Geist der Erleuchtung eine größere Autorität als den Quellen der Schrift zukommt[59].

Auch Dennis Smith, betont die spirituellen Erfahrungen und die fehlende, theologische Ausbildung der Führer guatemaltekischer Pfingstkirchen. Die geringe theologische oder nicht vorhandene Ausbildung habe, so Smith, dazu geführt, dass sich unter den guatemaltekischen Pfingstlern gegenüber anderen kirchlichen Strömungen wie den historischen Protestanten ein (theologischer) Minderwertigkeitskomplex entwickelt habe[60]. Ein biblischer Literalismus kann kein Merkmal der Mitglieder sein, weil ein Großteil nicht Lesen und Schreiben kann.

Die weltweite Mitgliederstruktur und die historischen Rahmenbedingungen stimmen ebenfalls nicht mit fundamentalistischen Merkmalen überein. Die Pfingstkirchen entstanden in den

[57] Vgl. Schäfer, Heinrich (1998):30.
[58] Jeffrey, Paul (1998):75.
[59] EMW (1995):14.
[60] Vgl. Interview Dennis Smith (CEDEPCA, presbyterianischer Missionar). 23. April 2001. Guatemala-Stadt.

unteren Schichten der schwarzen und spanischsprachigen Bevölkerung in den USA[61]. Der protestantische Fundamentalismus hingegen war eine städtische Elitebewegung in den Anfängen des 19. Jahrhunderts, die theologische Experten in ihren Reihen versammelte[62]. Guatemaltekische Pfingstkirchen sind aber, wie bereits erwähnt, vorrangig Kirchen, die sich aus den unteren Schichten der Landbevölkerung rekrutieren. Der Begriff „fundamentalistisch" sollte zudem, aus meiner Sicht, nicht zu sehr ausgedehnt werden, da er ansonsten keine präzise Beschreibung für die religiösen Bewegungen, die er eigentlich beschreiben soll, ermöglicht[63].

Typische Kochstelle, hier in einem Haus von Pfingstlern in der Nähe von Comitancillo

Ein letzter Aspekt, der Unterschiede zwischen protestantisch-fundamentalistischen Bewegungen und den Pfingstkirchen aufzeigt, bezieht sich auf das Geschlecht. Martin Riesebrodt definierte in seiner Fallstudie den Fundamentalismus als „ .. städtische Bewegung .. ; die sich primär gegen die Auflösung personalistisch-patriarchalischer Ordnungsvorstellungen und Sozialbeziehungen sowie deren Ersetzung durch versachtlichte Prinzipien" richtet[64]. Er wendet hier den Begriff Max Webers an, das Patriarchat als Versuch einer unbeschränkten Herrschaft des Mannes in der Familie, der Verwandtschaftsgruppe und

[61] Burguess und van der Maas heben in der Einleitung des Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements hervor, dass in der ersten klassischen Pfingstkirche der USA in Los Angeles ethnische Barrieren zwischen Schwarzen, Weißen und *Hispanics* niedergerissen wurden, d.h. Angehörige unterschiedlicher Ethnien zum ersten Mal gemeinsam Gottesdienste besuchten. Nach kurzer Zeit tauchten die ethnischen Barrieren, die sich in der Zusammensetzung jeweils nach Ethnien getrennter Kirchen widerspiegelten, wieder auf (vgl. Burgess, Stanley M.; Van der Maas, Eduard M. (2002): xviii).

[62] Vgl. hierzu den ausführlicheren Abschnitt über neopfingstliche Kirchen und Fundamentalismus

[63] Ich halte eine solche Aufweichung des Begriffs auch für gefährlich, da ein wirklicher Dialog über Religion und religiöse Inhalte aufgrund der getroffenen Zuschreibungen häufig verhindert wird. Problematisch ist, dass Grenzziehungen sowohl von den selbst ernannten Advokaten säkularisierter Gesellschaften vorgenommen werden (dazu zählen aus meiner Sicht auch Befreiungstheologen, Angehörige der historischen Kirchen in Europa wie Lutheraner), als auch von religiösen Gruppen selbst. Teil dieses Problems ist ein religiöses Selbstverständnis, dass in einigen „westlichen" Kirchen soweit rationalisiert wurde, dass man den Eindruck gewinnt, dass Spiritualität *per se* mit Fundamentalismus gleichgesetzt wird.

[64] Riesebrodt, Martin (1990):11.

der Gesellschaft begriff. In den letzten Jahren sind allerdings verstärkt Frauen als Pastorinnen in den Pfingstgemeinden tätig, was meines Erachtens dieser Beschreibung widerspricht. Besonders das Pastorenamt ist mit viel Prestige und Autorität ausgestattet. Das soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass Männer im Pastorenamt dominieren und es keine geschlechtliche Gleichstellung gibt. Nichtsdestotrotz ist das Ziel der Pfingstbewegung nicht die Errichtung einer patriarchalen Gesellschaft, wenngleich viele Pfingstler durchaus ein konservatives, patriarchalisches Rollenverständnis besitzen.

3.3 Historische Wurzeln der neopfingstlichen Kirchen

Historisch gesehen stammen die neopfingstlichen Kirchen von den US-amerikanischen, evangelikalen Kirchen - teilweise den Pfingstkirchen - ab, die in der Tradition des Dispensationalismus stehen. In anderen Fällen haben sie sich von den Lutheranern und den Baptisten abgespalten[65]. In der Literatur wird das Gründungsdatum der *International Full Gospel Business-Man´s Felloship* 1953 häufig als Beginn der neopfingstlichen Bewegung angegeben. In einem Atemzug mit der neopfingstlichen Bewegung wird im globalen Kontext oft die charismatische Bewegung genannt. In Guatemala ist diese Zuordnung problematisch, weil sich hier die Bezeichnung charismatisch in der Regel auf die katholische „charismatische Erneuerung“ bezieht.

Neopfingstliche Kirchen sind in Guatemala – im Gegensatz zu den Pfingstkirchen – zu einem Großteil erst seit dem Erdbeben von 1976 aktiv[66]. Sie kamen aus den Vereinigten Staaten und nahmen das Erdbeben zum Anlass, materielle Hilfe mit missionarischen Zwecken zu verbinden. Aufgrund des US-amerikanischen Ursprungs vieler guatemaltekischer Kirchen und Denominationen ist bis heute die Meinung verbreitet, dass diese Kirchen immer noch einem ausländischen, vor allem US-amerikanischen Einfluss und Interesse unterliegen. Fast alle ehemaligen US-amerikanischen Denominationen und/oder Missionsgesellschaften haben sich jedoch von ihrem Ursprungsland getrennt und entwickelten sich zu autonomen, nationalen Kirchen. Sie erhalten keine finanziellen Zuwendungen mehr und es werden keine ausländischen Pastoren mehr entsandt. Darüber hinaus gibt es eine unendliche Zahl von kleinen und großen, kirchlichen Splittergruppen, die aus den ehemaligen großen Kirchen entstanden sind[67].

Das in die Kritik geratene *Summer Institute of Linguistics* (SIL), das eine Missionstätigkeit mit Bibelübersetzungen verband, hat seine Arbeit in Guatemala eingestellt. Einige wenige Übersetzer und Missionare sind im Land geblieben, um begonnene Bibelübersetzungen fertig zu stellen. Veränderungen in der religiösen Ordnung werden aber am stärksten deutlich, wenn man bedenkt, dass sich Guatemala vom Missionsziel zum Entsender von Missionaren entwickelte.

3.4 Die neopfingstliche Bewegung und der protestantische Fundamentalismus

Neopfingstliche Kirchen zeigen, im Gegensatz zu den Pfingstkirchen, eindeutig die Charakteristika des US-amerikanischen protestantischen Fundamentalismus, der, wie bereits

[65] Bühne, Wolfgang (1996):11.

[66] Eine Ausnahme bildet Gospel Outreach. Bekannt wurde *Gospel Outreach*, weil ihr der spätere evangelikale Präsident und General Efraín Ríos Montt angehörte (vgl. Stoll, David (1984):184). Aus dem Missionsunternehmen *Gospel Outreach* entstand die guatemaltekische Kirche *El Verbo* (vgl. Stoll, David (1991):156).

[67] Zu den großen, aus den ehemals US-amerikanischen Kirchen und Denominationen entstandenen nationalen Kirchen gehören *El Shaddai*, *Lluvias de Gracia* und die *Iglesia El Calvario* (vgl. Gooren, Henri (1998):238).

erwähnt, eine theologische Strömung des beginnenden 20. Jahrhunderts war und eine theologische und städtische Elitebewegung repräsentierte[68].

Die bekanntesten Merkmale fundamentalistischer Bewegungen, über die in der Forschung Konsens bestehen, sollen an dieser Stelle kurz genannt werden, um zu überprüfen, ob neopfingstliche Kirchen tatsächlich diesen Merkmalen entsprechen. Der Begriff Fundamentalismus stammt aus einer Serie von Broschüren, in denen 64 führende konservative Theologen unterschiedlicher Herkunft (Großbritannien, USA, Kanada), zwischen 1910 und 1915 ihre Glaubensprinzipien erläuterten. Die Serie hieß: *The Fundamentals: A Testimony of Truth*. Zu den ursprünglichen Glaubensgrundsätzen zählten die Irrtumsfreiheit der Bibel, die Jungfrauengeburt, die leibliche Wiederauferstehung, das stellvertretende Sühneopfer und die physische Wiederkehr Christi[69]. Interessant erscheint aus einer aktuellen und soziologischen Perspektive, welcher sozialgeschichtliche Hintergrund in den Publikationen zum Ausdruck kommt und welche Gruppen es waren, die sich als Vertreter der genannten Prinzipien verstanden. In den Texten kam ein Konsens zwischen traditionalistischen Protestanten, allen voran den Baptisten und Presbyterianern in den USA, zum Ausdruck. Sie wollten eine christlich-biblische Identität gegenüber den von ihnen befürchteten Gefahren der Immigration, des ersten Weltkriegs, einer Revolution und des Kommunismus verteidigen. Die Eigenschaften der Bewegung wurden später als „Gegenreaktion gegen die Moderne“ bezeichnet[70].

Die guatemaltekischen neopfingstlichen Kirchen entsprechen den o.g. Merkmalen der protestantisch-fundamentalistischen Bewegung in den USA. Es handelt sich ebenfalls um eine städtische Elitebewegung, die in ihren Reihen vorrangig gut ausgebildete, theologisch geschulte Intellektuelle und Mitglieder der Mittel- und Oberschicht versammelt. Das folgende Zitat deutet weitere Parallelen zum US-amerikanischen Fundamentalismus an, insbesondere die von den Akteuren wahrgenommene „Bedrohung“.

> "Radikal entgegengesetzt [zu den Pfingstlern, Anm. A.A.], zeigte sich die Strategie der Neopfingstler in den 80er Jahren, insbesondere in Guatemala. Die Akteure gehörten fast vollständig zu modernisierenden Fraktionen der oberen Mittel- und Oberschicht: Von der Industriebourgeoisie, über das Management und technokratische "neue" Militärs bis hin zum Kleinbürgertum. Diese Akteure fassten die Krise Anfang der achtziger Jahre als einen Angriff auf ihre gesellschaftliche Laufbahn auf. [...] Die neopfingstlichen Gruppen interpretierten diese Lage als die Folge eines Angriffs von Dämonen auf das Land Guatemala und jeden Einzelnen. Dem gegenüber gäbe der Geist Gottes den neopfingstlichen Gläubigen die Kraft, die Dämonen auszutreiben. Exorzismus wurde – im Rahmen einer Theorie der "geistlichen Kriegführung" – als eine praktisch universal verwendbare strategische Kategorie etabliert. Eingeübt und plausibilisiert über individuelle Exorzismen an Bewegungsmitgliedern wurde das Modell auf so gut wie jedes gesellschaftliche Handlungsfeld angewandt: Ebenso wie der Dämon des Alkohols sollte auch der Dämon der Gewerkschaften, der oligarchischen Korruption, der linken und rechten Gewalt usw. ausgetrieben werden. Diese praktische Logik der Eliminierung des Feindes spielte in der Plausibilisierung der radikalen Aufstandsbekämpfung unter Ríos Montt eine wichtige Rolle"[71].

Das neopfingstliche Weltbild

Neopfingstliche Kirchen vertreten ein Weltbild, das eine politische Partizipation und die „Durchsetzung eines religiös nationalistischen Gesellschaftsmodells vermittels der Herrschaft (dominion) rechtsgerichteter Christen in Staat und Gesellschaft“ fordert[72]. Guatemaltekische

---

[68] Vgl. Riesebrodt, Martin (1990):11.
[69] Vgl. Riesebrodt, Martin (1990):12; Galindo, Florencio (1994):162.
[70] Meyer, Thomas (1995).
[71] Schäfer, Heinrich (2002):10f (zitiert aus dem Manuskript).
[72] Schäfer, Heinrich (1992):81.

Neopfingstler, die in der Politik tätig sind, begründen ihr Engagement deshalb häufig mit einem Verweis auf biblische Fundamente, um die bestehende Gesellschaftsordnung nach ihrer biblischen Interpretation zu verändern[73]. Die eigene Interpretation der Bibel wird dabei absolut gesetzt, womit die Mischung zwischen fundamentalistischen, universalistischen und nationalistischen Elementen zum Ausdruck kommt. Dieser Aspekt bildet, neben schichtspezifischen Merkmalen, einen der wesentlichen Unterschiede zu den Pfingstkirchen, die sich offiziell, mit Ausnahme einzelner Akteure, von der nationalen Politik fernhalten.

In Guatemala entwickelten religiöse Aspekte im politischen Feld eine besondere Brisanz und Dynamik, als 1982 der General Efraín Ríos Montt, Mitglied der neopfingstlichen Kirche *El Verbo*, mit Hilfe des Militärs die Regierung übernahm. Während seiner Regierungszeit setzte er sein christliches Bekenntnis offen ein. Die sonntäglichen Fernsehansprachen dokumentieren, inwieweit er seinen christlichen Glauben nutzte, um die Bürger von seiner Ehrlichkeit und seinem Kampf gegen die Korruption zu überzeugen[74]. Aufmerksamkeit in den Medien erhielt Ríos Montt vor allem in späteren Jahren, weil in seine Amtsperiode die schlimmsten Menschenrechtsverletzungen, die während der Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen verübt wurden, fallen. Inzwischen wurde von der Stiftung Rigoberta Menchú eine Klage vor dem spanischen Gerichtshof wegen seiner Beteiligung an Menschenrechtsverletzungen eingereicht.

Die bekanntesten neopfingstlichen Kirchen sind *El Verbo* sowie *El Shaddai*, weil Angehörige dieser Kirchen eine entscheidende politische Rolle spielten. Zu den Kirchen mit den größten Mitgliederzahlen zählen allerdings nach Informationen des protestantischen Forschungsinstitutes SEPAL *Ministerio El Calvario*, *Monte Sinai* und *Rios de Agua Viva*. Erst ganz am Ende der Auflistung erscheinen *El Verbo* und *El Shaddai*[75]. *El Shaddai* gehörte der Politiker und Expräsident Jorge Serrano Elías. Serrano Elías hatte die Präsidentschaft von 1991 bis 1993 inne und befindet sich seit seinem missglückten Putsch im Mai 1993 in Panamá im Exil. Er ist angeklagt, die verfassungsrechtliche Ordnung gestört und sich unrechtmäßig an Staatsgeldern bereichert zu haben[76]. Francisco Bianchi, Staatssekretär unter Ríos Montt sowie Leiter von *El Verbo*, nahm als Präsidentschaftskandidat für die neu gegründete Partei *ARDE (Acción Reconciliadora Democrática*) an den Wahlen 1999 teil[77]. Die genannten Ereignisse haben dazu beigetragen, dass eine Vielzahl von Veröffentlichungen, viele davon journalistischer Prägung[78], das Thema Evangelikale, Neue Rechte in den USA, Aufstandsbekämpfung und Politik aufgriffen[79].

---

[73] Vgl. Tulio Cajas, Marco (1985): La tarea política de los evangélicos. Ediciones MAS. Guatemala. Der Autor ist Mitglied der Partei des nationalen Fortschritts, die von 1996 bis 1999 die guatemaltekische Regierung stellte. Über die Rolle neopfingstlicher Kirchen in der Politik vgl. Althoff, Andrea (2002).

[74] Anfuso, Joseph; Sczepanski, David: Dictador o Servidor. Kopie ohne Angabe des Verlags und der Jahreszahl. Virgina Garrard-Burnett zitiert die englischsprachige Ausgabe: Anfuso, Joseph; Sczepanski, David (1984): He Gives – He Takes Away: The True Story of Guatemala´s Controversial Former President Efraín Ríos Montt. Radiance Press. Eureka. Kalifornien.

[75] SEPAL (2001):7

[76] Vgl. Prensa Libre (guatemaltekische Tageszeitung): 28. Juni 2001. S.10.

[77] Vgl. Gálvez Alvarado, Rigoberto Manuel (1999):65. Gálvez Alvarado schreibt: “Der Diskurs von Bruder Bianchi war darauf ausgerichtet eine Regierung zu errichten, die auf “Prinzipien und Werten” aufbauen sollte. Er argumentierte, dass eine Regierung sich nach biblischen Prinzipien richten solle, das würde die Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme des Landes mit sich bringen. Die Partei ARDE hat aber nicht einmal vier Prozent der obligatorischen Stimmen erhalten, um weiter im politischen Leben Bestand zu haben” (vgl. Gálvez Alvarado, Rigoberto Manuel (1999):66).

[78] Vgl. Stoll, David (1988, 1991), NACLA (1984).

[79] Vgl. Melander, Veronica (1998).

Aufgemalte Wahlkampfpropaganda in der Nähe von Quetzaltenango. Die Parteien nutzen wegen der hohen Analphabetenquote Symbole (hier eine Glocke), um von der Bevölkerung erkannt zu werden.

Wie in den Pfingstkirchen so stehen auch in der neopfingstlichen Doktrin der Heilige Geist und die Geistesgaben im Mittelpunkt. Die neopfingstlichen Kirchen haben jedoch die Geistesgaben um eine Vielzahl anderer Gaben erweitert. Hierzu zählt auch der sogenannte Prosperitätsglauben (engl.: *Prosperity Gospel* oder "*Name it and Claim it* – Theologie"), der finanzielle Zuwendungen oder anderweitigen materiellen Wohlstand als Zeichen des Glaubens interpretiert. In diesem Sinne wird ein wirtschaftlicher Materialismus auf die Begegnung mit Gott angewendet, d.h. jede "wirkliche" Begegnung mit dem Transzendentalen produziert materiellen Wohlstand bzw. finanzielle Vorteile. Treten diese Wirkungen nicht ein, so wird dies als fehlender Glaube betrachtet[80].

Fundamentalismus und die Mayakultur

Allgemeintypische Merkmale fundamentalistischer Bewegungen, wie beispielsweise die Interpretation gesellschaftlicher Krisen als Angriff auf moralische Werte, haben sich in Guatemala lokalen Gegebenheiten angepasst. Während sich z.B. in anderen Ländern der islamische Fundamentalismus in der Regel gegen den „Westen“ richtet, grenzt man sich in Guatemala von der indigenen, autochthonen Kultur ab. Gleichzeitig gilt die Prämisse, die indigenen „Heiden“ zu missionieren. Für die neopfingstliche Bewegung ist der guatemaltekische Volkskatholizismus nur ein weiteres Indiz dafür, dass eine tatsächliche Konversion der indigenen Bevölkerung zum Christentum nie stattgefunden hat. Zu den Missionsbestrebungen muss man anmerken, dass diese sich in erster Linie auf die Ladinobevölkerung in urbanen Zentren beschränken und es nur wenige ländliche Missionsprojekte gibt. Dafür ist der paternalistische Impetus, mit dem diese Projekte betrieben werden, verantwortlich.

[80] Vgl. Alvarado, Dolores (2002).

4. *Exkurs: Historische und evangelikale Kirchen*

Der Protestantismus in Guatemala lässt sich in vier große Strömungen einteilen. Dies sind a) der historische Protestantismus, zu dem u.a. Episkopale, Presbyterianer, Lutheraner, Methodisten und Mennoniten zählen. b) Evangelikale Kirchen; zwei der vermutlich größten sind die *Misión Centroamericana* (CAM) und die *Iglesia del Nazareno* (IdN). c) Pfingstkirchen[81] und d) neopfingstliche Kirchen[82]. Adventisten, Mormonen und die Zeugen Jehovas werden nicht zum Protestantismus gezählt, da sie nicht ausschließlich auf der christlichen Lehre der Bibel aufbauen[83]. Als Charismatiker werden in Guatemala die Angehörigen der katholischen Charismatischen Erneuerung bezeichnet. Sie werden im Kapitel Katholizismus gesondert erwähnt. Um das Bild über den guatemaltekischen Protestantismus zu vervollständigen, werden auf den nächsten Seiten auch der für die indigene Bevölkerung eher unbedeutende historische Protestantismus dargestellt und die in der indigenen Bevölkerung stark vertretenen, evangelikalen Kirchen *CAM (Central American Mission*) und die *Iglesia del Nazareno*.

4.1 Der historische Protestantismus

Die ersten protestantischen Kirchen, die sich in Guatemala ansiedelten, gehören zum historischen Protestantismus. In Guatemala zählen zu den traditionellen protestantischen Kirchen Lutheraner, Episkopale und Presbyterianer, aber auch Methodisten und Mennoniten. Die ersten protestantischen Kirchen kamen im Zuge der liberalen Reformen der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts nach Guatemala. Der damalige liberale Präsident Justo Rufino Barrios lud die Kirchen im Jahr 1881 ein, um mit ihrer Hilfe ein Gegengewicht zur katholischen Kirche und zu konservativen Kräften innerhalb der Gesellschaft zu schaffen. Die katholische Kirche verfügte, obwohl sie durch die Einführung der Religionsfreiheit und der Zivilehe, der Enteignung von Kirchenbesitz und teilweise auch durch die Ausweisung bestimmter Orden ihre ehemalige Vormachtstellung stark eingebüßt hatte, noch über einen großen politischen Einfluss, der den Interessen der liberalen Machthaber entgegenstand. Die Basis für eine zunehmende religiöse Pluralisierung wurde somit schon im vorletzten Jahrhundert gelegt.

Die presbyterianische Mission begann 1882 in Guatemala zu arbeiten. Bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts blieb ihr Geltungsbereich auf die Ladino-Elite beschränkt, d.h. zunächst war sie in der guatemaltekischen Oberschicht tätig und erweiterte später ihre Mission auf die ladinische Mittelschicht und schließlich auch auf untere Schichten. Dies erklärt den geringen Erfolg und das geringe Vorkommen der historisch-protestantischen Missionsgesellschaften innerhalb der indigenen Bevölkerung. Diejenigen Missionare, die versuchten, innerhalb der indigenen Bevölkerung zu arbeiten, wurden mit erheblichen Widerständen innerhalb ihrer eigenen Missionsunternehmungen konfrontiert. Hinzu kommt, dass im ländlichen Guatemala die protestantischen Kirchen bis in die 50er Jahre hinein ein Fremdkörper waren, die Prestige und Anerkennung erst noch erlangen mussten. Virginia Garrard-Burnett erläutert in diesem Zusammenhang den geringen Erfolg der Missionskirchen:

> „In the missionary context, conversion required not merely the rejection of Catholicism, but also the renunciation of a cultural identity that in effect sentenced new converts to a life permanently severed from

[81] Die größten, guatemaltekischen Pfingstkirchen sind vermutlich die – auch weltweit operierende – *Asamblea de Diós* sowie die *Iglesia de Dios del Evangelio Completo*. Bizeul bezeichnet die *Assemblies of God* als die größte und einflussreichste Pfingstkirche der Welt (vgl. Bizeul, Yves (1995):149).
[82] Vgl. auch Gooren, Henri (1998):236f.
[83] Eine allgemeine Typologie für die einzelnen Strömungen zu entwickeln, ist problematisch. Dies in erster Linie, weil die einzelnen Kirchen, auch wenn sie in eine Kirchenhierarchie eingebunden sind, aufgrund ihres hohen Autonomiestatus häufig von allgemeinen, festen Kriterien abweichen.

> the coherent and internally logical corpus of custom, kin, and economy that had once defined their world“[84].

Heinrich Schäfer, der in seiner Studie den Protestantismus in Guatemala untersuchte, schätzt die protestantische Bevölkerung im Jahr 1936 auf lediglich ein Prozent[85]. Zwar gab es im Verlauf des letzten Jahrhunderts durchaus erfolgreiche Missionierungsbestrebungen innerhalb der indigenen Bevölkerung, diese beschränkten sich jedoch auf kleine Gebiete und hatten mit Blick auf die gesamte Mayabevölkerung geringe Auswirkungen.

4.1.1 Doktrin und Strukturen historischer Kirchen

Historische Kirchen machen nur einen kleinen Teil des guatemaltekischen Protestantismus aus. Heinrich Schäfer spricht bereits vom "Aussterben" der historischen Kirchen in Guatemala[86]. Die meisten der historischen Kirchen sind in der Hauptstadt und in Quetzaltenango zu finden. Die presbyterianische Kirche ist darüber hinaus an der Costa Sur sowie in El Progreso und die *Primitive Methodists* in El Quiché und Totonicapan tätig. Methodisten missionieren seit langem im Quiché und in Totonicapan. Außerdem besitzen die Methodisten mit der Entwicklungshilfeorganisation FUMEDI in Quetzaltenango (*Fundación Metodista de Desarrollo Integral*) einen fortschrittlichen, auf Sozialarbeit ausgerichteten Flügel, der Projekte innerhalb der indigenen Bevölkerung durchführt[87].

Die *Iglesia Episcopal de Guatemala*, ebenfalls eine historische Kirche, begann ihre Mission Anfang des letzten Jahrhunderts im Nordosten des Landes, in Izabal. Die Geschichte dieser Kirche ist eng mit den Interessen der ehemaligen englischen und nordamerikanischen Handelsvertretungen verknüpft. Wegen der Bevölkerungsstruktur in diesen Gebieten, in denen vornehmlich Nachkommen afrikanischer Sklaven leben, bezeichnete man die Kirche in ihren Anfängen als *Iglesia de los Negritos* (Kirche der Negerlein)[88]. Erst 1967 gelang es ihr, eine nationale Diözese aufzubauen und die Mission in anderen, vorrangig von Indigenen bewohnten Provinzen wie Quetzaltenango, Totonicapán, Quiché und Chimaltenango auszuweiten. Die Kirche zählt heute nach Einschätzung von Angél Román, einem Mitglied und Mitarbeiter, 50 Kongregationen mit nicht einmal 5000 Mitgliedern.

Die historischen Kirchen Guatemalas lassen sich bezüglich ihrer Organisationsform und theologischen Richtung in einigen Aspekten mit den klassischen Kriterien der Religionssoziologen Weber und Troeltsch beschreiben. Ihre Struktur ist bürokratisch, der Leitung liegt ein hierokratisches Amtsschema zugrunde, d.h. sie wird festgelegt. Das Personal wird mit Blick auf das jeweilige Amt und nicht aufgrund des persönlichen Charisma der Amtsträger ausgewählt[89]. Zum Amtsschema gehört, dass die Pastoren ein Gehalt beziehen. Dies brachte den historischen Kirchen aber auch den evangelikalen Kirchen (CAM) die Kritik der Pfingstkirchen ein. Sie bemängeln, dass nicht der Glaube im Mittelpunkt der pastoralen Praxis und Initiative stünde, sondern das Gehalt.

---

[84] Garrard-Burnett (1998):xii.
[85] Vgl. Schäfer, Heinrich (1988):31.
[86] Vgl. Schäfer, Heinrich, E-Mail Korrespondenz 5. August 2002.
[87] Vgl. E-Mail Korrespondenz mit Heinrich Schäfer (31. Juli 2002). Interview Carlos García (FUMEDI, *Iglesia del Aposento Alto*), 4. Mai 2001, Quetzaltenango.
[88] Korrespondenz Angel Román, 23. September 2002.
[89] Weber, Max (1956):682.

Die Mitgliedschaft wird in historischen Kirchen, ähnlich wie in Europa, quasi automatisch durch die Kindstaufe und Familienzugehörigkeit erworben und weitergegeben[90]. Nichtsdestotrotz sind auch unter den historischen protestantischen Kirchen lokale Besonderheiten hervorzuheben. Generell kann man feststellen, dass innerhalb der historischen Kirchen eine starke Annäherung an evangelikale und Pfingstkirchen stattgefunden hat[91]. So ist die Kindstaufe zwar in der Doktrin festgelegt, häufig werden aber auch Erwachsenentaufen durchgeführt. Die Kindstaufe ist in Guatemala, ähnlich wie das Gehalt, ein kontroverser Diskussionspunkt, da sie von den überwiegend existierenden Pfingstkirchen vehement abgelehnt wird. Sie kritisieren, dass ein bewusstes „Zeugnis“, d.h. eine bewusste Hinwendung zum Glauben in den historischen Kirchen nicht stattfindet.

Die Liturgie der guatemaltekischen historischen Kirchen ist im Vergleich zu den Pfingstkirchen, neopfingstlichen und evangelikalen Kirchen weniger emotional und enthusiastisch. Pietistische oder getragene Gottesdienstformen sieht man allerdings selten. Ähnlichkeit zur Liturgie europäischer historischer Kirchen ist daher kaum vorhanden. Dies ist vor allem der Tatsache geschuldet, dass die historischen Kirchen nicht aus Europa sondern aus den USA kommend in Guatemala zu missionieren begannen. So wirkt der Stil guatemaltekisch-episkopaler Gottesdienste auf europäische Episkopale vielfach befremdlich[92]. In einigen Kirchen wird beispielsweise applaudiert und es werden Lautsprecher installiert[93].

Insgesamt gesehen kann man – wie bereits beschrieben – vereinzelte Kategorien und Merkmale, wie sie von Weber und Troeltsch für die historischen Kirchen entwickelt wurden, anwenden. Dies gilt in erster Linie für das Gehalt, die Kindstaufe sowie den festgelegten Aufbau der Kirchen. Die Doktrin und Liturgie ist aber stark evangelikal geprägt, d.h. die religiöse Praxis unterscheidet sich sehr von den historischen Kirchen auf anderen Kontinenten. Dennis Smith bezeichnet die historischen Kirchen deshalb auch als evangelikale Kirchen. Für ihn sind die guatemaltekischen Methodisten, Lutheraner, Episkopale, Mennoniten und Presbyterianer auf keinen Fall mit dem "*Mainline*-Protestantismus" der Europäer vergleichbar. Die historischen Entwicklungen zeigen außerdem, dass bereits mit Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert in den historischen Kirchen – allen voran in der presbyterianischen Kirche in den USA – fundamentalistisch-konservative Ideen unterstützt wurden. In Guatemala standen lange vor der Etablierung der *World Christian Fundamentals Association* im Jahr 1919 einige Missionare und Pastoren den Pfingstkirchen näher als vielfach angenommen.

> "It is important to note that .. many Presbyterians, including some missionaries who came to Guatemala, were attracted to conservative theologies and even to the fiery eschatological doctrines of premillenarianism"[94].

---

[90] Vgl. Knoblauch, Hubert; Krech, Volkhard; Wohlrab-Sahr, Monika (1999):145-150; Schäfer, Heinrich (1988): 16-23.

[91] Korrespondenz Angel Román, 23 September 2002. Román schreibt, dass die historischen Kirchen zwar dem Namen nach in der Tradition der Espiskopalen, Lutheraner, Presbyterianer u.a. stehen, in der Praxis aber Pfingstler sind und den Traditionen der historischen Kichen nicht folgen.

[92] Gespräch mit Helene MacLeod von CEDEPCA.

[93] Die Installation von Lautsprechern ist in Guatemala unter Pfingstlern und katholischen Charismatikern eine gängige Praxis.

[94] Garrard-Burnett, Virginia (1998):28.

4.1.2 Indigene Gremien, politisches und religiöses Selbstverständnis historischer Kirchen und Sozialarbeit

Bis auf die presbyterianische Kirche besitzen die historischen Kirchen keine indigenen Gremien. Überhaupt sind Indigene in Führungs- und Leitungspositionen schwer zu finden. In der presbyterianischen Kirche ergriffen einige *Indígenas* Mitte der 80er Jahre die Initiative und gründeten sogenannte Mayapresbyterien. Ihr erklärtes Ziel war, die eigene Identität und traditionelle Glaubenspraktiken der Mayas stärker in die presbyterianische Kirche zu integrieren. Dieser Versuch war, gegen Widerstände der offiziellen Kirchenhierarchie, erfolgreich[95]. Projekte, die ethnisch-kulturelle Themen aufgreifen, und einige indigene Führer, die historischen Kirchen angehören und sehr stark in der Öffentlichkeit präsent sind (z.B. Vitalino Similox von CIEDEG und Antonio Otzoy, beides presbyterianische Pastoren), haben aber dazu geführt, dass den historischen Kirchen allgemein eine stärkere Akzeptanz hinsichtlich der Mayakultur zugeschrieben wird.

Ein weiterer Unterschied zwischen historischen Kirchen und anderen protestantischen Kirchen betrifft die sich aus der religiösen Doktrin ergebende Einstellung zu politischer und sozialer Arbeit. Historische Kirchen engagierten sich verstärkt während der Friedensverhandlungen und so wurde vielfach angenommen, dass sie eher als evangelikale oder Pfingstkirchen soziale Projekte fördern. Man erklärte dies mit der geringen Bedeutung von prämillenaristischen Elementen im Diskurs der historischen Kirchen.

> „Soziologisch gesehen hat dies vor allem damit zu tun, dass zumindest ein Teil der armen presbyterianischen Gemeinden, bei aller Armut, doch oft wirtschaftlich etwas besser gestellt ist als der Durchschnitt der dörflichen oder Slum-Gemeinde und damit eine höhere gesellschaftliche Geltung genießen. Eine Person mit einer gewissen sozialen Anerkennung und etwas Kapital neigt eher dazu, die Naherwartung der Wiederkunft Christi in den Hintergrund zu stellen und die Welt als Gegenstand der eigenen Gestaltung zu begreifen“[96].

Ist es nun tatsächlich so, dass Pfingstler sich sozial nicht engagieren? Die Ergebnisse dieser Studie belegen vielmehr das Gegenteil. Allerdings lassen sich Unterschiede feststellen in Bezug auf die Motivation, mit der Projekte betrieben werden. Historische Kirchen initiieren soziale Projekte wie den Bau von Schulen, Krankenhäusern und Infrastrukturhilfeprojekte nicht aufgrund religiöser Motive. Ein Projektbeispiel, das die unterschiedliche Herangehensweise illustriert, bilden Alphabetisierungsprogramme. Während für Pfingstler und Evangelikale diese ein Weg sind, sich die Bibel durch Lektüre anzueignen, sind sie für historische Kirchen ein Mittel, um soziale Mobilität in Aussicht zu stellen bzw. zu erleichtern; d.h. die Lese- und Schreibfähigkeit wird als Qualifikation betrachtet, um soziale Ungleichheit zu überwinden. Glaubensbezogene Aspekte müssen jedoch materiellen Aspekten nicht widersprechen, denn Kompetenzen, die ursprünglich aus rein religiösem Antrieb erworben wurden, können, wie das Beispiel des Lesens und Schreibens zeigt, auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen eingesetzt werden. Kompetenzen wie die Lese- und Schreibfähigkeit erleichtern darüber hinaus den ethnienübergreifenden Kontakt. Gooren zitiert in diesem Zusammenhang Hawkins und Adams, die die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben mit Modernisierungstheorien verknüpfen und auf Unterschiede zwischen den protestantischen Kirchen und der katholischen Kirche verweisen:

---

[95] Vgl. Schäfer, Heinrich (1988).
[96] Schäfer, Heinrich (1988):148f.

> "John Hawkins and Walter Adams argue that direct Protestant access to the Bible symbolically implies literacy and access to the wider horizon of the whole nation, wheras Catholicism retains, symbolically, tradition and thus fails to access modernity"[97].

Das politische und religiöse Selbstverständnis historischer Kirchen in einen Gegensatz zu evangelikalen und Pfingstkirchen zu stellen, ist problematisch. Die Gründung und Zusammensetzung des evangelikalen Kirchenrates CIEDEG (*Consejo de Iglesias Evangélicas de Guatemala*) bildet ein weiteres Indiz für die Schwierigkeit, eine Typologie protestantischer Kirchen zu entwerfen, die auf politischen und religiösen Weltbildern aufbaut und daraus soziale Wirkungen ableitet. Im Jahr 1986 schlossen sich einige der historisch-protestantischen Kirchen zusammen, um diesen evangelischen Rat zu gründen. Es handelte sich um Mennoniten, Presbyterianer, Lutheraner und *Primitive Methodists*, denen sich später die evangelikalen Nazarener und die Pfingstkirche *Full Gospel Church* anschlossen. CIEDEG organisiert seit seiner Entstehung soziale Projekte mit der indigenen Bevölkerung, nahm an der *Asamblea de la Sociedad Civil* (Versammlung der Zivilgesellschaft), d.h. an den Friedensverhandlungen teil[98], kooperiert mit der katholischen Kirche und ist heute eine protestantische Institution, die Seminare und Workshops über die Mayaspiritualität organisiert[99]. Das Argument, evangelikale oder Pfingstkirchen beteiligten sich aufgrund ihrer Doktrin nicht am politischen Leben[100], ist daher im Einzelfall zu überprüfen und kann nicht verallgemeinert werden.

4.2 Evangelikale Kirchen in Guatemala

Die evangelikalen Kirchen Guatemalas, besonders die *Misión Centroamericana* (CAM) und die *Iglesia del Nazareno* sind ebenso wie die Pfingstkirchen in erster Linie Kirchen der Unterschicht. Beiden Denominationen gehören viele indigene Mitglieder aus den westlichen Hochlandprovinzen an. Die CAM hat vor allem in San Marcos und Huehuetenango, die *Iglesia del Nazareno* in Alta Verapaz viele indigene Mitglieder.

Die CAM entsandte ihre ersten Missionare 1896 nach Guatemala. Innerhalb weniger Jahre hatten die Missionare es geschafft, im ganzen Territorium kleine Missionsstationen zu gründen. Die Organisation konzentrierte ihre Bemühungen zunächst auf die Hauptstadt und auf das stark indigen bevölkerte westliche Hochland. Das ist einer der Gründe, warum diese Denomination besonders viele Gemeinden in indigenen Siedlungsgebieten besitzt.

Die *Pentecostal Mission*, eine andere evangelikale Kirche, deren Name eher auf einen pfingstlichen Hintergrund schließen lässt, begann ihre Arbeit in Guatemala im Jahr 1901. Sie wird hier erwähnt, weil sie zu einem späteren Zeitpunkt Teil der *Iglesia del Nazareno* wurde. In Cobán, Alta Verapaz, ist die *Iglesia del Nazareno*, die mit ihrer Missionsarbeit bereits 1904 begann, heute die größte evangelikale Kirche[101].

---

[97] Gooren, Henri (1998): 59.

[98] Korrekt wäre die Formulierung, sie nahmen indirekt teil, da die ASC den Verhandlungsparteien Guerilla, Regierung und Militär lediglich Vorschläge unterbreiten konnte, die nicht bindend waren.

[99] Vgl. Interview Vitalino Similox (CIEDEG, presbyterianischer Pastor). 14. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Vitalino Similox ist selbst indigen. Sein Sohn, so berichtete er im Interview, hat eine Ausbildung als Mayapriester. Auf seinen Kenntnissen basieren die Seminare und Workshops, die von CIEDEG organisiert werden.

[100] Riesebrodt, Martin (1990):18-24. Riesebrodt bezieht sich auf die Terminologie Max Webers. Er zählt die Pfingstler zu den unpolitischen Sekten und verwendet den Weberschen Begriff der Weltflucht, den er von der Weltoffenheit abgrenzt.

[101] Vgl. Garrard-Burnett, Virginia (1998):28.

Im Jahr 1936 unterzeichneten die historisch-protestantischen sowie evangelikalen Kirchen eine Vereinbarung, welche das guatemaltekische Territorium in unterschiedliche Regionen einteilte. Ziel der Vereinbarung war es, die vorhandenen missionarischen Kräfte zu bündeln, um so eine effektivere Missionierung in personeller und finanzieller Hinsicht zu ermöglichen[102]. Folge dieses Abkommens ist die immer noch überdurchschnittlich starke Präsenz der CAM-Kirchen im westlichen Hochland (Huehuetenango, Sololá und San Marcos). Die Pfingstkirchen wurden in den Vertrag nicht mit einbezogen. Grund hierfür ist mit großer Wahrscheinlichkeit, dass diese Kirchen zum Zeitpunkt des Abkommens noch relativ unbedeutend in Guatemala waren.

4.2.1 Doktrin und Struktur evangelikaler Kirchen

Evangelikale Kirchen in Guatemala sind, historisch gesehen, Teil der Erweckungsbewegung, die in den 30er bis 50er Jahren des 19. Jahrhunderts in den USA entstanden ist. Die Erweckungsbewegung wird meist als Vorläufer der Pfingstkirchen bezeichnet. In diesen Kirchen stand noch vor Gründung der ersten Pfingstkirchen die Gegenwart des Heiligen Geistes und der daraus resultierenden Glossolalie im Zentrum. So war in den durch die Emotionalität charakterisierten Gottesdiensten außer dem Zungenreden auch das Schreien und Tanzen zu beobachten. In der Regel wurden diese emotionalen Ausbrüche von den aus der Mittelschicht stammenden Pastoren der historischen Kirchen - vor allem den Methodisten – verurteilt. Das führte zu Kirchenschismen und der Gründung der *Primitive Methodists*, der auch in Guatemala anzutreffenden *Church of the Nazarene*, der *Church of God* (Anderson, Indiana), *Emmanuel*, und der *Central American Mission* (CAM)[103].

Die *Central American Mission* (CAM), die in Guatemala bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts aktiv ist, wurde 1888 von Cyrus Ingerson Scofield, einem Geschäftsmann aus Dallas und einer ihm nahestehenden Gruppe gegründet. Sie ist eine der größten evangelikalen Denominationen in Guatemala. Aus theologischer Sicht sind evangelikale Denominationen, speziell die *Central American Mission*, dem Dispensationalismus zuzuordnen[104]. Diese theologische Strömung übte auch auf Pfingstkirchen einen großen Einfluss aus. Die CAM ist sowohl Denomination als auch Missionsgesellschaft, wobei die Theologie des Dispensationalismus starke eschatologisch-prämillenaristische Elemente enthält. Die theologischen Ansätze werden hier erwähnt, da man in der Literatur immer wieder Versuche findet, die Endzeitdoktrin (Eschatologie und Prämillenarismus) mit soziokulturellen und politischen Kontexten sowie der Schichtzugehörigkeit zu verbinden. Ein Erklärungsansatz lautet beispielsweise, dass besonders in unteren Schichten, die emotionale Liturgie und die Betonung auf die Wiederkehr Christi und ein Leben nach dem Tod eine besondere Attraktivität besitzen. Die Perspektive auf ein Leben nach dem Tod bringe Trost und Hoffung in einen Alltag, der geprägt ist von Armut und Marginalisierung[105]. In Lateinamerika, besonders in bürgerkriegsgeschüttelten Ländern wie Guatemala erhält dieser Ansatz noch einmal zusätzlich an Gewicht, da er das Leiden auf der Erde in einen biblischen Kontext stellt und einen religiösen Bezugs- und Erklärungsrahmen bereitstellt.

---

[102] Vgl. Garrard-Burnett, Virginia (1998):29.
[103] Vgl. Gooren, Henri (1999):236.
[104] "Dispensationalism was the belief that history was divided into linear epochs, or "dispensations", in which God progressively revealed His divine nature and plan to humanity. The Final Dispensation would culminate in the end of the world and the beginning of the thousand-year reign of Christ" (Garrard-Burnett, Virginia (1998): 25).
[105] Vgl. Zwingmann, Christian; Merken, Sebastian (2002).

4.2.2 Indigene Gremien und Mitglieder

Ähnlich wie in der presbyterianischen Kirche, unternahmen auch indigene Mitglieder der *Central American Mission* in den 60er Jahren den Versuch innerhalb der Denomination eine vollständige Autonomie zu erlangen. Es ging eindeutig um ethnische Konflikte zwischen Ladinos und Indigenen. Zu einem offenen Konflikt und letztlich zum Bruch kam es im Jahr 1967, als eine Gruppe indigener Kirchen in Huehuetenango ein größeres Maß an Unabhängigkeit gegenüber dem bis dahin existierenden nationalen Rat forderte. Dem nationalen Rat gehörten fast ausschließlich Ladinos an, die also auch über die Belange der Kirchen in indigenen Regionen bestimmten. Es kam zur Gründung des indigenen Rates der Mam[106]. Die jahrelange Marginalisierung und Ausgrenzung, die den Indigenen einen Zugang zu höheren Positionen innerhalb der Kirchenhierarchie versperrte, bestimmte den Wunsch nach einem unabhängigen Gremium. Dieses Beispiel zeigt, dass bereits sehr früh ethnische Faktoren eine Rolle in der Organisation der Kirchen spielte[107].

[106] Mames bezeichnet die Ethnie die in den Provinzen Huehuetenango, San Marcos und in Teilen von Quetzaltenango siedelt.
[107] Vgl. Interview mit Karen und Andrew Vaters (SIL). 16. Juli 2001. Comitancillo, San Marcos.

B. Protestantismus: Ergebnisse aus der Empirie

1. Einleitung

Der vorliegende zweite Teil über den guatemaltekischen Protestantismus greift einzelne Aspekte aus dem ersten Teil auf. Neben der Darstellung bereits skizzierter inhaltlicher Punkte, werden in diesem zweiten Teil vor allem identitätsbezogene Fragestellungen behandelt, die sowohl kollektive Identitäten von Mitgliedern protestantischer Bewegungen betreffen, als auch Einflüsse von Religion auf personale Identitäten. Die Analyse bringt ethnische und religiöse Faktoren in einen Zusammenhang, die bislang als Antagonismen bewertet wurden. Beispielsweise wurden Fragen nach Zusammenhängen zwischen der kulturellen Identität, einem pfingstlerischen Denken und pfingstlerischer Praxis auf der einen Seite und einem ethnischen Diskurs und ethnischer Praxis auf der anderen Seite bisher nicht gestellt[108], weil man zwischen diesen kollektiven und personalen Interpretationsmustern der sozialen Realität einen Gegensatz vermutete. Auslöser und Ursache für die Formulierung eines Gegensatzes zwischen der Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche und einem indigenen Selbstbewusstsein waren bislang hauptsächlich folgende Gesichtspunkte:

Erstens wurde häufig angenommen, dass der universalistische christliche Diskurs der Pfingstkirchen einem partikularistischen ethnischen Diskurs entgegensteht. Man betrachtete ideologische Barrieren als Hindernis für einen Dialog zwischen der Mayabewegung und den Pfingstkirchen. Die Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche – ergänzend muss man hier die neopfingstlichen Kirchen hinzufügen – und ein ethnisches Engagement wurden von vornherein als nicht miteinander vereinbar erklärt.

> „Pentecostalism encourages believers to view themselves as belonging to a transcendent worldwide brotherhood of the saved. Such a view is at odds with the ethnic project because the universalizing insistence that every human being is the same before Christ is in tension with a focus on group-centered discourse. Raising ethnicity implies that there are identities in the world as worthy of attention as that of universal Christian“[109].

In einigen Fällen wurde argumentiert, dass die Pfingstkirchen explizit das Ziel verfolgen, die indigene Kultur zu zerstören und generell als Spaltungsfaktor in den indigenen Dorfgemeinschaften zu wirken[110].

Die gegenseitigen Abgrenzungsmechanismen durch Fremd- und Selbstzuschreibungen auf beiden Seiten – Mayabewegung sowie Pfingst- und neopfingstlichen Kirchen – haben generalisierende antagonistische Annahmen über universale christliche Identitäten und partikulare, Gruppenidentitäten nur bestätigt. Tatsächlich sind Angriffe von Seiten der neopfingstlichen Kirchen gegenüber der Mayaspiritualität an der Tagesordnung. Die Mayabewegung kritisiert ihrerseits vehement den Diskurs und die Praxis der Pfingst- und der neopfingstlichen Kirchen, die als Vertreter ausländischer bzw. generell nicht indigener Interessen und Machtbündnisse gelten. Einige der Argumente sind in diesem Zusammenhang

---

[108] Ausnahme bildet die Studie von John Burdick, der Zusammenhänge zwischen der Identität der schwarzen Bevölkerung in Brasilien und der Pfingstbewegung bestätigt. Er vergleicht lediglich in der Einleitung schwarze Pfingstler mit Angehörigen der afro-brasilianischen Bewegung. Vgl. Burdick, John (1999). Auch Cristian Gros untersucht in einem Artikel Zusammenhänge zwischen Ethnizität, protestantischen Kirchen und indigener Identität. Er rekurriert u.a. auf eine Studie von Carlos Garma in Mexiko (vgl. Gros, Christian (2000).

[109] Burdick, John (1999):115f. Burdick verweist an dieser Stelle auf Thomas Csordas (1992).

[110] So z.B. die Darstellung von Mersky und Tovar: „Im allgemeinen gilt, dass die Verbreitung der Sekten in den Gemeinden einen großen Spaltungsfaktor darststellt“ (Mersky, Marcie; Tovar, Marcela (1996): Consulta Nacional Guatemala. Borrador para la discución. Guatemala, 4 de octubre de 1996. Guatemala. Mimeo. Vgl. auch Fijáte. Nr. 264. S.2).

bereits genannt worden: Die Verankerung des Christentums im Zuge der kolonialen Herrschaft des katholischen Spanien und in späteren Zeiten die Expansion des US-amerikanischen Protestantismus im „zentralamerikanischen Hinterhof“.

Zweitens wurde häufig argumentiert, dass indigene Konvertiten mit dem Konfessionswechsel automatisch einen Ladinisierungsprozess und somit eine Annäherung an die nationale Ladinokultur und Identität durchlaufen[111]. Außer dem kulturellen Aspekt wird auch die ökonomische Situation von Konvertiten herangezogen, wobei beide Faktoren miteinander verknüpft werden. Somit stellt sich die Frage, ob mit einem Prozess der „sozialen Mobilität“ auch eine „ethnische Mobilität“ einhergeht, ob, mit anderen Worten, ein Konversionswechsel auch mit einer Aufkündigung, oder dem Versuch einer Aufkündigung zur indigenen Volksgruppe verbunden ist, weil die neue Zugehörigkeit sie einer geringeren Diskriminierung aussetzt.

Sheldon Annis wies in seiner Studie über San Antonio Aguas Calientes (Sacatepéquez) nach, dass indigene protestantische Konvertiten in den 80er Jahren in der Regel Personen waren, die aufgrund ihrer ökonomischen und beruflichen Situation aus der traditionellen Dorfgemeinschaft herausfielen. Beruflich waren diese Personen unter anderem als Händler oder Busfahrer tätig und konnten dem traditionellen, religiösen Dienst in den Gemeinden nicht mehr nachkommen. Für diesen Personenkreis stellte der Protestantismus eine religiöse Alternative dar, in der sie weniger zeitliches und ökonomisches Kapital aufbringen mussten, als beispielsweise in den traditionellen, volkskatholischen, religiösen Bruderschaften der *Cofradías*. Er stellt fest, dass „the rise of Protestantism is an expression of the ´anti-milpa forces´ taking gradual hold upon the village life“[112]. Mit ´Anti-milpa forces´ ist der traditionelle Anbau von Mais gemeint, den er mit der traditionellen indigenen Dorfkultur und dem Volkskatholizismus verbindet. Ähnlich argumentiert auch Waldemar Smith in seiner Studie über das *Municipio* San Miguel Ixtahuacán. San Miguel hatte bereits 1980 einen überdurchschnittlich hohen, protestantischen Bevölkerungsanteil, was Smith mit dem Zerfall der traditionellen, zivil-religiösen Hierarchien (*Cofradías*) begründet. Den Zerfall des Volkskatholizismus erklärt er mit einer zunehmenden Semiproletarisierung aufgrund einer hohen Arbeitsmigration an die Küste[113]. Weder Smith noch Annis berichten jedoch von einem Aufkündigen der ethnischen Zugehörigkeit von Konvertiten zur autochthonen Bevölkerung. Dies entspricht auch meinen eigenen Beobachtungen. So kann man zwar für einen Teil der indigenen Bevölkerung tatsächlich einen Prozess der sozialen Mobilität erkennen, weil finanzielle Ressourcen, die zuvor in die katholischen Bruderschaften flossen, nun für die individuelle Lebensgestaltung ausgegeben werden können. Die sozialen Prozesse, die dem Konversionswechsel zugrunde liegen, bedeuten aber nicht, dass Indigene ihr „Indigensein“ verlieren. Auf einer Meso- und Makroebene muss man die Veränderungen als eine Folge sozialer Wandlungsprozesse einordnen, die sich durch Modernisierungsdynamiken vollzogen. Die Dorfgemeinschaften blieben trotz dieser Dynamiken weiterhin indigen.

Der zweite Aspekt bezieht sich auf die mit einer Konversion verbundenen, biographischen Brüche und Perspektivverschiebungen und die Frage, ob ein Konversionsprozess auch die Aufgabe kultureller Identitäten mit sich bringt. Die Negation der Vergangenheit, die,

---

[111] Nach Wesley Collins, US-amerikanischer Missionar des *Summer Institute of Linguistics*, werden indigene protestantische Konvertiten von einigen Personen metaphorisch mit einer Kokosnuss verglichen: Rein äußerlich seien die Personen braun, d.h. indigen, nach innen, in Bezug auf ihre Einstellung wären sie jedoch weiß. Ähnlich auch Burguess (1999:111), der in diesem Zusammenhang Walter de Oliveira Passos und brasilianische schwarze Konvertiten zitiert: „Blacks who convert to Protestantism pass through a whole process of self-rejection, of whitening , of self-negation and alienation“ (Passos, Walter de Oliveira (1995):5).

[112] Vgl. Annis, Sheldon (1987):10.

[113] Vgl. Smith, Waldemar (1981):117ff.

unabhängig von der ethnischen Zugehörigkeit, meist mit dem Konversionserlebnis verbunden ist, wurde dabei von einigen Autoren mit einer Negation der eigenen kulturellen Identität gleichgesetzt:

> „Aufgrund des Bruchs mit der Vergangenheit, den die pfingstliche Religion von den Gläubigen fordert, kann sie als starker Akkulturationsfaktor gesehen werden. Dabei ist sie auch wesentlich wirkungsvoller als der Katholizismus während der ´Conquista´: Erstens, weil die pfingstliche Religion nicht als Teil der erlittenen (strukturellen) Gewalt erfahren wird, sondern als vermeintliche Lösung der entstandenen Probleme. Zweitens, weil sie die indigene Religion selbst als eine Ursache des Elends erscheinen lässt und aus diesem Grunde eine scharfe Ablehnung derselben erforderlich macht. Drittens, weil sie ihr religiöses System von der strikten Ablehnung traditioneller religiöser Symbolik her organisiert und nicht, wie der traditionelle Katholizismus duldet, dass die religiösen Symbole mit einem doppelten Sinn belegt werden können. Die Pfingstreligion ist weder in ihren Organisationsstrukturen noch in ihren Heilungspraktiken oder in den religiösen Vorstellungen ein Faktor der Kontinuität zur traditionellen indigenen Religion und Gesellschaft. Wenn sich also Momente der traditionellen Religion, in Pfingstkirchen erhalten sollten, dann nur *gegen* die Dynamik der pfingstlichen Religion wie sie von der pfingstlich etablierten Gruppierung vertreten wird“[114].

Die folgenden Abschnitte versuchen die o.g. Thesen aufzugreifen und in einem nationalen, lokalen sowie biographischen Kontext zu analysieren. Zunächst wird der gesamtgesellschaftliche und institutionelle Rahmen der protestantischen Kirchen und Institutionen beschrieben und der Frage nachgegangen, wie sich dort ethnische Diskriminierung manifestiert. Im Anschluss werden Fremd- und Selbstzuschreibungen der Akteure sowie Abgrenzungsmechanismen, die auf ethnischen und religiösen Charakteristika beruhen, vorgestellt.

2. Diskriminierung in den protestantischen Kirchen

In Guatemala ist von der ökonomischen und sozialen (rassistischen) Diskriminierung in erster Linie die indigene Bevölkerung betroffen. Dies äußert sich auch im religiösen Feld, beispielweise in den geringen Chancen für Indigene, in Leitungspositionen vorzudringen[115]. In den Führungspositionen aller protestantischen Kirchen sind Indigene daher kaum vertreten. Die folgenden Ausführungen zeigen, wie sich im religiösen Feld die Ausgrenzung und Marginalisierung der indigenen Bevölkerung, die bereits in anderen Bereichen existiert, fortsetzt. Es geht zunächst um die Frage, inwieweit strukturelle Ursachen für die ethnische Homogenität von Gemeinden verantwortlich sind.

In der presbyterianischen Kirche existieren, im Gegensatz zu fast allen anderen protestantischen Kirchen, indigene Gremien. Einige Indigene, unter ihnen Antonio Otzoy, ergriffen Mitte der 80er Jahre die Initiative und gründeten sogenannte Mayapresbyterien[116]. Erklärtes Ziel war es, die indigene Kultur und mithin indigene Glaubenspraktiken stärker in die Kirche zu integrieren. Antonio Otzoy, der acht Jahre Sekretär der Gemeinschaft der Mayapresbyterien war, fasst die Existenz der indigenen Gremien jedoch nicht als Beweis für mehr Offenheit gegenüber der indigenen Kultur auf:

---

[114] Katolla-Schäfer, Kirstin (1987):91f.

[115] José Luís Solis von der protestantischen Entwicklungshilfeagentur CONCAD berichtete im Interview, dass es im Januar 2001 eine Konferenz gab zum Thema Rassismus in den protestantischen, guatemaltekischen Kirchen. Man lud die Pastoren ein, um über dieses Thema zu diskutieren. Vgl. Interview José Luís Solís (CONCAD, Maya-Kaqchiquel). 12. Juni 2001. Guatemala-Stadt, Zeilen 17-23.

[116] Antonio Otzoy sind außer der presbyterianischen Kirche und der katholischen Kirche mit ihrer *Pastoral Indígena* keine anderen Kirchen bekannt, die über indigene Gremien verfügen. Vgl. Interview mit Antonio Otzoy (Pastor, presbyterianische Kirche, Maya-Kaqchiquel). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 154-155.

> „Innerhalb der Kirche gab es für uns keinerlei Freiraum. Also haben sich die indigenen Presbyterianer, die sich ihrer indigenen Identität bewusst sind – es gibt auch solche, die dieses Bewusstsein nicht haben – uns als presbyterianische Bruderschaft zusammengeschlossen. In diesem Sinne haben wir unseren eigenen Freiraum geschaffen, ob es die Kirche will oder nicht. Aber die presbyterianische Bruderschaft ist nicht Teil der Struktur der Kirche“ [117].

Das Beispiel der presbyterianischen Kirche zeigt, dass erst dort, wo Indigene sich als Indigene organisieren und die Initiative ergreifen, um sich Freiräume zu schaffen, um ihre eigene kulturelle Identität in die kirchliche Arbeit einzubringen, ethnische Konflikte zum ersten Mal sichtbar werden. Ethnizität als Ausdruck einer anderen Identität, mit der Forderungen verknüpft werden, wurde somit zu einer offenen Kategorie. In anderen Kirchen sind die Konflikte zwischen Ladinos und Indigenen latent, werden also nicht offen angesprochen. Über die episkopale Kirche urteilt Angél Román:

> „Den kulturellen Konflikt maya/ladino, der in der presbyterianischen Kirche zu finden ist, den gibt es auch in der episkopalen Kirche. Aber man ist sich dieses Konfliktes nicht so bewusst, weil die Mayabevölkerung nicht sehr viel Macht hat, nur im zahlenmäßigen Sinne, nicht aber auf den Führungsebenen. Deshalb sieht man so gut wie keinen Kampf um Einfluss auf die Machtposten sondern eine Haltung, in der beobachtet wird und die sich in einer ablehnenden Haltung gegenüber der Diözesanpolitik äußert. Die Kritik wird auch ausgesprochen, sie bleibt aber ohne Wirkung auf die Praxis. Zusammengefasst ist der Konflikt in der presbyterianischen Kirche nicht so augenscheinlich und konkret. Mir scheint, dass es keine gute organisatorische Struktur von Seiten der Mayas gibt“[118].

Aus dieser Perspektive widerspricht der christliche Diskurs der Gleichheit den tatsächlichen Strukturen und Praktiken der Kirchen. Dies gilt zumindest für die Spitze protestantischer Verbände und der einzelnen Kirchen. Die Diskriminierung baut dabei auf rassistischen Fremdzuschreibungen der nicht indigenen Bevölkerung auf, die dem in Lateinamerika üblichen Stereotyp einer indigenen Mentalität entsprechen:

> „Von Anfang an waren die Überlegungen davon geprägt, ob die *Indígenas* etwas auszeichnet. Diese Haltung hat sich auf eine unterschwellige Art bis heute erhalten. Man betrachtet die Indigenen nicht als Menschen, die Fähigkeiten haben. Das erzeugt ein Bild des Indigenen als ungehobelt, grob, unnütz usw. – der jemanden braucht, der ihm hilft, der sein Beschützer ist. Diese Sichtweise weiß man auf allen Ebenen zu gebrauchen“[119].

Hier lassen sich zudem unterschiedliche Auffassungen über die Art und Weise der kirchlichen Führung und pastoralen Praxis feststellen. Dieser Meinung ist sowohl Angel Román als auch Antonio Otzoy. Während Indigene in den Kirchen eher eine Vorstellung vom Dienen hätten, wie sie auch in der Bibel beschrieben wird, versuchten die Mestizen die Kirchen wie ein Unternehmen, d.h. hierarchisch zu führen und könnten somit ihre Interessen eher durchsetzen[120]. Für Angel Román besteht kein Zweifel daran, dass die Strukturen der Kirchen auf einer Mentalität der weißen und mestizischen Bevölkerung aufbaut, die auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen anzutreffen ist:

> „Kurz gefasst sind die ganzen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Probleme, die in der guatemaltekischen Gesellschaft existieren auch im Inneren der episkopalen Kirche vorhanden. Noch deutlicher wird das, wenn sich die Machtinstrumente der Kirche, die kirchlichen Strukturen auf eine Sprache stützen, die im wesentlichen „weiß“ ist und die man in eine „mestizische“ Sprache übersetzt hat,

---

[117] Interview mit Antonio Otzoy (Pastor, presbyterianische Kirche, Maya-Kaqchiquel). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 65-86.
[118] E-Mail Korrespondenz Angel Román (CEDEPCA). 23. September 2002.
[119] Interview mit Antonio Otzoy (Pastor, presbyterianische Kirche, Maya-Kaqchiquel). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 676-686.
[120] Interview mit Antonio Otzoy (Pastor, presbyterianische Kirche, Maya-Kaqchiquel). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 611-637.

> um sie gemäß der Interessen von Personen, die wichtige Posten in der Diözese haben, zu nutzen. Darüber hinaus muss man erwähnen, dass sich unsere Kirche durch ihre Bischofsstruktur auszeichnet. Der Bischof ist, nach dem Kanon, eine Figur und ein Symbol der pastoralen Einheit der Kirche. In der Praxis ist seine Funktion aber administrativ und als solche ist das Bild der Leute vom Bischof das eines „Chefs“ eines Unternehmens (der Kirche) und nicht das eines Pastors. Man diskutiert seine Entscheidungen nicht“[121].

Das Beispiel Bildung illustriert, inwieweit sich die Benachteiligung in anderen Sektoren der Gesellschaft auf die Situation in den Kirchen überträgt. Dies gilt in besonderem Maße für die historischen Kirchen und die neopfingstlichen Kirchen, da in diesen Kirchen von den Pastoren eine bessere, theologische Ausbildung gefordert wird. Die Pfingstkirchen sind allgemein bekannt für die geringe oder nicht vorhandene schulische und theologische Ausbildung der Pastoren. Man findet in diesen Kirchen deshalb ungleich mehr indigene Pastoren und Mitarbeiter, als in anderen protestantischen Strömungen. Für Leitungs- und Führungspositionen gilt jedoch auch hier, dass Indigene nur vereinzelt in Spitzenpositionen vordringen. Virgilio Zapata, der die *Alianza Evangélica Guatemalteca* gründete, einen Dachverband protestantischer Kirchen, dem zum Großteil Pfingstkirchen und einige neopfingstliche Kirchen angehören, beschreibt den Zusammenhang, der zwischen Bildung und der Ausübung von Leitungspositionen existiert:

> „Die Kirchen und Denominationen wählen ihren Vorstand, welcher dann den Repräsentanten für die Versammlung ernennt. Die Vorstände versuchen diejenigen mit den meisten Fähigkeiten auszuwählen. Diejenigen mit der meisten Bildung, den größten kommunikativen Fähigkeiten, die in einem Seminar oder an der Universität studiert haben. Nur wenige Indigene haben es geschafft, die weiterführende Schule abzuschließen oder an die Universität zu gelangen, also werden sie fast nie in die Vorstände gewählt. Wenn es welche gab, dann waren es wenige. ... Es ist selten, dass sie einen Indigenen wählen, im Augenblick gibt es keinen“[122].

Über die Situation in der espiskopalen Kirche urteilt Angel Román:

> „Weil die espiskopale Kirche keine konkreten Projekte hat, die die indigene Situation in Guatemala aufgreifen, ist es nur natürlich, dass sich die Diskriminierung gegen indigene Führer und Führerinnen auch in der Kirche widerspiegelt. (Tatsächlich ist es sogar so, dass es einen „speziellen“ Ordinierungskanon für Personen in der Kirche gibt, die die weiterführende Schule nicht abgeschlossen haben und die episkopale Priester werden wollen. Man wendet ihn auf Personen an, die ihr ethnisches Umfeld nicht verlassen wollen, eine Sache, die – meiner Meinung nach –, eine verkleidete Diskriminierung darstellt). Das bedeutet, dass es mehr Ladinoführer als indigene Führer gibt und die indigenen Leiter immer weniger Gehalt und mehr Arbeit (wegen kultureller Aspekte) als die Mestizen haben. Eine indigene Person muss mehr Hürden überwinden, um einen Platz in der heiligen Ordnung zu erhalten und, wenn sie ihre Ausbildung abschließen will, ist sie immer im Nachteil gegenüber den Mestizen. Das zeigt sich nicht nur in der Ordination unter dem „speziellen Kanon“ sondern auch an dem Gehalt, der Studien- und Ausbildungshilfe von Seiten der Diözese und wenn offizielle Delegationsreisen ins Ausland unternommen werden (außer man will gegenüber den Kollegen in den USA das Bild von den „guten Episkopalen“ zeigen; das kommt aber nur selten vor)“[123].

Adolfo Barrientos, selbst Ladino und Pastor in der Hauptstadt für die *Iglesia de Dios del Evangelio Completo*, einer der größten Pfingstkirchen in Guatemala, beschreibt ebenfalls, dass eine Abwehrhaltung gegenüber Indigenen in seiner Kirche existiert. Diese sei aber sehr schwer zu überwinden, denn es gäbe sie nicht in institutionalisierter Form. Auch habe die Kirche wenig geleistet, um diese Situation zu beenden.

Anhand der Kommentare der einzelnen Kirchenvertreter und Mitglieder lässt sich erkennen, dass ethnische Diskriminierung in allen protestantischen Strömungen anzutreffen ist. Mit

---

[121] E-Mail Korrespondenz Angel Roman (CEDEPCA). 23. September 2002.
[122] Interview mit Virgilio Zapata (AEG), 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 179-195.
[123] E-Mail Korrespondenz Angel Román (CEDEPCA), 23. September 2003.

Ausnahme der presbyterianischen Kirche, in der indigene Gremien gegründet wurden, werden Probleme zwischen indigenen und nicht indigenen Mitgliedern jedoch nicht offen angesprochen; Ethnizität und kulturelle Identität bilden also keine offenen Kategorien. Die weiteren Abschnitte versuchen inhaltliche Diskriminierungsfaktoren stärker in den Blickpunkt zu rücken.

3. Diskurs und Identität: Negation der Mayakultur und Mayaspiritualität in neopfingstlichen Kirchen und Pfingstkirchen

Die Ablehnung der Mayakultur und Mayaspiritualität in kirchlichen Diskursen stellt einen Abgrenzungsmechanismus dar, der in einer religiösen Sprache vermittelt wird. Mit Hilfe von Religion grenzen sich die Akteure gegenüber anderen, sich ethnisch definierenden Gruppen ab. Religiöse Elemente dienen also der Legitimation von Abgrenzung und verschaffen der eigenen Gruppenidentität eine Höherwertigkeit gegenüber anderen Gruppen. Der Diskurs verhilft aus dieser Perspektive den religiösen Gruppen zu einer Positionierung im sozialen Raum. Die Nähe oder Distanz zu anderen Religionsgemeinschaften und Ethnien kann so die Suche nach einer Stärkung der eigenen religiösen und ethnischen Identität beantworten und erklärt Antagonismen und Allianzen im sozialen Raum.

3.1 Negation der Mayakultur und Mayaspiritualität in den Pfingstkirchen

Protestantische Kirchen, allen voran die neopfingstlichen Kirchen, stehen der *Costumbre* im allgemeinen negativ gegenüber, wobei sich große Unterschiede beobachten lassen. Während die historischen Kirchen in ihrer Ablehnung weniger explizit sind und Einzelpersonen aus den historischen Kirchen teilweise sogar Seminare über die Mayakultur anbieten[124], sind die evangelikalen, pfingst- und neopfingstlichen Kirchen in ihrer Negativkritik weitaus direkter[125]. Sie lehnen außer den Zeremonien, katholischen Patronatsfesten und Prozessionen auch vehement jeglichen Alkoholkonsum ab, der traditionell die Ausübung von Bräuchen und die genannten Feste begleitete.

Befragt man Mitglieder evangelikaler Kirchen nach ihrer Meinung über traditionelle Bräuche, so erhält man in der Regel zur Antwort, dass man sich total von ihnen entfernt habe[126]. Begründet wird diese Haltung mit der Unvereinbarkeit der Bibel mit der *Costumbre*[127] und dem katholischen Glauben. Der Pastor einer evangelikalen Kirche bezeichnete die *Costumbre* als Strategie des Satans, um Personen zu vergiften[128]. Personen, die konvertiert sind und

[124] Beispiel hierfür ist das protestantische Institut CEDEPCA, dessen aktive Mitarbeiter hauptsächlich zur presbyterianischen Kirche zählen.

[125] Die gleiche Kritik gegenüber der Mayaspiritualität üben auch die katholischen Charismatiker. In einem Interview mit einem indigenen Charismatiker wurde die Ähnlichkeit zu den Pfingstlern explizit herausgestellt. Vgl. Demetrio Pérez (KCE, Maya-Quiché). 24. Mai 2001. Quetzaltenango, Zeilen 325-333. In diesem Zusammenhang bilden beide nicht nur eine thematische Allianz, sondern sie haben sich dem gleichen Ziel verschrieben, dem Kampf gegen die Hexerei und den Spiritismus. Es bleibt abzuwarten, wie sich diese Übereinstimmungen in der Zukunft entwickeln werden. Charismatiker kritisieren darüber hinaus, ähnlich wie die Pfingstler, den bei den Patronatsfesten und Prozessionen üblichen Alkoholkonsum. Alkohol wird generell abgelehnt. Vgl. Kapitel charismatische Erneuerung.

[126] Interview Ricardo Juárez (IdDEC, Maya-Mam). 22. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 366-367.

[127] Interview Ricardo Juárez (IdDEC, Maya-Mam). 22. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 423-435; Anselmo Pérez (Pastor CAM, Maya-Mam). 10. Oktober 2001. Zeilen 310-312.

[128] Interview Anselmo Pérez (Pastor CAM, Maya-Mam). 10. Oktober 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 432-438.

trotzdem die *Costumbre* ausüben, haben aus der Perspektive der evangelikalen Kirchen keine Chance, errettet zu werden[129].

> „Frage: Welche Haltung nimmt die Kirche (*Elim*, Anm. A.A.) gegenüber den Mayapriestern ein?
> Antwort: Sehen Sie, wir glauben, dass es Dinge gibt, die man ausmerzen muss. Wir haben nichts gegen die indigene Rasse, weil Gott im zweiten Kapitel der Römer sagt: Keine Personen werden als Ausnahme behandelt. Für Gott zählt der Ladino genau so viel wie der Indio, der Arme, der *Colocho*. Trotzdem gibt es Dinge der Mayas, die Gott nicht gefallen"[130].

Einer theoretischen Gleichheit vor Gott wird also eine faktische Ungleichheit entgegengesetzt, da Zugang zu dieser theoretischen Gleichheit nur die Personen haben, die sich Gott und seiner Lehre unterordnen und traditionelle Praktiken aufgeben.

Adolfo Barrientos, Pastor der Pfingstkirche *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* betont, dass es in erster Linie die neopfingstlichen Kirchen und nicht die Pfingstkirchen sind, die eine indigenenfeindliche Haltung im Diskurs einnehmen. Seine Aussage erklärt, dass Thesen über eine kulturzerstörende Wirkung protestantischer Kirchen in der Realität überprüfungsbedürftig sind. Die Ablehnung gegenüber der traditionellen Mayaspiritualität ist *de facto* an eine Zuhörerschaft gerichtet, die nicht indigen ist, da neopfingstlichen Kirchen keine oder kaum indigene Personen angehören.

Pfingstkirchen, in denen die territoriale Kriegsführung, die Seelenministration und andere die indigene Kultur ablehnende Aspekte gepredigt wurden, befinden sich überwiegend in der Hauptstadt und anderen urbanen Zentren. Sie haben typische Merkmale ländlicher Pfingstkirchen, nicht nur mit Blick auf das pfingstliche Weltbild, eingebüßt. Ihnen gehörten kaum indigene Gläubige an. Um ein solches Beispiel handelt es sich im Fall der *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* in der Zone 7 (Pastor Fermín Cuyuch). Weitere ehemals klassische Pfingstkirchen, die Elemente der neopfingstlichen Doktrin übernommen haben, sind *Elim* und *Príncipe de Paz*[131]. Gespräche mit indigenen Mitgliedern dieser Kirchen in ländlichen Pfingstgemeinden ergaben, dass nur der Pastor nicht aber die indigenen Mitglieder die doktrinären Inhalte kannten. Ich vermute, dass die hohe Analphabetenquote und die komplizierte Theorie für den scheinbaren Gegensatz von indigener Mitgliedschaft und indigenenfeindlichem Diskurs verantwortlich sind und auf dem Land die Mitgliedschaft an sich und nicht der diskursive Inhalt im Vordergrund steht. Eine genauere Analyse der ethnischen Mitgliederzusammensetzung und der Standortgebundenheit der religiösen Protagonisten in Kombination mit dem Diskurs erklärt, warum Indigene in einigen Fällen Mitglied in Kirchen sind, die eine ablehnende Haltung zur indigenen Kultur einnehmen.

In der Vergangenheit war die Ablehnung der traditionellen Volksreligiosität in allen christlichen Kirchen weitaus stärker verbreitet; ein Umstand, der meines Erachtens auf die radikalen Missionspraktiken ausländischer bzw. allgemein nicht indigener katholischer und protestantischer Missionare zurückzuführen ist. Man forderte dazu auf, die Ablehnung der *Costumbre* durch rituelles Handeln symbolisch zu bestätigen und nach der Konversion alle Kultgegenstände, die zuvor benutzt worden waren, zu verbrennen. Heute ist diese drastische symbolische Handlung, die sich in vielerlei Hinsicht mit dem aus der Anthropologie und Ethnologie bekannten Begriff des Initiationsritus vergleichen lässt, kaum noch gebräuchlich.

---

[129] Mit der entsprechenden Konsequenz, in die Hölle zu kommen (vgl. Celerino Gúzman Velásquez (IdPdP, Maya-Mam) 17. Oktober 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeile 453).
[130] Lisardo Ruiz (Kirchenbeauftragter Elim). 15. September 2001. Comitancillo. San Marcos Zeilen 357-368.
[131] Interessant ist, dass eine weltweit operierende Pfingstkirche wie die *Assembly of God* sich in den USA kaum noch von neopfingstlichen Kirchen unterscheidet, während sie in Guatemala ihre klassischen Charakteristika beibehält.

Wer in der Vergangenheit die Praxis des Verbrennens von Kultgegenständen eingeführt hat, ob Katholiken oder protestantische Missionare kann ich nicht beantworten. Das Feldmaterial ergab allerdings, dass sowohl indigene Katholiken wie auch Protestanten dieses Ritual durchführten bzw. heute noch durchführen.

Eine Distanzierung von Mitgliedern evangelikaler Kirchen gegenüber der Mayaspiritualität kommt auch in folgendem Zitat von Hans Siebers zum Ausdruck. Er zitiert K´ekchís aus der Region Alta Verapaz, die berichten, dass Mitglieder evangelikaler Kirchen an der Ausübung von Mayazeremonien nicht teilnahmen. Das Zitat zeigt auch, dass Katecheten die sonst eine ablehnende Haltung gegenüber Mayazeremonien einnehmen, in diesem Fall daran teilnahmen.

> „Once we suffered from a terrible drought. We took the cross from the cementery and went to the riverbank and to the mountain at the other side of the river. There we sacrificed candles and copal pom and asked for rain. All participated and contributed to buy candles and copal pom, even the catechists did. The evangelicals did not. The day after it started to rain. This happened one year ago“[132].

Beispiele für die parallele Ausübung evangelikaler und anderer religiöser Praktiken gibt es ebenfalls. Mehrere Mayapriester berichteten mir, dass Protestanten zu ihren Klienten zählen. Eine Mayapriesterin aus Zunil in der Nähe von Almolonga erzählte mir, dass unter ihren Besuchern Protestanten aus Almolonga, einem Nachbarort sind. Almolonga ist eine indigene Ortschaft, die Schätzungen zufolge den höchsten Anteil an Protestanten in Guatemala aufweist[133]. Der Mayapriesterin zufolge suchen die Protestanten ihren Wohnort auf, um der Kritik ihrer Kirchen zu entgehen. Es ist daher zu vermuten, dass Mitglieder evangelikaler Kirchen zwar nicht an kollektiven Zeremonien teilnehmen, wohl aber Mayapriester oder Mayapriesterinnen für individuelle Konsultationen aufsuchen, wenn der protestantische Glaube versagt. Diese Beispiele machen deutlich, dass der Diskurs evangelikaler Kirchen von der religiösen Praxis unterschieden werden muss. Zusammenfassen kann man dieses Phänomen als Existenz von multiplen religiösen Identitäten, die situativ gebunden sind. Der Ausdruck Synkretismus passt meines Erachtens an dieser Stelle nicht, weil er von der Vermischung religiöser Praktiken ausgeht. Zur Ablehnung von Mayaspiritualität im Diskurs und der Weltsicht von Indigenen meint Antonio Otzoy, selbst indigen und presbyterianischer Pastor, in einem Interview:

> „Es gibt Leute, die haben eine Phobie gegen das Mayatum haben. Sie können es nicht hören, weil es heidnisch, diabolisch ist. ... In ihrer Rede gleicht dies einem Totalangriff. .. Man sieht, dass sie all diese Mayapraktiken in ihrem Leben ausführen, obwohl es in ihrer Rede diesen Totalangriff gibt –. Ich glaube, dass dies vor allem ein schizophrenes mehr als ein religiöses Problem ist: man weist zurück, was man praktiziert“[134].

Die Kontextgebundenheit und Zweckorientierung kam auch in einem Interview mit einem indigenen Pfingstkirchenmitglied zum Ausdruck, in dem ich zunächst nach der Haltung der Kirchen gegenüber der Mayaspiritualität fragte. Diese wurde von der interviewten Person kategorisch abgelehnt. Im gleichen Interview frage ich, ob man ein Kind vor dem bösen Blick mit einer Kette aus Pfeffer schützen kann (ein in der Gegend um San Marcos übliches Verfahren) und erhielt zur Antwort: „Ja, das kann man; das ist eine Art Medizin“[135].

---

[132] Siebers, Hans (1999):39.
[133] Vgl. Goldin, Lilian R.; Metz, Brent (1991), Goldin, Lilian R. (1992).
[134] Interview mit Antonio Otzoy (Pastor, presbyterianische Kirche, Maya-Kaqchiquel). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 461-473.
[135] Vgl. Celerino Gúzman Velásquez (IdPdP, Maya-Mam). 17. Oktober 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 625-626.

Der Diskurs kann also einem pauschalen Angriff auf die Mayaspiritualität gleichkommen, wobei die Gläubigen in einem anderen Kontext weiterhin die traditionelle Mayaspiritualität ausüben. Aber auch der pfingstlich geprägte Glaube ist, bei genauerer Betrachtung, mit der traditionellen Mayaspiritualität verwandt. So unterscheiden sich zwar die einzelnen angewandten Rituale und Gebetsformen, der Funktion und ihrem Ursprung nach sind sie aber identisch. Im Mittelpunkt steht die Lösung lebensweltlich gebundener Probleme und Krisen.

3.2 Negation der Mayakultur und Mayaspiritualität in den neopfingstlichen Kirchen

In der Einleitung zum Protestantismus wurde die Ablehnung indigener Kulturelemente durch neopfingstliche Kirchen bereits erwähnt und darauf hingewiesen, dass diesen Kirchen in erster Linie die nicht indigene Mittel- und Oberschicht des Landes angehört. Aufgrund der Mitgliederstruktur sollte man daher keine unmittelbar kulturzerstörende Wirkung innerhalb der indigenen Bevölkerung ableiten. Adressat der Botschaft der neopfingstlichen Kirchen ist nicht die indigene Bevölkerung sondern eine nicht indigene Elite. Wie bereits zuvor dargestellt, vertrete ich die These, dass der theologisch-fundamentalistische Diskurs der neopfingstlichen Kirchen in Kombination mit einer indigenenfeindlichen Haltung dem Machterhalt und der Legitimierung einer nicht indigenen Elite dienen, die sich mit Hilfe eines religiösen Diskurses von der indigenen Mehrheit abgrenzt. Die religiöse Bewegung dient der Mitgliedschaft zur Positionierung im sozialen Raum und zur Legitimierung ihrer Interessen. Die Legitimierung und das eigene religiöse Profil orientiert sich gleichsam am indigenen Anderen und entwickelt sich in Opposition zu anderen ethnischen Identitäten. Dabei ist die indigene Bevölkerung in zweierlei Hinsicht Bezugspunkt: Zunächst einmal wird ihre „Ungläubigkeit“ für die Probleme des Landes verantwortlich gemacht, d.h. man projiziert auf sie dämonische Charakteristika, die der vorkolumbischen Kultur der Mayas entlehnt sind.

> „Unsere Brüder, die Pfingstler, aber vor allem die Neopfingstler, sagen, dass es überall Dämonen gibt. Sie wenden das auch auf die Indigenen an. Und es stimmt ja, dass die Bibel sagt, dass sich hinter jedem Götzenbild ein Dämon verbirgt. Das ist ein Aspekt, der vorhanden ist. Aber das ist etwas anderes, als überall Dämonen zu vermuten. Und es sind ja die Indigenen, die Statuen verehrt haben und von den Vorfahren überlieferte Praktiken hatten, die sie dann etwas gemildert haben, weil es während einer langen Zeit Menschenopfer, gab, nicht wahr. ... Und klar, man kann sagen, dass dahinter nicht Gott sondern der Teufel steckt. Man kann sagen, dass einige mehr über den Satan als über Jesus Christus wissen, nicht wahr. Also in gewisser Weise haben die Neopfingstler sehr viel Gewicht auf die negative, spirituelle Welt gelegt“[136].

Katholiken allgemein, besonders aber indigene Katholiken, sind aus dieser Perspektive Heiden und werden mit den Griechen, den Römern sowie verschiedenen biblischen Stämmen verglichen. Diese Gruppen eignen sich zum Vergleich, weil sie nicht der christlichen Religion folgten und andere Götter verehrten, eine Eigenschaft, die man auch der indigenen Bevölkerung zuschreibt. Zwischen dem katholischen Glauben und seiner Heiligenverehrung und der Mayaspiritualität wird dabei nicht unterschieden, man setzt vielmehr den Katholizismus mit Praktiken der Götterverehrung im Sinne eines indigenen Pantheon gleich:

> „Im alten Testamten ist Gott kategorisch: Du sollst keine anderen Götter haben außer mir. Nun ärgern sich die Katholiken über die Evangelikalen, weil sie ihnen sagen, dass sie nicht die Jungfrau Maria anbeten sollen oder die Jungfrau Guadalupe. Jesus ist der Weg, nicht ein Weg. Er hat gesagt: Ich bin der Weg! Die Katholiken ärgern sich über die Protestanten, weil sie sagen, dass das so in der Bibel steht. Aber es steht so in der Bibel! Und genauso ist es mit den Indigenen passiert. Genauso ist es den Griechen mit den Römern ergangen, sie mussten alle anderen Götter aufgeben“[137].

[136] Interview Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 258-284.
[137] Interview Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 378-401.

Der fundamentalistisch-christliche Diskurs der neopfingstlichen Kirchen enthält somit als eines seiner wichtigsten Elemente die Negation der indigenen Kultur. Als Begründung wird angegeben, dass sie den universalen christlichen Normen und Werten, wie sie von dieser Bewegung vertreten werden, nicht entspricht. Die Absolutsetzung der christlichen Werte geht darüber hinaus mit der Forderung einher, den Staat und die Gesellschaft nach universalen, christlich biblischen Grundätzen zu verändern. Um diese Veränderungen durchzusetzen, muss die indigene Bevölkerung im religiösen und politischen Sinne missioniert werden. Teil dieses universalen christlichen Diskurses ist die Vorstellung, dass die Lösung der ethnischen Probleme Guatemalas nur mit der Umsetzung des auf Universalität und Gleichheit ausgerichteten Gesellschaftsmodells erlangt werden kann. Partikulare, ethnische Identitäten erfordern dem gemäß eine Umwandlung in nationale Identitäten, die auf einem universalen christlichen Normen- und Werteverständnis aufbauen. Hieran lässt sich erkennen, dass der religiöse Diskurs aufgrund seines politischen Denkens und seiner universalen Argumentation starke Bezüge und Referenzen zu nationalistischen und modernistischen Identitäten früherer Zeiten, speziell der liberalen Epoche des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts aufweist. Im Kern trägt er den alten Gedanken von der Assimilation der indigenen Bevölkerung an eine höherwertige, alles umfassende kollektive Identität, die zur Überwindung von Rückschrittlichkeit und Fatalismus beitragen soll.

Es ist interessant zu beobachten, dass der Diskurs der Guerilla in den 70er und 80er Jahren, speziell das Programm des Guerillaheeres der Armen EGP – *Ejército Guerrillero de los Pobres*, dem religiösen Diskurs der neopfingstlichen Bewegung sehr ähnlich ist. Mit der Revolution, so war sich die fast ausschließlich von Ladinos geführte Guerilla einig, würde das ethnische Problem gelöst, denn die ethnische Ungleichheit basierte ihrer Meinung nach auf materiellen Ungleichheitsstrukturen, die durch den Kampf des Proletariats ausgeschaltet werden würden. Während es für die Guerilla um einen universalen Diskurs der Gleichheit im Sinne einer Aufhebung der Klassengegensätze ging und die Revolution den emanzipatorischen Funken in der indigenen Bevölkerung auslösen sollte, geht es der neopfingstlichen Bewegung um die Umsetzung eines universalen Gesellschaftsmodells auf christlichen Grundsätzen und in diesem Kontext um die Errettung von „heidnischen“ indigenen Seelen. In diesem Fall soll die Konversion und die Hinwendung zu Gott einen bewusstseinsveränderten Menschen hervorbringen. Die konvertierten Gläubigen können dann, mit Gottes Hilfe, die vom Teufel gesandten Probleme des Landes wie Korruption, ethnische Ungleichheit, Armut usw. angehen und lösen.

Die religiösen Organisationsformen und Praktiken machen auch deutlich, dass Abgrenzung ein konstitutives Element neopfingstlicher Kirchen ist. Indigenenfeindliche Inhalte im Diskurs sind dabei nur ein Aspekt. Die Aggressivität und Radikalität, mit der die eigene Botschaft vermittelt wird, ist dabei zu einem Großteil kongruent mit der Mitgliederstruktur. Da den neopfingstlichen Kirchen im Gegensatz zu den Pfingstkirchen hauptsächlich Angehörige der nicht indigenen Mittel- und Oberschicht mit entsprechenden finanziellen Ressourcen und Interessen angehören, können sie viel stärker Medien und Massenveranstaltungen nutzen, um ihren Diskurs nach außen zu tragen. Der Inszenierungscharakter der Gottesdienste korrespondiert mit der Demonstration eines religiös-politischen Denkens, das ungleich stärker auf eine gesellschaftliche Positionierung und Einfluss ausgerichtet ist als im Fall der Pfingstkirchen. Dies erklärt auch das ungleich stärkere Missionierungs- und Sendungsbewusstsein.

Als Motiv und Ursache für den indigenenfeindlichen Diskurs ist m.E. der mit dem Bürgerkrieg und nachfolgendem Friedensprozess einhergehende tiefe gesellschaftliche

Wandel. Infolge der Kriegssituation und der damit verbundenen Krise wurden ethnische Gegensätze umso stärker beleuchtet, da ehemalige, ethnisch begründete Normierungen und Asymmetrien aufgebrochen wurden. Dies gilt speziell für die beginnenden Friedensverhandlungen in den 90er Jahren, in deren Verlauf die indigene Bevölkerung zum ersten Mal in der Geschichte des Landes als eigenständiger politischer Akteur auftrat, der partikulare Rechte einforderte. Für die nicht indigene Bevölkerung, besonders die Mittel- und Oberschicht, enthält der indigene Aufbruch einen bedrohlichen Charakter. Das interethnische Verhältnis wird deshalb in den Diskursen immer wieder thematisiert und nimmt in der neopfingstlichen Bewegung einen wichtigen Raum ein.

Doktrin von Neopfingstlern und die Mayakultur

Doktrinäre Inhalte neopfingstlicher Kirchen, die einen direkten negativen Bezug zur indigenen Kultur dokumentieren, sind die Seelenministration, die in Deutschland auch okkulte Belastung genannt wird, und die geistliche bzw. territoriale Kriegsführung[138]. Diese Inhalte neopfingstlicher Diskurse stammen ursprünglich aus den USA, haben aber weltweit Verbreitung gefunden. In Guatemala können die Inhalte dieser Doktrin an kulturelle Traditionen und Glaubensvorstellungen anknüpfen, da religiöse Elemente aufgegriffen werden, die bis in die heutige Zeit im Volkskatholizismus, im Schamanismus und in anderen traditionellen religiösen Praktiken wie der Zauberei und Magie enthalten sind. Interessant ist, wie die religiösen Inhalte aus einem anderen Kulturkreis, hier den USA, umgedeutet werden und sich dem lokalen Kontext anpassen.

Kirchen, welche die Doktrin der territorialen Kriegsführung und der Seelenministration aufgegriffen haben, sind u.a. *El Shaddai*, *Iglesia de Cristo Ebenezer* und *Ministerio del Rey de Reyes*. Aber auch einige der ehemals klassischen Pfingstkirchen, wie *Elim* und *Príncipe de Paz*, vertreten inzwischen diese Doktrin. Im Fall der *Príncipe de Paz* ist dies allerdings eher indirekt der Fall, wie das folgende Zitat von Israel López Guzman, einem Distriktspastor aus San Pedro Sacatepequez (San Marcos), verdeutlicht.

> „In unserem Fall, der *Príncipe de Paz*, habe ich noch nie jemandem von einer spirituellen Kriegsführung reden hören. Was allerdings mit der spirituellen Kriegsführung zu tun hat und was wir praktizieren, sind die Gebetswochen. Wir nennen sie Fürsprachen. Ich spreche mich für mein Land aus, für die USA. Man gelangt dann zum gleichen Schluss wie die territoriale Kriegsführung. Wir versuchen den Teufel zu unterdrücken, damit er die Länder, die in der Götzenverehrung und dem Masochismus gefangen sind, loslässt. Das ist es, was mit Fürsprache und spiritueller Kriegsführung gemeint ist. Das einzige ist, dass wir den Begriff nicht verwenden. Aber ich glaube an die geistliche Kriegsführung“ [139].

Die territoriale Kriegsführung macht aus biblischen Vorgaben eine Art mystischer Lehre, in der den Christen feindliche, dämonische Mächte gegenüberstehen, die Länder, Städte und Regionen beherrschen. Auf Guatemala angewendet bedeutet dies, dass die ganze Situation des Landes: Korruption, Armut und Bürgerkrieg die Folge dämonischer Kräfte ist, die es gilt mit Gebetskampagnen zu bekämpfen. Zwischen der Heiligenverehrung innerhalb der katholischen Kirche und dem traditionellen Glauben der Mayas wird dabei nicht unterschieden. Beide gelten als satanische Strategie, in der Dämonen die Menschen beherrschen und verhindern, dass der Glaube an Gott wirken kann.

Das folgende Zitat nimmt Bezug auf die Seelenministration und zeigt, inwieweit der Diskurs sich direkt gegen traditionelle religiöse Elemente wie die Verehrung der Ahnen richtet:

---

[138] Canton Delgado, Manuela (1998); Sánchiz Ochoa, Pilar (1998).
[139] Israel López Gúzman (Pastor, IdPdP). 30. November 2001, San Pedro Sacatepéquez. Zeilen 488-512.

> „Wir müssen alle Vorfahren, die uns geschadet haben, abwehren. Es gibt zum Beispiel Orte in Guatemala, deren Namen sehr viel aussagen. Zum Beispiel: Quetzaltenango. Ich weiß nicht, ob Sie wissen, was das in einer indigenen Sprache bedeutet? *Quetzalcoatl* ist die fliegende Schlange. ... Sie werden vielleicht nicht wissen, dass es einen Ort gibt, der San Miguel Ixtahuacán heißt. Ixtahuacán bedeutet Schlangenkopf. Also soll etwa der Heilige Michael ein Götze sein? Der Ortsname bedeutet Heiliger Michael, der Schlangenkopf. Das alles verursacht die Gewalt, die in Guatemala vorherrscht. ... Nun, man muss mit bestimmten Vorfahren brechen, weil sie uns nicht die ganze Freiheit gegeben haben. Sie haben uns Dinge überlassen, mit denen man brechen muss. Es gibt zahlreiche Leidenschaften, Krankheiten und von da ausgehend viele Dinge, die uns nicht die Freiheit geben, die wir eigentlich besitzen sollten. ... Also wenn man mit diesen Vorfahren in der Familie bricht, nicht nur mit denen der Mayas, auch mit denen der Incas, der Azteken und, hui, dem ganzen Zeug, das sie entgegen Gottes Willen getan haben, werden wir gesegnet sein. Gott hat uns dafür seine Liebe gegeben. Wir wurden dafür gesegnet mit all der Heiligkeit aus den himmlischen Orten“[140].

Virgilio Zapata, Gründer der Evangelikalen Allianz Guatemalas, spricht wie schon zitiert pointierter und kritischer von den Dämonen und satanischen Einflüssen, die die neopfingstlichen Brüder überall zu entdecken glauben und die sie auf die Indigenen übertragen hätten. Es wäre natürlich richtig, so Zapata, dass die Bibel behaupte, dass sich hinter jedem Götzen ein Dämon verberge, aber dass sei etwas anderes, als überall Dämonen zu vermuten. Auch Rigoberto Gálvez, Leiter des neopfingstlichen Seminars und im Führungsgremium der neopfingstlichen Kirche *Familia de Dios*, kritisiert die Dämonologie der neopfingstlichen Kirchen, die mit exorzistischen Praktiken eng verbunden ist.

> „Die neopfingstlichen Kirchen, die den Exorzismus bzw. die Dämonenaustreibung praktizieren, verwenden dafür zwar eine biblische Basis. Aber einige neopfingstliche Kirchen haben die Sünde, wie sie in der Bibel beschrieben wird, mit der Verantwortung des Menschen verwechselt. Wenn zum Beispiel eine Person Ehebruch betreibt, dann ist ein Neopfingstler gekommen und hat, anstatt den Mann zur Verantwortung zu rufen, dass er Ehebruch betrieben hat und zu seiner Frau zurückkehrt, angefangen, ihm den ´Dämon des Ehebruchs´ auszutreiben. Wenn ein Mensch gestohlen hat, ist es nicht der ´Dämon des Diebstahls´, nein, er selbst ist der Verantwortliche. Aber die neopfingstlichen Kirchen verwechseln das traurigerweise in der Realität“[141].

4. Partikularismen in den neopfingstlichen Kirchen und den Pfingstkirchen

Auf die ethnisch homogene Zusammensetzung der pfingstlichen und neopfingstlichen Kirchen wurde bereits mehrfach hingewiesen. Im ersten Teil des Kapitels wurde gezeigt, dass statistisch gesehen die ethnische Zugehörigkeit kein Faktor ist, der die Wahrscheinlichkeit erhöht oder vermindert, ob eine Person eine protestantische oder katholische Konfession besitzt. Die Organisationsstrukturen der einzelnen Gemeinden machen aber sichtbar, dass auf einer Meso- und Mikroebene zwischen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinde (Pfingstgemeinde/neopfingstliche Gemeinde) und der ethnischen Zugehörigkeit ein klarer Zusammenhang besteht. Sichtbar wird dieser Zusammenhang aber nur, wenn neben dem religiösen Diskurs der Kirchen auch die religiöse Praxis und die religiösen Organisationsformen berücksichtigt werden. Wie sich die interethnischen Beziehungen auf der organisatorischen Ebene und hinsichtlich der religiösen Praktiken auswirken, ist Teil der folgenden Überlegungen.

---

[140] Lisardo Ruiz (Kirchenbeauftragter Elim). 15. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 428-506.
[141] Rigoberto Manuel Gálvez Alvarado (neopfingstliches Seminar). 8. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 120-141.

4.1 Partikulare Organisationsformen in den neopfingstlichen Kirchen

Der organisatorische Aufbau neopfingstlicher Kirchen illustriert nicht nur weitere Unterschiede zur Pfingstbewegung, sondern deckt darüber hinaus Konflikte auf, die sich aus schicht- und ethnienspezifischen Merkmalen ergeben.

Auffallend ist zunächst einmal, dass die neopfingstlichen Kirchen in ihren Strukturen wesentlich hierarchischer aufgebaut sind als die Pfingstkirchen. Während die Gründungen von Pfingstkirchen, besonders im ruralen Umfeld, nicht selten auf spontane Initiativen zurückgehen und keine genauen Daten über die Anzahl der Mitglieder und die Zahl der Kirchen vorliegen[142], ist dies bei den neopfingstlichen Kirchen anders. Die Führungspersönlichkeiten dieser Kirchen betonen den hierarchischen Aufbau und vergleichen die Strukturen nicht selten mit einem Unternehmen oder in einigen Fällen mit dem Militär. Manuel Gálvez Alvarado, Leiter des neopfingstlichen Seminars in der Hauptstadt, schreibt:

> Die neopfingstlichen Kirchen besitzen die episkopale Regierungsform mit einem Ältestenrat, der aber nicht die Leitung ausübt. Die Befehlsgewalt ist vertikal und fängt mit dem einfachen Pastor an, danach folgen die Distriktspastoren, die unter ihrer Führung bis zu tausend Personen versammeln können. Die Distrikte sind nach geographischen Gesichtspunkten aufgeteilt, die jedem Pastor ein bestimmtes Gebiet für die Evangelisierung zuordnen. Nach den Pastoren kommen die Koordinatoren, dass sind Laien, die unter ihrer Führung bis zu 50 Pastoren haben. Außerdem gibt es die „Führer“, die auch Laien sind. Ihre Aufgabe umfasst die Lehre in den Häusern. Sie leiten in der Regel zwanzig Personen an. Dann gibt es noch das Mitglied, das wir als Gastgeber bezeichnen. Das ist die Person, die ihre Wohnung oder ihr Haus für die Treffen zur Verfügung stellt. Dieses Modell ist nach dem Kirchenwachstumsmodell von Dr. Choo [koreanischer Pfingstler, Anm. A.A.] ausgerichtet. ... Mit anderen Worten ist es der Generalpastor, der führt, und die Kongregation gehorcht in vollständiger Unterordnung ihrem Vorsteher. Es besteht kein Zweifel, dass dieses Modell nach militärischer Art in einer gut disziplinierten Kirche wie eine Armee funktioniert, die nach einem bestimmten Ziel, wie es die Evangelisierung darstellt, marschiert und fortschreitet“[143].

An anderer Stelle beschreibt Gálvez Alvarado den „Geschäftssinn“ neopfingstlicher Pastoren. Er bestätigt mit seinen Ausführungen indirekt den hohen Status der Mitglieder und Führungspersonen. Alle Pastoren, die er persönlich kennt, seien entweder selbst Geschäftsleute oder würden den Verwaltungsapparat von Firmen kennen. Der Geschäftssinn tritt auch in den verschiedenen Initiativen zutage, um den Kirchen zu weiteren Finanzquellen zu verhelfen. Die Gründung von Schulen, Buchhandlungen und Angebote wie christliche Fortbildungskurse sind ein Indiz für das starke Sendungsbewusstsein und den Missionscharakter neopfingstlicher Kirchen, gepaart mit geschicktem Finanzgebaren.

> „Ein anderes Phänomen ist, dass jede Kirche ihre eigene Ministerialschule besitzt, die Einschreibegebühren und monatliche Beiträge verlangt. In dieser Schule gibt es eine praktische Ausbildung in den Bereichen der Salbung, der Macht, der übernatürlichen Gaben des Heiligen Geistes, der Evangelisation, der Ratgebung und der Predigt. Diese Ausbildung dauert eine relativ kurze Zeit; sechs Monaten bis zu zwei Jahren. ... Diese Vorbereitung hilft natürlich dem Wachstum und dem Multiplikatoreffekt, denn diese Führer müssen eine minimale Fähigkeit besitzen, pastorale Funktionen auszuüben und die „außerkirchlichen“ Gruppen zu leiten, was der Ausbreitung der Kirche hilft“[144].

In der Pfingstbewegung gibt es solche Angebote, außer in einigen städtischen Kirchen, nicht. Hier steht der direkte Gottesbezug nach wie vor im Mittelpunkt. Die erwähnten Heilungskurse, also diese Fähigkeiten gegen Geld zu erwerben, zeigen einmal mehr, wie stark

---

[142] Gespräch mit Adolfo Barrientos (Pastor IdEC). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt.
[143] Gálvez Álvarado, Rigoberto Manuel (1999):68f. Vgl. auch Alvarado, Dolores (2002).
[144] Gálvez Álvarado, Rigoberto Manuel (1999):ibidem.

der US-amerikanische Einfluss, bzw. die Orientierung an US-amerikanischen Entwicklungen ist. Heilungskurse gehören in den USA zum festen Bestandteil neopfingstlicher Kirchen.

Die Orientierung an US-amerikanischen Kirchen wird an der im Jahr 2001 gegründeten *Casa de Dios* augenfällig. Vor dem Bau dieser Kirche mit Platz für mehrere Tausend Zuschauer fuhr man in die USA, um Eindrücke zu sammeln und die eigene Kirche nach architektonischen Vorgaben aus den USA zu gestalten. Das Gebäude spiegelt diese Einflüsse wieder. Man hat beim Besuch der Kirche nicht das Gefühl, in Guatemala zu sein. Bis ins Detail ist das Gebäude nach US-amerikanischen Vorlagen geplant und umgesetzt. So wurden für den Bau alle sanitären Anlagen aus den USA importiert[145].

Die neopfingstlichen Kirchen der Mittel- und Oberschicht orientieren sich aber nicht nur in architektonischer Hinsicht an den USA. Liturgie, Doktrin und die Lebensentwürfe der Mitglieder spiegeln eine seit vielen Jahren in Lateinamerika zu beobachtende Amerikanisierung der Eliten wider. Die neopfingstlichen Kirchen bieten der lateinamerikanischen Mittel- und Oberschicht die Möglichkeit, den eigenen, von Individualisierung geprägten Lebensstil in religiöser Hinsicht am Konsum und am Erlebnis auszurichten. Die hohe Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher streicht den Anonymitätscharakter und die Unverbindlichkeit heraus, wobei der religiöse Hintergrund gleichzeitig eine legitimierende Funktion bereithält. Andere Angebote wie Heilungskurse, aber auch Tanzkurse – bestimmte Tanzformen werden als besondere Form des Lobpreises angeboten – ermöglichen eine totale Freizeitgestaltung mit einer religiösen Terminologie, wobei auf Spaß und Erlebnisse nicht verzichtet werden muss. Die Imitation US-amerikanischer Kirchen ist dabei aus meiner Sicht ein zusätzlicher Anreiz und lässt sich mit dem von dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu entwickelten Begriff des Distinktionsprofits anschaulich beschreiben. Der eigene Lebensstil wird durch die Kopierung US-amerikanischer Lebensstile von der allgemeinen Maße und der Alltagskultur abgegrenzt und erhält die Aura der Höherwertigkeit, wobei sich innerhalb der Kirche Netzwerke zum Statuserhalt oder zur Statusverbesserung knüpfen lassen.

Konflikte zwischen Pfingst- und neopfingstlichen Kirchen

Zu Konflikten zwischen den Pfingst- und neopfingstlichen Kirchen in Guatemala kam es, als in den letzten Jahren einige Kirchen Apostel ernannten. Ergänzend muss man hinzufügen, dass diejenigen Pfingstkirchen (*Elim* und *Príncipe de Paz*) die Aposteln ernannten, sich in Doktrin und Schichtzugehörigkeit weit von den klassischen Pfingstkirchen entfernt haben; die Bezeichnung Pfingstler ist daher eigentlich für diese Kirchen irreführend. Die Einführung der Apostelposition muss man, aus meiner Sicht, ähnlich wie die Einführung der Doktrin der territorialen Kriegsführung, des Prosperitätsglaubens und der Seelenministration, als ihren Versuch bewerten, eine größere Attraktivität in höheren Schichten zu erlangen.

Die Ernennung von Aposteln stammt wie viele andere doktrinäre Inhalte ursprünglich aus den USA[146]. Es handelt sich um ein Netzwerk, das nichts mit der apostolischen Kirche gemein hat, sondern dem Kirchenführer meist neopfingstlicher Denominationen der ganzen Welt angehören. Die kirchliche und religiöse Vorrangstellung sowie die Ernennung der Apostel

[145] Informationen von Lola Alvarado, die eine Studie über die Kirche erstellte. Vgl. Alvarado, Dolores (2002): Valores que se fomentan en los jóvenes dentro de la Iglesia Cristiana Familiar Casa de Dios. Guatemala. Mimeo.
[146] Vgl. Hamon, Bill (1999): Apostles, Prophets, and the Coming Moves of God. Ed. Christian International. Santa Rosa Beach. Florida. Cannistraci, David (1996): The Gift of Apostle. Biblical look at a Apostleship and how God is using it to bless his church today. Regal Books. California.

wird aus biblischen Vorgaben abgeleitet. Manuel Rigoberto Gálvez beschreibt die Funktion der Apostel und vergleicht ihren Status mit dem von Priestern in der katholischen Kirche:

> „Ich glaube, dass in der katholischen Kirche das Amt des Priesters, Pfarrers oder Bischofs das eines Vermittlers ist. Er soll der Vermittler zwischen Gott, den Menschen und unserem Glauben sein. Das besitzt meiner Ansicht nach sehr viel Ähnlichkeit mit dem Apostolat. Ich habe das als „Syndrom der Super-Gesalbten" bezeichnet. Die Aposteln halten sich für besonders gesalbt, als wenn sie ein Privileg und einen besonderen Zugang zu Gott besäßen. Und vielleicht ähnelt man sich hierin noch stärker der katholischen Kirche, nicht nur mit Blick auf das Priesteramt sondern auch hinsichtlich der Struktur, weil sie glauben, sie sollten die evangelikale Kirche führen. In der Theorie ist es das, was man als apostolische Bewegung bezeichnet hat. Gott hatte diesen Plan mit ihnen, damit die evangelikale Kirche Führer und Direktoren besitzt, die durch die Apostel geleitet werden. Ich glaube, in diesem Aspekt gleichen sie mehr „kleinen Päpsten" und das ist eher eine mittelalterliche Struktur, nicht wahr, eine, die die katholische Kirche bis heute erhalten hat"[147].

Die Selbsternennung zu Kirchenführern aller evangelikalen Kirchen Guatemalas rief Proteste von Seiten der Pfingstler hervor[148]. Kritiker waren dabei vornehmlich Mitglieder aus den Reihen der *Alianza Evangélica Guatemalteca* (AEG). Domingo Güitz von der *Asociación Indigenista Guatemalteca*, einer evangelikalen Entwicklungshilfeorganisation für Indigene, sprach sogar von einer Spaltung der AEG aufgrund der Kontroversen um das Apostolat[149].

Umso erstaunlicher ist angesichts der vornehmlich von Ladinos aus der Mittel- und Oberschicht des Landes beherrschten Strukturen neopfingstlicher Kirchen, dass in der ehemals klassischen Pfingstkirche *Elim* ein Indigener zum Führer der Kirche und Apostel ernannt wurde. Es handelt sich um Gaspar Sapalú Alvarado aus Santiago Atitlán, Provinz Sololá. Er tritt die Nachfolge von Otoniel Ríos Paredes an, der die Kirche in den 60er Jahren in Guatemala gründete[150]. Nach meinem Erachten handelt es sich, angesichts der wenigen Indigenen in Führungspositionen, bei dieser Ernennung um eine Ausnahmeerscheinung.

4.2 Diskurs und religiöse Praxis neopfingstlicher Kirchen: Stärkung nicht-indigener Eliten

Die Ernennung von Aposteln spiegelt auf der einen Seite die Strukturen neopfingstlicher Kirchen wider, sie reflektiert aber auch das neopfingstliche Denken, in dem ein autoritäres und hierarchisches Ordnungsverständnis mit christlichen Werten in Einklang gebracht wird. Die gesamtgesellschaftliche Lage wird in dieser Form von den Mitgliedern diskursiv verarbeitet. Legitimiert werden die neopfingstlichen Themen häufig mit Textpassagen aus dem alten Testament. Die Sichtweise ist konservativ und vergangenheitsbezogen. Sie fordert die Restauration einer alten Ordnung, wie sie von der christlichen Urgemeinde verkörpert wurde. Diese christliche Ordnung wird dem Bedrohungscharakter, der sich für Neopfingstler aus dem wachsenden Einfluss der indigenen Bevölkerung ergibt, entgegengesetzt. Mit den in den 90er Jahren einsetzenden Friedensverhandlungen wurden der indigenen Bevölkerung

---

[147] Rigoberto Manuel Gálvez Alvarado (neopfingstliches Seminar). 8. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 659-680.

[148] Vgl. Núñez, Emilio Antonio (2001).

[149] Vgl. Interview Domingo Güitz. (ASIEDE). 14. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Zeilen 571-611. Vgl. auch Vitalino Similox (CIEDEG, Pastor presbyterianische Kirche, Kaqchiquel). 14. Mai 2001, Guatemala-Stadt. Zeilen 730-754.

[150] Vgl. Lisardo Ruiz (Kirchenbeauftragter Elim). 15. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 36-45. Weitere Aspostel sind, so Ruíz: Harald Caballeros von der neopfingstlichen Kirche *El Shaddai*, Sergio Enríquez von der *Misión Eben-Ezer*, Osmundo Madrid von *Lluvias de Gracia* und Alex Gonzales von *Iglesia Rey de Reyes*. Virgilio Zapata nennt darüber hinaus Helio Castillo und seinen Bruder Abraham von der *Iglesia del Calvario.* Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002, Guatemala-Stadt. Zeilen 1021-1052. Die Tatsache, dass sich keine Frauen unter den Aposteln befinden, ist für mich ein Ausdruck patriarchaler Gesellschaftsvorstellungen.

zumindest auf dem Papier weitreichende Zugeständnisse und gesellschaftliche Spielräume eingeräumt. Die indigene Kultur, die so im Zuge der Friedensverhandlungen eine Aufwertung erfuhr, wird im Diskurs der neopfingstlichen Kirchen abgewertet. Sie bildet den negativen Bezugspunkt, an dem sich eine christliche Gegen-Identität nicht indigener Ladinoakteure orientiert. Indigene Kulturelemente werden in satanische Einflüsse umgedeutet. Dabei begreifen die neopfingstlichen Kirchen die Welt als einen Ort der Gestaltung und versuchen mit Hilfe hierarchisch-religiöser Strukturen und Lebensentwürfe die Gesellschaft nach ihrem christlich-fundamentalistischen Verständnis zu verändern. Die soziale Realität wird dabei zu einem Ort sich selbst erfüllender Prophezeiungen, die der Bibel entnommen werden.

> „Wir glauben, dass es fünf Ministerien gibt: Nach den Ephesern Kapitel 4, Vers 11 gibt es Apostel, Propheten, Evangelisten, Pastoren und Meister. Sie wissen, dass es der Apostel Paulus war, der sich der apostolischen Mission widmete; nun, deshalb beschäftigen wir uns damit. Im alten Testament ist vom großen Programm Gottes die Rede, dass die vier Evangelien die Verkündigung des Programms darstellen. Die Apostelgeschichte ist die Ausweitung, die Episteln beinhalten die Erklärungen und die Apokalypse stellt die Vollendung dar. Wir beschäftigen uns mit der apostolischen Doktrin, weil sie für uns eine überzeugende und strenge Struktur darstellt, die wir als unerlässlich betrachten, so wie insgesamt die Ausführung von Gottes Werk“[151].

Die autoritären hierarchischen Strukturen, mit denen die Apostelernennungen und der mit ihr verbundene Personenkult legitimiert werden, sind nicht nur auf den religiösen Diskurs beschränkt. Während viele der Pfingstkirchen sich offiziell von der nationalen Politik und politischen Ämtern fernhalten, optieren Neopfingstler für eine politische Partizipation, um die bestehende Ordnung nach ihren biblischen Gesichtspunkten zu verändern. Sie fordern teilweise explizit, teilweise implizit zu politischer Partizipation auf. Dabei wird nicht nur auf die Verantwortung von Christen in der Welt verwiesen, wie eine Publikation aus dem Jahr 1985 mit dem Titel „Die politische Aufgabe der Evangelikalen“, dokumentiert. Es sind die moralischen, konservativen Werte, die in der Publikation hervorgehoben und verteidigt werden und mit denen eine politische Partizipation gerechtfertigt wird. Tulio Cajas betont, dass Evangelikale politisch tätig sein müssen, um eine Nation zu entwerfen, die auf biblischen Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit fußt. Die Kommentare über den ehemaligen Diktator Ríos Montt, der für zahlreiche Menschenrechtsverletzungen und Massaker verantwortlich ist, muten geradezu zynisch an: „ .. unter seiner energischen Führung wurde eine moralische Kampagne durchgeführt, die die Einheit der Familie, den Respekt vor dem Gesetz und als unausweichliche Konsequenz die Ehrlichkeit der öffentlichen Verwaltung förderte“[152].

Ríos Montt verband während seiner Amtszeit ganz offen sein christliches Bekenntnis des wiedergeborenen Christen mit seinem Präsidentenamt. Während sonntäglicher Fernsehansprachen, die den Charakter von Fernsehpredigten hatten, appellierte er öffentlich an die christliche Moral der Guatemalteken. Er ernannte Francisco Bianchi, Mitglied und Ältester aus der Kirche *El Verbo*, zum Staatssekretär. Bianchi verband auch nach der Regierungszeit Ríos Montts´ religiöse mit politischen Zielen. 1999 nahm er als Präsidentschaftskandidat für die neu gegründete Partei ARDE *(Acción Reconciliadora Democrática*) an den Wahlen teil[153]. Auch Virgilio Zapata, ehemaliger Präsident und Gründer der *Alianza Evangélica Guatemalteca*, war politisch aktiv und kandidierte für die Partei ARDE um einen Posten als Abgeordneter. ARDE erhielt allerdings nicht einmal die

[151] Lisardo Ruiz (Kirchenbeauftragter Elim). 15. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 87-106.
[152] Tulio Cajas, Marco (1985): La Tarea Politica de los Evangelicos. Ediciones MAS. Guatemala. S. 6.
[153] Gálvez Alvarado schreibt: "„Der Diskurs von Bruder Bianchi gründete sich darauf, eine Regierung der „Prinzipien und Werte“ anzustoßen. Er gab an, dass sich eine Regierung auf biblischen Prinzipien gründen müsse und dass diese biblischen Prinzipien die wirtschaftliche und soziale Lösung eines Landes beinhalte“ (1999: 65f).

obligatorischen vier Prozent, um politisch am Leben zu bleiben und löste sich daraufhin auf[154].

Herausragendes Merkmal des neopfingstlichen Diskurses ist, zusammengefasst, die Absolutsetzung der christlichen gegenüber anderen nicht-christlichen Werten. Neopfingstler verbinden ihr universales, christliches Weltbild mit einem Nationalismus, der es ihnen erlaubt, sich sowohl religiös als auch politisch zu engagieren. Dem Exklusivheitsanspruch der Normen und Werte und dem Bewusstsein einer „brotherhood of the saved“ anzugehören, steht ein aktives Sendungsbewusstsein gegenüber, das dazu geführt hat, dass Guatemala inzwischen eine Vielzahl an Missionaren auch in andere Länder und Kontinente entsendet.

4.3 Partikulare religiöse Praktiken neopfingstlicher Kirchen

Zu den religiösen Praktiken neopfingstlicher Kirchen gehören, außer der Heilung, noch eine Reihe weiterer Praktiken, wie die Dämonenaustreibung (Exorzismus) und der sogenannte Toronto-Segen. Beide Praktiken, die von extremen emotionalen Ausbrüchen begleitet sind, habe ich in keiner von mir besuchten indigenen Pfingstkirche beobachtet[155]. Sie sind aber in einigen urbanen, von Ladinos besuchten Pfingstkirchen üblich. In einer *Iglesia de Dios del Evangelio Completo,* eigentlich einer klassischen Pfingstkirche in der Hauptstadt, der fast ausschließlich Ladinos angehören, konnte ich die Dämonenaustreibung beobachten. Experteninterviews bestätigten meine Beobachtungen, dass in indigenen im Gegensatz zu nicht indigenen Pfingstkirchen Exorzismen und emotionale Ausbrüche nicht zur Doktrin und Liturgie gehören. Der Grund für diesen Unterschied liegt meines Erachtens in kulturellen Charakteristika der indigenen und nicht indigenen Bevölkerung. Die indigene Kultur zeichnet sich im Vergleich zur nicht indigenen Ladinokultur wesentlich stärker durch emotionale Zurückhaltung und eine persönliche Distanz aus. Die Liturgie in den indigenen Pfingstgemeinden ist daher im allgemeinen weitaus weniger emphatisch und emotional.

In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum der sogenannte Torontosegen bislang in den klassischen Pfingstkirchen kaum Einzug hielt. Dieser beschreibt eine Reihe von körperlichen Phänomenen, die nach Meinung der Kirchen durch den Heiligen Geist ausgelöst werden und zuerst in der *Toronto Airport Vineyard Church* beobachtet wurden. Inzwischen gibt es eine globale Entwicklung, die den Torontosegen in vielen charismatischen und pfingstlichen Gemeinden zum festen Bestandteil werden lässt. Im Dictionary of International Pentecostal and Charismatic Movements werden die Anfänge des Phänomens als spontaner Ausbruch beschrieben:

> „In the emergence stage of the Blessing movement, the leaders were free to acknowledge that they „didn´t have a clue“ about what God was doing through the strange physical manifestations of deep belly-laughing, uncontrollable weeping, intense screaming and shouting, spiritual drunkenness, wild jerking and shaking, and, most controversial, the „animal sounds“[156].

---

[154] Vgl. Interview Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt sowie Gálvez Álvarado, Manuel Rigoberto 1999:ibidem.

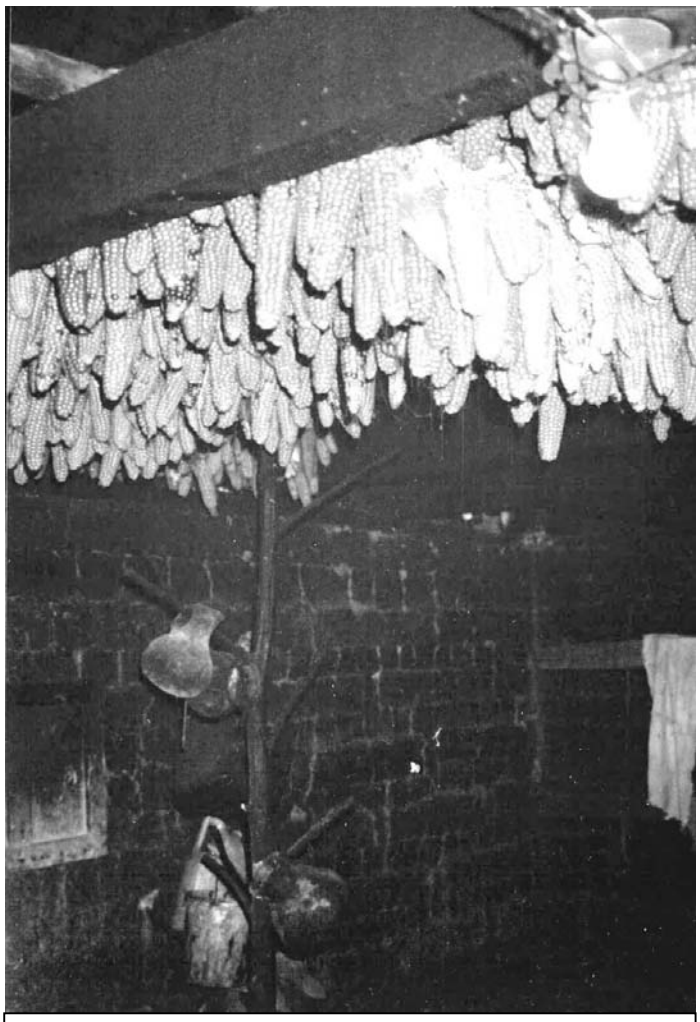
[155] Auf einer Tagung in Heidelberg über die Rolle von Pfingstkirchen und Migration wurde berichtet, dass in Deutschland in einigen von Migranten gegründeten Pfingstkirchen exorzistische Praktiken ausgeführt werden und dabei der „Dämon des Rassismus“ ausgetrieben wird (Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in Deutschland. 11./12. Juni 2004. Abteilung für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft. Theologische Fakultät, Universität Heidelberg).

[156] Burgess, Stanley M.; Van der Maas, Eduard M. (2002):1150.

4.4 Partikulare Organisationsformen in den indigenen Pfingstgemeinden

Struktur der Pfingstkirchen in Guatemala

Die überwiegende Zahl der guatemaltekischen Protestanten gehört den Pfingstkirchen an, die sich meist weit entfernt von urbanen Zentren, in abgelegenen ländlichen Gebieten befinden[157]. Das rurale Erscheinungsbild der Pfingstkirchen steht in einem offenem Gegensatz zu einigen der prominentesten Theorien über Pfingstkirchen, die Urbanisierung, Industrialisierung und Individualisierung als Auslöser für die rasant ansteigenden Kirchengründungen angenommen hatten[158]. Man argumentierte, dass lateinamerikanische Pfingstkirchen besonders in städtischen Milieus zu finden sind, weil sie den hinzugezogenen armen Arbeitsmigranten in einer neuen kirchlichen Solidargemeinschaft helfen, sich an das urbane Leben anzupassen[159]. In Guatemala verteilt sich die größte Zahl an protestantischen Kirchen und Denominationen jedoch auf ländliche Gebiete[160]. Zu den ruralen Erscheinungsformen gehört auch die kleine Mitgliederzahl von etwa 15 bis 30 Personen, sowie der große Anteil indigener Mitglieder.



Innenansicht eines Hauses von Pfingstlern in Comitancillo

Neopfingstliche Kirchen, die entgegen den Pfingstkirchen tatsächlich ein urbanes Phänomen darstellen, repräsentieren dagegen nur einen kleinen Teil des guatemaltekischen Protestantismus. Trotzdem sind sie sehr dynamisch und die einzige Strömung, die über große Wachstumsraten verfügt. Meine Studie möchte, orientiert an empirischen Daten, eine Gegenthese zu den gängigen Interpretationsmustern aufstellen. Die Pfingstbewegung reflektiert danach traditionelle, indigene Organisations- und Glaubensformen, während die neopfingstlichen Kirchen mit ihren Organisationsstrukturen neue, nationale und internationale (post-)moderne Netzwerke schaffen. Die Biographien der einzelnen Mitglieder kennzeichnen darüber hinaus tatsächlich die o.g. Individualisierungsprozesse. Pfingstkirchen sind demgegenüber zwar aus einer

[157] Gooren, Henri (2001):175, Scotchmer, David (1991:9) und McGavran (1987:316-317). Rose und Schultze schreiben hierzu:„Three-quarters of Protestant churches are located in the provincial towns and contryside, where one-half of the population lives (Rose und Schultze 1993:419).
[158] Vgl. Willems, Emilio (1967); Lalive d´Epinay, Christian (1969).
[159] Vgl. Willems, Emilio (1967); Lalive d´Epinay, Christian (1969).
[160] Gooren, Henri (1994):12.

gesamtgesellschaftlichen Perspektive ebenfalls Bestandteil eines religiösen Pluralismus, der verstärkt seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts in die indigenen Dorfgemeinschaften Einzug hielt und zunächst durch die Katholische Aktion und erst dann durch die Pfingstkirchen und evangelikale Kirchen ausgelöst wurde. Trotzdem tragen sie zu einer Kontinuität traditioneller kultureller Organisations- und Glaubensformen bei.

Ein Beispiel hierfür ist die Gruppenstruktur der Pfingstkirchen, die, soweit die teilnehmende Beobachtung ergab, fast immer indigenen Clan- bzw. Familienstrukturen entsprach. Fernando Suazo, lange Jahre als katholischer Priester in dem indigenen *Municipio* Rabinal in der Provinz Baja Verapaz tätig, bestätigte die Bedeutung der Familie innerhalb der indigenen Kultur in einem Interview und bezeichnet sie als kulturellen Mechanismus. Er führt beispielsweise den Erfolg einer indigenen Bauernorganisation der 70er Jahre, dem *Comité de Unidad Campesina* (CUC) auf diese Strukturen zurück. Seiner Meinung nach schlossen sich zum damaligen Zeitpunkt ganze Dörfer der Organisation an, weil einzelne Familienvorstände in die Organisation eintraten“[161]. Diesen Mechanismus kann man meines Erachtens auch auf die Pfingstkirchen übertragen.

Welche Wirkung haben doktrinäre Inhalte auf organisatorische Strukturen? Diese Frage erhält einmal mehr an Bedeutung, wenn man den universalen Absolutheitsanspruch neopfingstlicher Kirchen betrachtet, der konkrete Auswirkungen auf das Handeln der Akteure zeigt. Sie versuchen ihren doktrinären Anspruch, der keine partikularen Identitäten zulässt, auch in der Praxis durchzusetzen. Die guatemaltekischen Pfingstkirchen kennzeichnet zwar ebenfalls ein universeller christlicher Diskurs – im Sinne des Christentums als der einzig wahren Religion –, in der religiösen Praxis wird dieser universelle Geltungsanspruch jedoch unbedeutend. Der Diskurs der guatemaltekischen Pfingstbewegung ist in erster Linie vom Erlösungsgedanken (Jesus Christus) und dem Postulat der religiösen Erfahrung (Pneumatologie) geprägt und weniger von der Vehemenz, Radikalität und Militanz, mit der protestantische fundamentalistische Neopfingstler in der Regel ihre Doktrin verteidigen und verbreiten. Praktiken der Pfingstler, wie das Installieren von Lautsprechern, mögen darüber hinwegtäuschen, doch auch das ist nach dem Urteil eines katholischen Priesters Teil der indigenen Kultur[162] und weniger als Zeichen für radikale Missionsbestrebungen, der sich aus einem religiösen Absolutheitsanspruch ableitet, zu werten. Was für das einzelne indigene Pfingstmitglied zählt, so meine These, ist nicht der Universalitätsgedanke, sondern die Zugehörigkeit zur lokalen Kirchengemeinde und die religiöse Erfahrung. Gerade die partikularen Eigenschaften von Pfingstkirchen, die ethnischen Charakteristika entsprechen (Organisationsform, Liturgie, Doktrin), machen diese Kirchen für indigene Mitglieder attraktiv. Hierzu gehört auch, dass die indigenen Pfingstgemeinden, die sich aus den unteren Schichten rekrutieren, eine Gruppe von Freiwilligen repräsentieren, in der neben einer religiösen Gleichheit eine ethnische Gleichheit vorherrscht[163]. Es handelt sich bei den zu einhundert Prozent aus indigenen Gläubigen bestehenden Gruppen, die die gleiche Sprache und die gleichen kulturellen Merkmale vereint, um rassismus- und diskriminierungsfreie

[161] Interview Fernando Suazo (ehemaliger Priester, Mitarbeiter der katholischen Kirche). August 1998. Santa Cruz del Quiché. El Quiché. Zeilen 184-189.
[162] Vgl. Interview Padre Erik Groolos. 10. Dezember 2001. San Miguel Ixtahuacán. San Marcos.
[163] Die von Weber und Troeltsch entwickelten Kategorien und Beschreibungen über protestantisch-puritanische „etablierte Sekten“ lassen sich mit Blick auf ihre Protestfunktion daher durchaus auf ethnische Faktoren übertragen und rechtfertigen den Begriff der „etablierten Sekte“ (vgl. Bizeul (1995):9f). Er wird in dieser Arbeit aber aufgrund des vorurteilsbeladenen Charakters nicht weiter verwendet.

Räume, die Nischen im gesellschaftlichen System offerieren. Solche bleiben den Indigenen in anderen ethnisch gemischten, sozialen Milieus verwehrt[164].

Die Pfingstkirchen reflektieren also kein von Individualisierung und Urbanisierung geprägtes Milieu, sondern erhalten bereits existierende, traditionelle Kollektive. Ein Beispiel für die Bedeutung des Kollektivs ist, neben der familiären Struktur, die starke zeitliche Einbindung in die kirchliche Organisation. Dies deutet darauf hin, dass in den indigenen Pfingstgemeinden die religiöse Eigenpositionierung im Kollektiv auch eine zentrale Identitätskategorie darstellt.

Ein herausragendes Merkmal der Pfingstgemeinden ist, neben den familiären Solidarstrukturen, dass sie einen sehr hohen Grad an organisatorischer Autonomie bereitstellen. Dennis Smith von der protestantischen Einrichtung CEDEPCA bezeichnete die Organisationsstrukturen der indigenen Pfingstler als anarchisch[165]. Anders als in der katholischen Kirche und in neopfingstlichen Kirchen, müssen sich die Pfingstler wenig oder kaum in eine Hierarchie eingliedern.

Neben der organisatorischen Autonomie besitzen Pfingstler größere Spielräume für Eigeninterpretationen der Bibel, gemäß ihres kulturellen Hintergrunds. Das ermöglicht eine kulturelle Hermeneutik, die Katholiken und Neopfingstler in dieser Form nicht besitzen, weil doktrinäre Vorgaben existieren. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Hans Siebers in einer Studie über Alta Verapaz, in der er indigene protestantische Gemeinden untersucht:

> „In the communities I studied (Alta Verapaz), none of the evangelical churches had a permanent minister. ... In the absence of a regular minister two or three members of the church lead the services. ... None of these local leaders has received any training. The only „condition“ is that they should be able to read Bible texts and explain them, but no one supervises them on the correctness of their explanations. The answers the respondents of these Churches gave to my question referring to the influence of external and local leaders of their local churches suggest that this influence is in fact very limited. Referring to ministers and lay leaders from elsewhere a member of the Nazarene church said: „There is no need for anyone to come far away to lead our services“. A member of the Chaabilchoch Iglesia de la Nueva Jeruzalén stressed that: „There is no guide who leads us. Each individual member tries to follow the Word of God and we just organize ourselves in the church“. ... I did not come across similar expressions of autonomy vis-à-vis external and local religious specialists among Catholics“[166].

4.5 Habitus und partikulare Organisationsformen

Die partikularen Organisationsformen und die ethnisch homogene Zusammensetzung der Pfingstgemeinden sind somit nicht nur Produkt eines sie umgebenden diskriminierender Umfeldes im Sinne eines Rückzugs marginalisierter Gruppen. Die indigenen Gemeinden bauen auf bestehenden soziokulturellen Mustern und einem indigenen Habitus auf. Dabei lassen sich zwischen nicht indigenen und indigenen Milieus Unterschiede feststellen, die auch in geschmacklichen Präferenzen sichtbar sind (Musik, Liturgie u.a.). Mit Blick auf diese Unterschiede kann man daher sowohl in indigenen als auch in Ladinogemeinden Mechanismen der Abgrenzung feststellen, also Versuche, eigene ethnisch geprägte Milieus zu erhalten.

---

[164] Verstärkt hat diese Dynamik vermutlich die Verfolgung politischer, besonders katholischer Gruppen, während des Bürgerkriegs. Darüber hinaus darf man annehmen, dass die Korruption in allen gesellschaftlichen Bereichen nur eine Bestätigung für den symbolischen Rückzug aus der Welt bildet.

[165] Er bezog sich dabei auch auf die inzwischen unüberschaubar große Zahl von kleinen indigenen Pfingstgemeinden. Vgl. Interview Dennis Smith (CEDEPCA, presbyterianischer Missionar). 23. April 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 287-291.

[166] Siebers, Hans (1999):60f.

Virgilio Zapata, ehemaliger Vorsitzender der *Alianza Evangelica Guatemalteca* (AEG), einem Dachverband evangelikaler Kirchen, dem hauptsächlich Pfingstkirchen und einige neopfingstliche Kirchen angehören[167], vergleicht die Situation der Indigenen mit den lateinamerikanischen Migranten in den USA:

> „Ich habe das mit dem verglichen, was in den USA in den unterschiedlichen Ethnien passiert; mich betrifft das, weil meine Tochter in den USA in der hispanischen Bevölkerung missioniert. Sie [die *Hispanos*, Anm. A.A.] wollen ihre eigene Kirche, wollen ihr eigenes Gotteshaus, ihren eigenen Gottesdienst, in ihrer eigenen Sprache und mit ihren eigenen Bräuchen. Man sagt ihnen, hier habt ihr ein Gotteshaus, sie bedanken sich, wollen aber lieber für sich bleiben, wegen ihrer kulturellen Tradition, ihrer Sprache und ich glaube, das ist es, was hier in der indigenen Bevölkerung passiert ist. Im allgemeinen sind sie es, die lieber getrennt sein wollen"[168].

Die Aussage von Zapata wirft die Frage auf, ob hier nicht ein häufig genanntes Argument vorgebracht wird, dass sich Indigene nicht in die Gesellschaft integrieren wollen. Er nennt im Interview einen konkreten Fall in der Provinz Huehuetenango, der zeigt, dass es Bestrebungen von indigener Seite gab, eigene autonome Gemeinden zu gründen. In dieser Gemeinde hatte es eine ethnisch gemischte Kongregation gegeben, welche auf Initiative der indigenen Mitglieder aufgelöst wurde. Sie baten um ein eigenes Kirchengebäude am anderen Ende des Dorfes. Die Ladinos versuchten die Indigenen zunächst davon zu überzeugen, in der gemischten Gemeinde zu bleiben, und argumentierten mit der vorhandenen Infrastruktur. Es gab bereits einen Gottesdienst in indigener Sprache (Mam) am Sonntagnachmittag, damit die Mitglieder am Vormittag ihre Geschäfte auf dem örtlichen Markt erledigen konnten. Die indigenen Mitglieder hätten einen weiteren Verbleib in der Kirche aber abgelehnt. Auch wenn sie finanziell keine Unterstützung bekommen sollten für ihren Plan, so wollten sie dennoch ihre eigene Gemeinde und ihr eigenes Gebäude errichten. Schließlich unterstützte man sie in ihrem Vorhaben und mittlerweile gibt es eine aus indigenen Mitgliedern zusammengesetzte Gemeinde mit einer eigenen Kirche und eine Ladinokongregation[169]. Partikulare Organisationsformen dürfen daher nicht ausschließlich als Fortsetzung eines gesamtgesellschaftlichen asymmetrischen Verhältnisses zwischen verschiedenen Ethnien interpretiert werden.

Adolfo Barrientos bringt die ethnischen Charakteristika der Pfingstkirchen mit der Diskriminierung und den demographisch-ethnischen Besonderheiten in Zusammenhang. Überall dort, wo Indigene oder Ladinos in der Minderheit seien, gäbe es Diskriminierung. Im Osten des Landes (El Occidente), wo überwiegend Weiße wohnen, sei es schwierig für Indigene und im westlichen Hochland schwierig für Weiße, in den Gemeinden Fuß zu fassen. Die Diskriminierung sei gegenseitig, so Barrientos. Hinsichtlich der Art der Diskriminierung hebt er hervor, dass die Ladinos eine aggressivere Form der Diskriminierung ausübten:

> „Die Diskriminierung ist wechselseitig. Trotzdem ist es so, dass die Indigenen diskriminieren, ohne anderen Schaden zuzufügen. Der Ladino ist ein bisschen gewalttätiger in der Art der Diskriminierung. Er gebraucht Schimpfwörter, er spricht mit Geringschätzung. Der Indigene tut dies nicht. Er hat zwar auch eine ablehnende Haltung, ist aber reservierter. Er zeigt sie nicht offen und ist nicht beleidigend"[170].

Fermin Cuyuch, 58 Jahre alt und indigen, berichtet im Interview von seinen eigenen Erfahrungen als Pastor für die gleiche Pfingstkirche (*Iglesia de Dios del Evangelio Completo*)

---

[167] Vgl. Interview mit Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt, aber auch Samandú, Luís (1990):74.
[168] Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 532-559.
[169] Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass in diesem Fall auch diskriminierende Faktoren eine Rolle spielten. Interview mit Virgilio Zapata (AEG). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 499-530.
[170] Interview Adolfo Barrientos (Pastor IdEC). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt. Zeilen 427-433.

in der Zone 7. Ähnlich wie Adolfo Barrientos, so sieht auch er die Marginalisierung und Diskriminierung auf Seiten der Ladinos und Indigenen. In den indigenen Hochlandgemeinden sei es zweifelsohne so, dass die indigene Bevölkerung nicht nur die Macht hätte, sondern auch versuchen würde, Ladinos auszugrenzen, um ihren Einfluss und Autonomiestatus zu erhalten.

> „Definitiv sind es die indigenen Leute, die in ihrem Dorf, in ihrer Bevölkerung regieren. Wenn dann ein Ladino kommt, ist das wie „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Dann grenzen sie die Ladinos aus“[171].

Über seine Arbeit als Pastor erzählt er, dass er, bevor er, die Kirchengemeinde in der Zone 7 zugewiesen bekam, eine Zeitlang in Villa Nueva, einem Hauptstadtvorort, gearbeitet hätte. Seiner damaligen Gemeinde, berichtet er, hätten sehr viele Personen aus der Mittel- und Oberschicht wie Ingenieure, Anwälte und hohe Angehörige aus dem Militär angehört. Er erzählt von seinen eigenen Problemen mit der spanischen Sprache und der allgemeinen Diskriminierung in der Kirche, macht aber gleichzeitig deutlich, dass niemand von den Mitgliedern dieser speziellen Kirche wegen seiner ethnischen Zugehörigkeit aus der Gemeinde ausgetreten sei oder protestiert hätte. In seiner jetzigen Gemeinde hingegen, die zunächst aus etwa 75 Prozent indigenen Mitgliedern bestanden hätte, wären nach und nach alle indigenen Mitglieder aus der Kirche ausgetreten. Cuyuch macht hierfür seinen Gottesdienststil verantwortlich: Die Musik, die Art zu singen, die Art des Lobpreises, all dies hätte den indigenen Mitgliedern nicht gefallen, den Ladinomitgliedern allerdings sehr wohl. Seine Schilderungen zeigen, dass er bereits zuvor seinen Stil an die ladinische Mittel- und Oberschicht angepasst hatte und dass dies unmittelbare Auswirkungen auf die Zusammensetzung seiner jetzigen Gemeinde hatte.

Die Biographie von Fermín Cuyuch scheint Thesen zu bestätigen, die davon ausgehen, dass Indigene versuchen ihre kulturelle Zugehörigkeit mit Hilfe der Zugehörigkeit zu einer protestantischen Kirche aufzukündigen. Sie versuchen eine „ethnische Mobilität“ mit einer „sozialen Mobilität“ zu verbinden. Diese Fälle lassen sich jedoch nicht verallgemeinern, da es in der Regel Einzelpersonen wie Pastoren sind, die Kirchen zu diesem Zweck instrumentalisieren und strategisch für ihre Biographie nutzen.

Fermín Cuyuchs´ Biographie zeigt, wie er und seine Familie sich mehr und mehr von ihrer ethnischen Herkunft distanzierten und dadurch für sich ein höheres Maß an sozialer Mobilität erlangten. Das bedeutet nicht, dass er seine ethnische Herkunft verleugnet, er setzt sich in seiner Gemeinde durchaus für Indigene ein. Seine Biographie zeigt aber, dass er selbst und seine Familie einen Ladinisierungsprozess durchleben und dass dieser eng mit seiner kirchlichen Biographie verknüpft ist. Er erwähnt beispielsweise im Interview seine erste Frau, eine Indigena, die verstorben sei. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er seit zweieinhalb Monaten mit einer Ladina wiederverheiratet. Auf meine Frage, ob seine Kinder *Indígenas* oder Ladinos seien – einer seiner Söhne war während des Gottesdienstes anwesend und leitete den ersten Teil des Gottesdienstes – antwortet er, dass seine Kinder zwar in der Hauptstadt geboren seien, aber wegen ihrer indigenen Mutter selbst auch indigen sind. Es ist anzunehmen, dass die nachfolgende Generation, seine Enkelkinder, sich nicht mehr der indigenen Bevölkerung zuordnet, wenn sie in der Hauptstadt geboren wird und sich aufgrund der Erziehung und des Elternhauses, ggf. auch wegen der gesellschaftlicher Stigmatisierung, „entscheidet“, nicht indigen zu sein. Diese Einschätzung teilt Silvia Brennwald in ihrer Studie über den Mayakatholizismus:

> „Die Trennlinie zwischen den beiden Gesellschaften ist nicht rein ethnisch und phänotypisch zu ziehen, sondern sie ist kulturell und sozial bedingt. Trotz der markanten kulturellen und sozialen Unterschiede

[171] Interview Fermín Cuyuch (Pastor IdEC). 10. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 206-209.

> kann nicht von einem kastenähnlichen Status der Indígenas gesprochen werden, eine gewisse Durchlässigkeit von der indianischen zur ladinischen Welt ist gegeben. Zwar kann sich ein Indígena von heute auf morgen als Ladino definieren. Damit er auch als solcher wahrgenommen wird, ist aber in der Regel ein Umzug in die Stadt, der vollständige Verzicht auf die indianische Kultur (Religion, Feste, Sprache, Kleider) und die Übernahme westlicher Werte und Kulturmuster erforderlich. Die Männer vollziehen einen solchen Wechsel meist als erste. In der Regel dauert die „Ladinisierung" mindestens eine Generation, wobei die indianische Abstammung sich sozial noch lange negativ auswirken kann"[172].

Die Pfingstkirchen erfüllen mit Blick auf die ethnische Zugehörigkeit dementsprechend zwei grundsätzlich verschiedene Funktionen: In Einzelfällen, dies gilt besonders für Pastoren und ambitionierte Mitglieder, können sie einen gesellschaftlichen Aufstieg erleichtern und ermöglichen die Verknüpfung einer sozialen mit einer ethnischen Mobilität. Soll die soziale Mobilität jedoch erfolgreich sein, so ist damit in der Regel eine Aufgabe von kulturellen Insignien (Sprache, Kleidung, Habitus) und eine schrittweise Distanzierung zur Herkunftskultur verknüpft. Ein Großteil der indigenen Bevölkerung verbindet mit der Zugehörigkeit zu einer Pfingstgemeinde jedoch das genaue Gegenteil: Der eigene kulturelle Habitus und eine eigene kulturelle Praxis können weitergelebt und weitergegeben werden. Das heißt, für einen Großteil indigener Pfingstler steht der Bezug zur eigenen Ethnie und Kultur im Mittelpunkt und nicht die Abgrenzung zu anderen Ethnien oder die Aufkündigung einer ethnischen Zugehörigkeit.

Don Gabriel García, protestantischer Pfingstler aus Comitancillo mit seiner Familie

4.6 Partikulare religiöse Praktiken als Beispiel für kulturelle Kontinuität

Es sind nicht nur Organisationsstrukturen, die verdeutlichen, dass die Pfingstkirchen mit der traditionellen Volksreligiosität korrespondieren. Das pfingstliche Weltbild und pfingstlerische Praktiken demonstrieren, dass hier kreativ mit Wandlungsprozessen umgegangen wird. Gleichzeitig bleibt eine Kontinuität mit Blick auf traditionelle Funktionen von Religiosität gewahrt. Hinsichtlich des Weltbildes von Pfingstlern ist die Nähe zur Volksreligiosität

[172] Vgl. Brennwald, Silvia (2001):19.

offensichtlich: Sowohl in der traditionellen Volksreligiosität als auch in den Pfingstkirchen ist der Glaube an Geister, Dämonen sowie generell der Einfluss des Transzendenten weit verbreitet. Der Glaube erklärt die soziale Welt und die in ihr vorhandenen Konflikte. Religiöse Praktiken, die sich aus dem Glauben an übernatürliche Kräfte ableiten, dienen dabei als Strategie zur Bewältigung des Alltags. Ebenso wie die traditionelle Spiritualität eng am Alltag der Menschen, ihrem konkreten Lebensumfeld und ihren Problemen orientiert ist, ist dieses Element auch in der Religiosität der Pfingstbewegung präsent. Pfingstler repräsentieren somit ein neues indigen-religiöses Expertentum, das sich hinsichtlich der Funktion in nichts von traditionellen Mayapriestern unterscheidet. Rituale und Gebete variieren lediglich hinsichtlich ihrer Ausführung, aber nicht mit Blick auf ihren Zweck.

Die gelebte Religiosität ist somit Spiegelbild von tradierten Rollen, sie nimmt jedoch auch eine veränderte Umwelt auf und stellt in dieser Form eine neue Bewältigungsstrategie in einer sich wandelnden Umwelt dar. Am Ende steht die Wirksamkeit von Religiosität im Mittelpunkt und nicht die Art, wie man zu einer Bewältigung des Problems mit Hilfe religiöser Rituale gelangt. Ein Interviewpartner, Angehöriger einer Pfingstkirche, bringt es auf den Punkt, als ich ihn nach der Rolle der Vorfahren im religiösen Kontext befrage. Seine Antwort lautete: „Los antepasados, pues, ya no sirven“; „Die Vorfahren, sie sind uns nicht mehr nützlich“[173].

4.7 Ethnische Gleichheit in und Ungleichheit außerhalb der Gemeinden

Die ethnisch homogenen Strukturen von Pfingstgemeinden und der universale christliche Diskurs haben auch Auswirkungen auf das kulturelle Bewusstsein und interethnische Beziehungen. Interviewpassagen machen deutlich, dass die ethnische Homogenität in den religiösen Gemeinschaften und der christliche Gleichheitsdiskurs („Vor Gott sind alle Menschen gleich“) zu einer Sensibilisierung gegenüber gesamtgesellschaftlichen Ungleichheitsstrukturen führen. Das Bewusstsein für die ethnische Andersartigkeit wird daher beim Verlassen der Kirchen umso stärker erfahrbar, wobei der innerkirchliche Diskurs eine emanzipatorische Wirkung hat.

> „Sehen sie, ich habe verschiedene Posten in der Mission innegehabt und erhielt einen Haufen Urkunden. Das hat mich einiges gekostet, weil sie [die Ladinos] mich immer ausgegrenzt haben. Zuallererst wegen meiner Rasse, weil ich indigen bin. Aber hier regiert Gottes Werk; d.h. die Leute haben versucht, mich auszugrenzen, aber sie haben es nicht geschafft, weil ich ein Werkzeug Gottes bin. Ich habe indigene Leute in meiner Kirchenführung und ich grenze sie nicht aus. Aber dort draußen, ja dort werden sie ausgegrenzt“[174].

Das Zitat zeigt in exemplarischer Weise, welche Wirkung der christliche Gleichheitsdiskurs in Kombination mit existierenden Ungleichheitsstrukturen hat. Diese Wirkung kann aber nur eintreten, wenn das Lebensumfeld der Konvertiten ethnisch gemischte Räume enthält. Die eigene Identität wird daher nur erfahrbar, wenn der Alltag Differenzerfahrungen mit anderen ethnischen Gruppen bereithält. Die Lebenssituation vieler indigener Pfingstler ermöglicht diese Erfahrungen. Indigene Pfingstler, die unteren Schichten angehören, arbeiten zum Großteil auf Plantagen der Südküste, auf denen Saison für Saison indigene Arbeitskräfte aus dem gesamten Hochland eingestellt werden. Auf den Plantagen arbeiten sowohl indigene als auch nicht indigene Landarbeiter. Die Konvertiten leben daher nicht in einer ausschließlich indigen geprägten Lebenswelt.

---

[173] Interview Ricardo Juárez (IdEC, Maya-Mam). 22. September 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeile 321.
[174] Interview Fermín Cuyuch (Pastor, IdEC). 9. Februar 2002. Guatemala-Stadt. Zeilen 290-303.

Nicht alle indigenen Pfingstler gehören einem semi-proletarisierten Bauerntum an mit einem Stück Land im *Altiplano*, das jedoch nicht ausreicht, um eine grundlegende Versorgung sicherzustellen und deshalb die Arbeitsmigration an die Küste für die Familien notwendig macht, um weitere Einkommensquellen zu erschließen. Ein interessantes Phänomen ist meines Erachtens, dass diejenigen Ortschaften, die einen überdurchschnittlich hohen Anteil indigener Protestanten aufweisen, gleichzeitig Orte sind, in denen lebhaft Handel betrieben wird. Ein Beispiel hierfür ist Almolonga[175], aber auch Chuicacaj, ein Ort in der Nähe von Totonicapan. In Chuicacaj gehören die Protestanten fast ausschließlich der Pfingstkirche *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* an[176].

> „In Chuicacaj sind die Gläubigen in der Mehrzahl Händler. Sie gehen sonntags zu den Märkten, um dort zu arbeiten. Deshalb gibt es am Sonntag keinen Gottesdienst, und man versammelt sich am Samstag“[177].

Die beiden Ortschaften belegen nicht nur, dass interethnische Beziehungen zum Alltag gehören. Sie zeigen auch, wie die indigenen Pfingstkirchen die religiöse Praxis an die religiösen Bedürfnisse eines aufsteigenden, indigenen Händlertums anpassten und religiös autonome Räume für indigene Gruppen erhalten konnten. Darüber hinaus zeigt das Beispiel Chuicacaj, wie sich indigene Pfingstler für eine Verbesserung der Infrastruktur in ihrer Dorfgemeinschaft einsetzten. Die Versorgung mit Elektrizität und Straßen wurde durch die Initiative von Pfingstlern erheblich verbessert und zwar nicht nur ausschließlich für indigene Protestanten sondern den gesamten Ort[178]. Ein häufig geäußertes Vorurteil, dass Pfingstler ihre Handlung uneingeschränkt auf das individuelle Heil ausrichten und sich sozial nicht engagieren, konnte ich daher nicht bestätigt finden. Vielmehr bewiesen die Interviews mit indigenen Pfingstlern, dass diese in der Praxis eigene Qualifikationen auch außerkirchlichen indigenen Gruppen und Personen zur Verfügung stellten.

4.8 *Empowerment*: Beispiele für die Ausbildung eines indigenen Selbstbewusstseins durch die Konversion

Zentraler Aspekt für den Zusammenhang von Ethnizität und indigenen religiösen Organisations- und Glaubensformen ist die Frage, wie Pfingstkirchen mit dem ungleichen Verhältnis zwischen den Ethnien umgehen. Wird das indigene Selbstbewusstsein infolge der Zugehörigkeit zu einer Pfingstkirche im Sinne eines *Empowerment* gestärkt? Kann man die indigenen Pfingstgemeinden als kollektive und individuelle Bewältigungsstrategie bezeichnen, um mit Hilfe religiöser Organisationsstrukturen und des Glaubens die ethnische Ungleichheit zu bearbeiten?

Interviews mit Konvertiten ergaben, dass mit dem Konversionsprozess, der ja einen individuellen Vorgang in den Biographien bezeichnet, eine Stärkung des Selbstbewusstseins zunächst unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit einsetzt. Die erfolgreiche Konversion trägt beispielsweise in Krisensituationen zu einer Stärkung der Identität bzw. zu deren Konsolidierung bei. Konversionen sind nicht nur Ausdruck des Konfessionswechsel; sie stellen in Krisensituationen einen neuen, religiösen Interpretationsrahmen bereit, der

---

[175] Vgl. Goldin, Lilian R.; Metz, Brent (1991); Goldin, Lilian R. (1992).

[176] Chuicacaj liegt in der überwiegend von Indigenen bewohnten Provinz Totonicapán. Der Ort ist von der gleichnamigen Provinzhauptstadt Totonicapán etwa dreißig Kilometer entfernt. Vgl. Interview Adolfo Barrientos.

[177] Interview Adolfo Barrientos (Pastor, IdEC). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt.

[178] Aber auch die Kompetenzen, die Pfingstler erlernen, beispielsweise Lese- und Schreibfähigkeiten, sind ein Indiz dafür, dass Pfingstler zumindest theoretisch Zugänge zu überregionalem und nationalem Umfeld besitzen. Die empirischen Ergebnisse zeigen, dass indigene Protestanten diese Kompetenzen nicht nur für religiöse Zwecke wie die Bibellektüre nutzen.

Lösungsstrategien aufzeigt. Gleichzeitig wird der Konvertit in ein neues solidarisches Netz eingebunden, dass den Prozess der Lösungsfindung begleitet.

In Guatemala sprechen die Pfingstkirchen ohne Zweifel die wichtigsten, gesellschaftlichen Probleme an: Alkohol, häusliche Gewalt, Armut (finanzielle Krisen), physische und psychische Krankheiten sowie andere Grenz- und Konfliktsituationen. Ist der Konversionsprozess auf Dauer erfolgreich, eröffnet die Stabilisierung der eigenen Identität neue Perspektiven und Möglichkeiten im Beruf sowie den Zugang zu Führungspositionen in den Kirchen. Carlos García von der indigenen Pfingstkirche *Iglesia del Aposento Alto* in Quetzaltenango, spricht alle genannten Probleme in Bezug auf seine Biographie an. Nachdem er seine Alkoholprobleme mit Hilfe des Glaubens – so er selbst – überwunden hatte, besserte sich seine familiäre und berufliche Situation. Man übertrug ihm in der Kirche die verantwortungsvolle Position des Kassenwartes und lud ihn beruflich zu internationalen Konferenzen ein. Aufgrund der persönlichen und beruflichen Erfolge wird der Konversionsprozess, genauer die Hinwendung zu Gott, somit rückblickend immer wieder neu bestätigt. Die Negation der Vergangenheit, die den Konversionserzählungen innewohnt, ist aus der Gegenwartsperspektive ein Element, um Krisensituation im Kontext des Glaubens zu interpretieren, beispielsweise als persönliches aber von Gott gewolltes Schicksal, als Einfluss des Satans dem man hilflos unterlag u.v.m.. Die glaubensbezogene Interpretation der Krise ermöglicht so die Annahme einer neuen positiven Identität, die Entgleisungen erklärt und gleichzeitig die verlorengegangene Würde wiederherstellt.

Eine zentrale Frage betrifft den Zusammenhang von Ethnizität (ethnische Zugehörigkeit als gelebter Ausdruck einer positiven Identität) und der Konversion als einer spezifischen Form der negativen Erinnerung. Wirkt sich eine bewusste Annahme der christlichen Identität negativ auf das Zugehörigkeitsgefühl zur indigenen Bevölkerung aus? Bewirkt eine Negation der eigenen Vergangenheit durch die Konversion auch eine Aufkündigung der ethnischen Zugehörigkeit?

Diese Annahme bestätigte sich in keinem der mit Konvertiten geführten Interviews. In keiner Konversionserzählung wurde die Negation der Vergangenheit mit einer Negation der eigenen kulturellen Zugehörigkeit bzw. mit einer Ablehnung der eigenen Kultur verbunden. Vielmehr zeigte sich, dass der Status und das eigene Selbstbewusstsein durch den Konversionsprozess eine Aufwertung erfuhr. Diese Dynamik steht jedoch in den meisten Fällen nicht direkt sondern nur indirekt mit einem gesteigertem indigenen Selbstbewusstsein in einem Zusammenhang.

> „Wissen Sie, seit ich in der Kirche anfing, hat Gott mir geistigen und wirtschaftlichen Wohlstand gegeben. Ich habe ein Buchhaltungsbüro zuhause, und außerdem habe ich meine Arbeit hier“[179].

Die Aufwertung der eigenen Identität und des Status beschreibt Carlos García anschaulich am Beispiel seiner ersten beruflichen Flugreise. Flugreisen sind in der guatemaltekischen Gesellschaft ein Statussymbol, weil nur Angehörige der Mittel- und Oberschicht sie sich leisten können. Insgesamt dokumentiert das Zitat eine mit der Konversion verbundene soziale Mobilität, die mit einer positiven neuen Identität einhergeht. Mit einer Aufkündigung der ethnischen Zugehörigkeit war dieser Prozess jedoch nicht verknüpft:

> „Wann hätte ich denn schon im Flugzeug reisen können? Der, der in der Gosse lag, den man als jemanden gesehen hat, der von der öffentlichen Wohlfahrt lebt, der um Geld bittet und bettelt. In einen Flughafen

[179] Carlos Garcia (FUMEDI, *Iglesia del Aposento Alto*, Maya-Quiché). 4. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 244-246.

> herumlaufen, das war eine Erfahrung! Und dann in ein Flugzeug einzusteigen und nach einem kurzem Augenblick hebt es ab und man kommt in Nicaragua an und einem Ort, den sie die „Rotonda von Nicaragua“ nennen. Welch eine Hitze dort, und ich sage Ihnen, ich habe vor Freude geweint. Bis hierher hat mich Gott gebracht“[180].

Die Biographien vieler indigener Konvertiten zeigen, dass der Konfessionswechsel eine Befreiung aus den bevormundenden Strukturen der katholischen Kirche bedeuten kann. Die Anordnung katholischer Priester, dass indigenen Gläubigen verbat, die Bibel zu lesen, ist meines Erachtens ein besonders drastisches Beispiel für paternalistische Auswüchse nicht indigener Priester gegenüber der indigenen Bevölkerung. Es impliziert, dass das religiöse Expertentum durch die Unwissenheit der Indigenen automatisch in Händen der nicht indigenen Priester bleibt. Pedro Temaj sprach dieses Verbot im Interview an und erläutert den Zusammenhang zwischen Katholizismus und Protestantismus. Er konvertierte bereits in den 50er Jahren zum Protestantismus. Ausschlaggebend für seine Konversion waren Zweifel und Diskrepanzen, die er zwischen dem Katholizismus und den Inhalten der Bibel bemerkte. Im Mittelpunkt standen seine Zweifel hinsichtlich der biblischen Vorgaben, welche die Idolatrie (Götzenverehrung) verurteilen. Als Katechet hatte er Zugang zu einigen Textpassagen in der Bibel, jedoch kein eigenes Exemplar. Besonders beunruhigt ihn, dass die Praxis der Heiligenverehrung in der katholischen Kirche mit jener biblischen Beschreibung von der Idolatrie überein zu stimmen schien. Zunächst fragt er den zuständigen katholischen Priester in Tejutla, einem Nachbarort, ob es ihm möglich sei, eine Bibel zu erhalten, um seinen Zweifeln nachzugehen. Der Priester sagt ihm, dass die Bibellektüre nicht für indigene Katholiken bestimmt sei[181]. Außerdem, so fügt er hinzu, sei eine Bibel für ihn als Indigenen ohnehin unerschwinglich. In die Zeit dieser Zweifel an den katholischen Praktiken und Glaubensinhalten fällt auch ein Konflikt, in den er aufgrund seiner Position in der Gemeindeverwaltung von Comitancillo verwickelt ist. Ein bereits konvertierter Freund rät ihm, nicht nur der Politik sondern auch dem katholischen Glauben abzuschwören und sich ausschließlich Gott und Jesus Christus anzuvertrauen. Der Akt wird von Pedro Temaj nicht als Konversion zum Protestantismus bezeichnet, entwickelt sich aber de facto zum Konversionserlebnis und verändert sein Leben. Ein protestantischer Konvertit schenkt ihm schließlich eine Bibel. Rückblickend versteht er seine Lese- und Schreibfähigkeit als ein Geschenk Gottes und als das Resultat seines Glaubens:

> „Ich habe nur wegen meiner Liebe zu Gott das Lesen gelernt. ... Ich habe gebetet: Herr, gib mir Verstand. Ich kenne die Bibel nicht, ich weiß überhaupt nichts. Du bist der Meister, mehr als der Meister, sagt der Herr. Nach und nach habe ich es verstanden“[182].

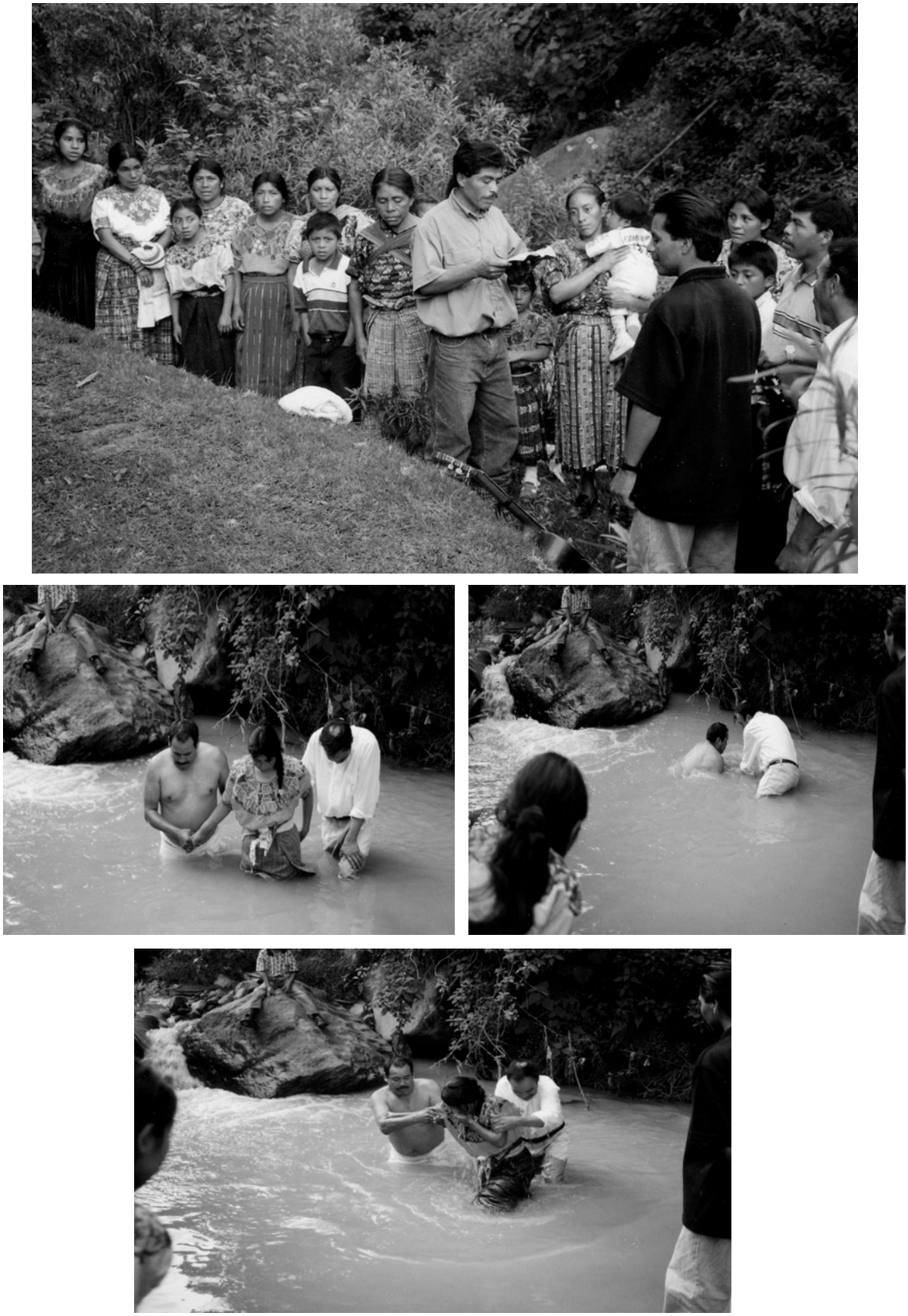
Beide Biographien zeigen, wie der Konversionsprozess sich positiv auf das Selbstbewusstsein indigener Konvertiten auswirkte, wobei als wesentlicher Impuls der Glaube genannt wird. Die ethnische Zugehörigkeit spielt aber in dieser Dynamik nur implizit eine Rolle, denn es sind in der Regel keine rein indigenen Fähigkeiten, die eine Aufwertung erfahren. Es gibt allerdings auch Projekte evangelikaler Kirchen, die explizit eine Förderung der indigenen Sprachen zum Zweck der Missionierung anstreben und ein späteres Engagement in der Mayabewegung zur Folge hatten. Diese Initiativen werden weiter unten ausführlicher beschrieben.

---

[180] Carlos Garcia (FUMEDI, *Iglesia del Aposento Alto*, Maya-Quiché). 4. Mai 2001. Quetzaltenango. Zeilen 387-394.

[181] Zu Beginn des Interviews formuliert er dies noch drastischer. Für Indigene, so sagt er, war die Bibellektüre verboten. Vgl. Interview Pedro Temaj. (CAM, Maya-Mam). Comitancillo. San Marcos. 19. August 2001.

[182] Pedro Temaj (CAM, Maya-Mam). 19. August 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeile 25.



Ansichten: Taufe durchgeführt von der unabhängigen *Iglesia de Dios* in der Nähe von Comitancillo.

Symbolische Macht: Die Pfingstbewegung und die Geistesgaben

Einen positiven Einfluss auf das Selbstbewusstsein von indigenen Konvertiten hat in vielen Fällen die Doktrin von Pfingstkirchen, weil sie Fähigkeiten und Qualifikationen von Individuen unterstreicht. Den Mittelpunkt des pfingstlerischen Denkens bildet die Lehre vom Heiligen Geist, in der Theologie auch Pneumatologie genannt. Der Heilige Geist ist die göttliche Kraft, die in den Menschen wirkt, wobei die Kräfte, die durch den Glauben freigesetzt werden, als Geistesgaben bezeichnet werden. Mit der Bezeichnung „Gaben" wird bereits angedeutet, dass die Individuen die durch den Konversionsprozess freigesetzten Fähigkeiten als göttliche Geschenke betrachten. Solche Gottesgeschenke sind auch mit einer Aufwertung der indigenen Identität verbunden. Konkret handelt es sich nicht nur um theologische oder spirituelle Erfahrungen und Qualifikationen, wie beispielsweise das Sprechen in Zungen. Auch Fähigkeiten wie das Heilen Anderer von körperlichen und seelischen Krankheiten oder Führungsqualifikationen (*Don de líderazgo*) sowie praktische Fähigkeiten wie die bereits genannte Lese- und Schreibkompetenz werden als Geistesgaben bezeichnet.

Der Heilige Geist bewirkt darüber hinaus, dass der Glaube nach der Konversion zu einem direkt spürbaren, körperlich erfahrbaren Erlebnis wird. Diese körperliche Erfahrung des Transzendenten ist aus meiner Sicht ein Schlüssel, um den Erfolg der Pfingstkirchen – und auch der neopfingstlichen Kirchen – zu verstehen. Verständlich wird in diesem Zusammenhang auch, warum eine partizipative, emphatische Liturgie bedeutsam ist. Gefühle bestätigen aus dieser Perspektive die Existenz des Transzendenten, das dann zur subjektiven Wirklichkeit und Wahrheit wird. Diese subjektive Wahrheit erhält zusätzlich an Gewicht, wenn man bedenkt, dass körperliche Erfahrungen wie die Glossolalie bereits in der Bibel beschrieben wird. Körperliche Erfahrungen, die häufig genannt wurden, waren Zittern, Weinen, Schreie, Wärmegefühle und Visionen[183].

> „Frage: Haben Sie die Kraft des Heiligen Geistes gespürt?
> Antwort: Aber ja (nachdrücklich). Ich sage Ihnen, ich habe keine Ausbildung erhalten. Ich habe kaum die erste Klasse von der Grundschule beendet. Aber Gott sei Dank, weil ich den Heiligen Geist spüre, der sich in meinem Herzen regt, kann ich predigen und singen. Ich kann so viele Dinge tun, weil ich Gottes Geist spüre, der mich leitet, damit ich Gottes Wort verstehen kann. .. Der Heilige Geist hat mich verändert. Er hat viel in meinem Leben gewirkt. Gott zeigt sich in meinem Leben. Warum zum Beispiel bin ich hier? Es gibt jemanden, der mich antreibt, damit ich hierher komme zum Studieren. Es ist Gott, es ist der Heilige Geist, der mir Kraft gibt, der mir Mut macht, um mich weiterzubilden"[184].

Die Pfingstkirchen sind aus dieser Perspektive Orte, die besonders Personen die sich in einer Krisensituation befinden und/oder von Marginalisierung und Ausgrenzung betroffen sind, Motivation und eine Lebensperspektive bieten. Die Kirchen zeigen auf, dass die Mitglieder etwas wert sind und Fähigkeiten besitzen. Gleichzeitig können die eigenen Fähigkeiten konkret, zum eigenen Wohl und zum Wohl der ganzen Gemeinde, eingesetzt werden. Neben diesen materiellen Gesichtspunkten nehmen spirituelle Erlebnisse einen wichtigen Raum ein, wobei die direkte Kommunikation mit Gott im Mittelpunkt steht.

[183] In den Interviews waren klare Unterschiede zwischen Pfingstlern und Neopfingstlern feststellbar. Phänomene des Torontosegens, wie Lachen, Trunkenheit im Geist und Brüllen waren nicht bekannt. Vgl. Interview Ilario Ramírez Pérez (IdEC, Maya-Mam). 27. September 2001. Comitancillo; Celerino Guzman (IdPdP, Maya-Mam), 17. Oktober 2001. Comitancillo; Israel López Guzman (IdPdP). 30. November 2001. San Pedro Sacatepéquez; Anselmo Pérez (CAM). 10. Oktober 2001. Comitancillo.

[184] Ilario Ramírez Pérez (IdEC, Maya-Mam), 27. September 2001, Comitancillo.

Engagement in Pfingstkirchen und in der Mayabewegung

Einige Biographien von indigenen Protestanten zeigen, dass zwischen einer Mitgliedschaft in einer Pfingstkirche und der Mayabewegung kein Widerspruch besteht. In einer der ersten evangelikal-linguistischen Initiativen, dem *Summer Institute of Linguistics* (SIL) waren bereits in den 50er Jahren indigene Pfingstler aktiv. Das *Summer Institute of Linguistics* (SIL) bot zur damaligen Zeit in Kooperation mit dem guatemaltekischen *Instituto Indigenista Nacional* (IIN) Programme zur Erforschung der Mayasprachen an. Die Anfang der 70er Jahre gegründete *Asociación de Escritores Mayances de Guatemala* (AEMG) beweist den starken Einfluss von indigenen Protestanten, denn einige ihrer Gründer hatten bereits in den 50er Jahren in den SIL/IIN Programmen mitgewirkt. Das Programm des SIL sah außer der Erforschung der Mayasprachen ebenso die Erstellung von Schulbüchern und die Ausbildung indigener Primarstufenlehrer vor[185]. Das SIL verfolgte als evangelikales Missionsunternehmen auch das Ziel, die starke Verankerung der traditionellen Mayaspiritualität, des Volkskatholizismus und die Monopolstellung der katholischen Kirche aufzubrechen und den protestantischen Glauben durch Bibelübersetzungen stärker zu verbreiten. Insbesondere aufgrund ihrer missionarischen Tätigkeiten wurde das *Summer Institute* von linken Kreisen, unter anderem katholischen Befreiungstheologen, heftig kritisiert. Im Zentrum der Kritik stand dabei meist das Argument einer kulturzerstörenden Wirkung des SIL[186].

Es gibt außer dem *Summer Institute of Linguistics* auch andere aktuellere Beispiele, die beweisen, dass zwischen einem aktiven Engagement in der Mayabewegung und der Zugehörigkeit zu einer protestantischen Kirche kein Widerspruch bestehen muss. Edward F. Fischer beschreibt in seiner Studie über Tecpán die Arbeit einer Gruppe von lokalen Mayaaktivisten, denen neben Katholiken auch Protestanten angehören.

> „Subsequent meetings followed much the same pace of group consensus building, which, I must admit, I found to be an agonizingly slow process. Most potentially explosive was the subject of religion, as the group was composed of religious traditionalists such as Don Raymundo, devout Catholics such as José and Eugenia, and family members of Protestant households such as K´ot. This potential point of contention was implicitly acknowledged by all, however, and pains were taken to work around it in groups discourse. In carefully worded orations, members outlined their own beliefs and largely worked toward a relativistic theory of religion: individuals may approach the higher being in various ways, none of them inherently right or wrong“[187].

Das Zitat macht nicht nur deutlich, dass es in Gruppen, die sich dem Thema der Revitalisierung widmen, interreligiös zusammengesetzte Strukturen gibt. Man kann einen Schritt weiter gehen und einen deutlichen gesellschaftlichen Wandel ableiten, der bestätigt, dass Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten, wie sie in den 80er Jahren alltäglich waren, inzwischen der Vergangenheit angehören. Aussagen von Lehrern, Entwicklungshelfern, aber auch Angehörigen beider Konfessionen (Katecheten und

[185] Vgl. Fischer, Edward F.; Brown, McKenna R. (1996); Warren, Kay B. (1998):81.

[186] Die missionarische und linguistische Arbeit wurde von Gegnern des SIL scharf kritisiert. Die missionarische Ausrichtung brachte ihnen den Vorwurf ein, dass es sich um einen westlichen, aus Kanada und den USA gesteuerten Kulturimperialismus handele. Die vom SIL vorangetriebene Entwicklung unterschiedlicher Alphabete für jede Mayasprache sowie die Veröffentlichungen in gemeindespezifischen Dialekten, würden linguistische und damit ethnische Spaltungen in den Dörfern befördern. Hinzu kommt die Nutzung der spanischen Orthographie für die Mayasprachen, welche aus der Perspektive der indigenen Linguisten die Sprachen nicht angemessen wiedergäben und eine Art internen Kolonialismus fortsetzten. Vgl. Gesellschaft für bedrohte Völker (Hrsg.) (1979): Die frohe Botschaft unserer Zivilisation. Evangelikale Indianermission in Lateinamerika. Eine Dokumentation über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Mission am Beispiel des Summer Institute of Linguistics. Reihe progrom. Göttingen.

[187] Fischer, Edward F. (2001):194f.

protestantischen und katholischen Laien) bestätigten mir, dass auf der lokalen Ebene Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten sehr stark abgenommen haben. Auf institutioneller Ebene sind interreligiöse Konflikte jedoch nach wie vor weiter präsent, was zum einen zeigt, dass zwischen diskursiven Inhalten und religiösem Alltag unterschieden werden muss. Auf der anderen Seite dokumentiert das von institutioneller Seite mir gegenüber geäußerte konfliktive Potential, wie sehr Religion eine Funktion der sozialen Abgrenzung erfüllt und sich nicht von der religiösen Konkurrenzsituation trennen lässt.

5. Entwicklung des religiösen Pluralismus auf dörflicher Ebene: Das Beispiel Comitancillo

Die folgenden Abschnitte beschreiben, wie sich in der Ortschaft Comitancillo der religiöse Pluralismus entwickelte. Comitancillo ist kein *Municipio* mit einer starken evangelikalen Präsenz[188]. Dies ist auf die kontinuierliche Anwesenheit und den starken Einfluss der katholischen Kirche zurückzuführen, genauer den gut ausgebildeten organisatorischen Strukturen der katholischen Pfarrei. Der Ort Comitancillo bestätigt eine vielfach geäußerte Vermutung, dass es für evangelikale Kirchen ungleich leichter war, dort vorzudringen, wo die katholische Kirche während des Bürgerkriegs nicht präsent war. Dies zeigt sich in der Provinz El Quiché, in der sich im Vergleich zum Hochland von San Marcos ungleich mehr evangelikale Kirchen ansiedelten. Anfang der 80er Jahre wurde dort aufgrund der massiven Bedrohung von Seiten der örtlichen Militärkommandantur die Diözese geschlossen. Viele Katecheten und einige Priester wurden Opfer von militärischen Attentaten. Das *Municipio* San Miguel Ixtahuacán beweist ebenfalls, dass dort, wo die katholische Kirche keine kontinuierliche Arbeit leistete – der Ort hat erst seit wenigen Jahren einen festangestellten Priester –, evangelikale Kirchen weitaus zahlreicher vertreten sind.

Charakteristika des Ortes und die Entwicklung des religiösen Pluralismus

Die protestantischen Kirchen beschränken sich hauptsächlich auf vier Kongregationen: Die größte dieser vier ist die *Misión Centroamericana*, die man nicht den Pfingstkirchen zurechnen kann. Desweiteren ist die *Iglesia del Nazareno*, offiziell keine Pfingstkirche, hinsichtlich ihrer Charakteristika am Ort jedoch mit solchen vergleichbar. Die *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* eine klassische Pfingstkirche, sowie die *Iglesia del Príncipe de Paz*, die eine Position zwischen Pfingst- und neopfingstlichen Kirchen einnimmt. Mit Ausnahme der *Iglesia del Principe de Paz* sind alle genannten Kirchen mit zahlreichen Ablegern in den umliegenden Dörfern zu finden. Darüber hinaus sind die *Iglesia de Dios, Iglesia Cristiana, Iglesia Pentecostés* und die *Sabatistas* (Adventisten) vertreten.

Die erste evangelikale Kirche, die in Comitancillo gegründet wurde, war die *Misión Centroamericana*[189]. 1953 besuchte der amerikanische Missionar Horacio Pekes den Ort, gefolgt von Edward Sywulka, der drei Monate im Canton Agua Tibía verbrachte. Die Missionsarbeit war von vielen Problemen begleitet, berichtet der heutige Pastor Víctor Pérez

[188] Rubén Feliciano Pérez gibt in seiner Monographie über die wichtigsten Daten des Ortes zwar einen Anteil von 20 Prozent innerhalb der Bevölkerung an (vgl. Pérez, Rubén Feliciano (1996):46). In einem Gespräch sagte er aber, dass diese Angabe nicht auf einer statistischen Zählung beruht sondern auf eigenen Schätzungen. Ich halte aufgrund einer, mit Hilfe des *Summer Institutes of Linguistics* durchgeführten Kirchenzählung, die die umliegenden Dörfer einschloss, die 20-Prozentschätzung bei einer Bevölkerungszahl von cirka 50.000 für deutlich zu hoch angesetzt.

[189] Die CAM ist keine Pfingstkirche, sondern gehört den Vorläufern der Pfingstbewegung an. Vgl. Kapitel Protestantismus Teil I. Die CAM ist gegen eine emotionale Liturgie (Applaudieren u.a.) und ähnelt eher traditionellen protestantischen Kirchen (Presbyterianer, Episkopale etc.).

in einem Interview 1993[190]. Trotzdem konvertierte noch im gleichen Jahr der erste Comiteco zum Protestantismus. Später konvertierte die Familie Pérez aus dem Dorf Tuilelén. Ihr Sohn ist heute Pastor der *Misión Centroamericana*. Im gleichen Jahr konvertiert auch Apolonio Marroquín, der der erste Pastor im Ort wird. Im Jahr 1968 bauen die Konvertiten der *Misión Centroamericana* das erste Gotteshaus im *Municipio*, die "Iglesia Bethania". In den ersten Jahren, bevor es einen Pastor für die Gemeinde gab, wurde die Kirche von den Nachbarorten Corinto, San Lorenzo, San Pedro Sacatepequez und Tejutla betreut.

Comitancillo bildet innerhalb der institutionellen Struktur der CAM eine Ausnahme. Im gesamten westlichen Hochland ist die strikte Trennung von Mam- und Ladino-Kirchen unter verschiedenen, nach ethnischer Zugehörigkeit organisierten Dachverbänden (*consejos*) der Normalfall. Diese Trennung erfolgte Ende der 60er Jahre; bis dahin hatte es einen gemeinsamen Verwaltungsrat für alle Kirchen der zentralamerikanischen Mission gegeben. Wie schon zuvor beschrieben, kam es in der Provinz Huehuetenango zur Gründung eines autonomen indigenen Rates, da die indigenen Pastoren die ausschließliche Besetzung von Leitungsfunktionen mit Ladinos nicht mehr akzeptierten. Comitancillo ist das einzige *Municipio*, in dem Kirchen existieren, die dem indigenen Mam-Rat untergeordnet sind, sowie Kirchen, die dem Ladino-Rat angehören. Heute sind die meisten Protestanten in der Region Mitglieder der CAM Kirchen; der überwiegende Teil der Kirchen in Comitancillo untersteht dem Mam-Rat und einige wenige dem Ladino-Rat. Laut Andrew Vaters, einem der Leiter des örtlichen Bibelinstituts (*Instituto Bíblico*), sind die Konflikte zwischen den beiden ethnischen Gruppen (Ladinos und Mam) sehr groß und würden sich auch sehr stark auf ihre eigene Arbeit auswirken[191].

Die Mitarbeiter des *Instituto Biblico*, einem von amerikanischen Missionaren gegründeten Institut, nehmen an, dass es in Comitancillo besonders zwei Aspekte waren, welche dazu führten, dass heute dieser Ausnahmefall existiert. Sie betonen den ethnischen Hintergrund der heutigen Situation. Erstens war einer der ersten Konvertiten und Prediger der CAM ein Ladino. Sie sind der Ansicht, dass die indigene Bevölkerung diesem Mann eine Menge Loyalität entgegenbrachte und deshalb kein Austritt aus dem *Consejo General* (dem von Ladinos geführten Rat) erfolgte. Zweitens führte die Kirchengründung durch einen Ladino dazu, dass in Spanisch und nicht Mam gepredigt wurde. Der sprachliche Faktor hatte in der Vergangenheit eine andere Bedeutung, denn "Spanish was more of a prestigious language, and they really wanted to relate to a higher society", so die Aussage der örtlichen SIL-Missionarin[192]. Rekonstruiert man die protestantische Missionsgeschichte des Ortes und vergleicht die Situation der *Central American Mission* mit anderen Orten, so ist allerdings eher anzunehmen, dass es eine Gruppe sozial bessergestellter Indigener im Hauptort war, welche versuchten über die Konversion eine soziale Mobilität mit einer ethnischen Moblität zu verknüpfen. Dies entspricht auch der heutigen Struktur der „Iglesia Bethania“, der größten CAM-Kirche im Hauptort (*Municipio*). Dieser Kirche gehören in erster Linie Ladinos an und die Mitglieder sind wirtschaftlich weitaus besser gestellt, als andere rein indigene Kongregationen, so die Mitarbeiterin des SIL. Viele Mitglieder vertreten Berufe des guatemaltekischen Mittelstands (Busfahrer, Lastwagenfahrer, Händler, Beamte). Die Mam-Kongregationen konzentrieren sich hingegen auf die umliegenden Dörfer. Ihnen gehören ausschließlich *Indigenas* an, die vom Maisanbau leben und einige wenige Monate im Jahr an die Küste migrieren, um das Familieneinkommen aufzubessern. Diese Beobachtungen

[190] Vgl. Pérez, Rubén Feliciano (1996):45f.
[191] Vgl. Interview Karen und Andrew Vaters (SIL-Missionare). 18. Oktober 2001. Instituto Bíblico. Comitancillo. San Marcos.
[192] Vgl. Interview Karen und Andrew Vaters (SIL-Missionare) 18. Oktober 2001. Instituto Bíblico. Comitancillo. San Marcos.

stimmen mit anderen Studien überein, in denen festgestellt wird, dass Konvertiten unterschiedlicher sozialer Schichten sich protestantischen Kirchen unterschiedlichen Typs zuwenden. Wohlhabendere Konvertiten bevorzugen demgemäß evangelikale Kirchen wie die *Central American Mission*, während sich ökonomisch marginalisierte Konvertiten eher den Pfingstkirchen zuwenden[193].

Insgesamt war der Erfolg der CAM-Mission in Comitancillo mäßig. Erst in den 80er Jahren kam es zu vermehrten Kirchengründungen außerhalb des Hauptortes (*Iglesia Príncipe de Paz, Iglesia de Dios, Iglesia de Dios del Evangelio Completo*, u.a.). Die neu hinzugekommenen Kirchen waren größtenteils Pfingstkirchen und eine weitere evangelikale Kirche (*Iglesia del Nazareno*), die jedoch in ihren Charakteristika starke Bezüge zu den Pfingstkirchen aufweist (Applaus, Glossolalie u.a.).

Die Entwicklung des Protestantismus zeigt, dass ethnische Faktoren bei der Mission eine erhebliche Rolle spielten. Auf dem Land war es zunächst die reichere indigene Mittelschicht und Personen, die aus dem traditionellen Netz herausfielen (Busfahrer, u.a.), die von der Mission erreicht wurden. Die Mission in ländlichen Gegenden schloss dabei an die ersten Missionsversuche an, die ausschließlich in der nicht indigenen Mittel- und Oberschicht angesiedelt waren. Erst zu einem späteren Zeitpunkt bildeten sich autochthone Mayakongregationen, denen Bauern angehören. Diese haben sich jedoch zum Teil von ihren Ursprungskirchen getrennt und sind teilweise erfolgreicher als die ursprünglichen Missionskirchen, wie die CAM. Die CAM ist in diesem Zusammenhang ein Beispiel für die Nationalisierung und Indigenisierung einer ehemaligen Missionskirche. Die Missionsbestrebungen der ersten protestantischen nicht indigenen Agenten zeigen auch, dass Mission an sich keine Garantie für eine erfolgreiche Missionierung ist. Ein komplexes Zusammenspiel von dörflichem Umfeld, beispielsweise der Position der katholischen Kirche, und der Situation der Bevölkerung entscheiden darüber, wie sich ein religiöser Pluralismus entwickelt. Dies bestätigen die folgenden Abschnitte über die Rolle der ausländischen Missionare im Ort.

5.1 Ausländische Missionare in Comitancillo

Für das genannte Bibelinstitut (*Instituto Bíblico*) arbeitet ein kanadisches Ehepaar, das vom *Summer Institute of Linguistics* (SIL) bezahlt wird und im Ort hauptsächlich in Kooperation mit der *Central American Mission* (CAM) tätig ist. Das Bibelinstitut ist das größte Gebäude im Ort. Es wurde hauptsächlich durch *Workcamps*, d.h. unter Mitwirkung von Ausländern, errichtet. Den Schluss daraus zu ziehen, dass die Größe des Gebäudes auch etwas mit erfolgreichen, missionarischen Aktivitäten und einem großen Einfluss zu tun hat, wäre ein Irrtum.

Der geringe Einfluss der ausländischen Missionare auf die Dorfbevölkerung hat meiner Ansicht nach mit den ethnischen Charakteristika des Landes und speziell der Hochlanddörfer zu tun. Der SIL-Missionar Wesly Collins, der als erster ausländischer US-amerikanischer Missionar die Bibel in den Mam-Dialekt Comitancillos übersetzte, berichtete mir von dem Misstrauen der Dorfbevölkerung ihm gegenüber, als er Ende der 70er Jahre in den Ort kam. Indirekt geprägt wird das Verhältnis ggf. auch durch negative Einstellungen einiger Missionare gegenüber der indigenen Kultur, auch wenn diese Meinung nicht direkt gegenüber der Bevölkerung geäußert wird. Die indigene Kultur, so erklärte mir die kanadische Missionarin einmal, sei auf vier Eigenschaften aufgebaut: Neid, Misstrauen, Unehrlichkeit

[193] Vgl. Schäfer, Heinrich (1992):150f.

und Autorität. Hinzukommt, dass die Missionare fast ausschließlich Beziehungen zur örtlichen *Iglesia Centroamericana* pflegten und erst seit kurzem für Mitglieder anderer Kirchen offen sind.

Das Institut vergibt Stipendien an Personen, die eine theologische Ausbildung von drei Jahren zum Pastorenamt absolvieren wollen. Darüber hinaus wurden gelegentlich, in geringer Zahl, theologische Wochenkurse angeboten. Die Ausbildung ist vor dem Hintergrund der geringen pastoralen und vor allem theologischen Kenntnisse der evangelikalen Pastoren und Laienprediger, eines der Motive, sich für das Pastorenamt zu entscheiden. In diesem Sinne bietet das Pastorenamt als mögliche Einkommensquelle Alternativen, denn mit dem Amt besteht die Möglichkeit durch die eigene Kongregation an einen anderen Ort versetzt zu werden. "Was bietet dieser Ort hier schon", war ein häufiger Kommentar, der die berufliche Chancenlosigkeit der Region widerspiegelt. Trotzdem waren es zum Zeitpunkt des Feldaufenthaltes lediglich zehn Studenten, die eine langfristige Ausbildung absolvierten. Auffallend war, dass alle Personen, die sich zum Pastor in diesem Institut ausbilden ließen, entweder Ladinos waren, oder Mames, für die der dörfliche Kontext nicht mehr den Rahmen abgab, um für die eigene Biographie relevante Entscheidungen zu treffen.

Welchen Einfluss hat das ausländische, im Vergleich zu guatemaltekischen Einrichtungen, mit viel Geld ausgestattete Institut im Ort und in der Region? Offensichtlich ist, dass materielle Vorteile die Zahl der zum Protestantismus hin konvertierten Gläubigen nicht hat anwachsen lassen. In den umliegenden einzelnen Dörfern hat das Institut so gut wie keinen Einfluss. Mitarbeiter oder Studenten am Institut haben keine Multiplikatorfunktion in missionarischer Hinsicht übernommen und Veranstaltungen außerhalb des Hauptortes sind selten.

5.2 Religiöser Pluralismus in Comitancillo auf individueller Ebene: Die Biographie von Cidiaco Temaj (*Iglesia del Nazareno*)

Cidiaco Temaj zählt zu den ersten konvertierten Mayapriestern in Comitancillo. Er konvertierte zunächst zum Katholizismus und gründete dann die evangelikale *Iglesia del Nazareno*[194] in Chicajalaj, einem der größten umliegenden Dörfer. Es folgt unter Einbezug anderer Quellen eine Zusammenfassung seiner eigenen Darstellung und eine Analyse der Konversionsmotive. Die Geschichte Cidiaco Temajs´ ist kein Einzelfall. Die Zugehörigkeit und Folge biographischer Phasen in: Mayapriester – Katechet – Pastor bzw. Charismatiker, konnte für viele Protagonisten festgestellt werden. Die Konversionsanalyse ist also in einem größeren Zusammenhang zu sehen.

Cidiaco Temaj konvertierte in den 60er Jahren zum orthodoxen Katholizismus. Zuvor war er ein bekannter Mayapriester[195]. Zunächst arbeitete er sechs Jahre als Katechet für den ersten festangestellten Pfarrer im Ort, Virgilio Camey Día. Zu seiner Tätigkeit gehörte der Besuch sämtlicher umliegender Dörfer und Siedlungen, um zu missionieren. Über die Motive seiner Konversion vom Mayapriester zum Katechet gibt er keine direkte Auskunft, er sagt lediglich,

[194] Vgl. Interview mit Ruben Feliciano Pérez (Pueblo Partisans, Maya-Mam). 27. August 2001. Comitancillo. Zeilen 148-151.

[195] Vgl. Cidiaco Temaj (IdC, Maya-Mam). 10. Oktober 2001. Chicajalaj. Comitancillo. Zeile 485 "Yo fui Yux" (dtsch. Ich war Hexer). Vgl. Interview Rubén Feliciano Pérez (Pueblo Partisans, Maya-Mam). 27. August 2001. Zeilen 45-51. Vgl. Jorge Pérez (FEBIMAM, Ajchmol, Maya-Mam). 8. Oktober 2001. San Marcos. Gespräch mit dem Mayapriester Don Faustino Crisóstomo aus Tuizacaja (Comitancillo); Gruppeninterview in Tuixoquel (Comitancillo) mit Flávio Gómez, María Miranda, Juán Pérez, Francisco Miranda am 9. Oktober 2001.

dass das Bibelstudium ein ausschlaggebender Faktor war[196]. Sein Übertritt zum Katholizismus verlief auf dörflicher Ebene nicht ohne Konflikte. Er berichtete von einem drohenden Aufstand der Mayapriester im Ort, als er seine Priesterutensilien verbrannte.

Cidiaco Temaj ging im Interview ausführlich auf seine Konversionsmotive für den Übergang vom traditionellen/ orthodoxen Katholizismus zum Protestantismus ein. Obwohl die Motive für die erste Konversion zum Katholizismus im Interview nicht genannt werden, kann nach anderen Quellen von folgende Faktoren ausgegangen werden: Als Katechet war er für den ordnungsgemäßen Ablauf des Patronatsfestes und anderer Feiertage zuständig. Bis Mitte der 70er Jahre hatten die *Cofradias* noch eine große Bedeutung. Der Pfarrer Virgilio Camey lehrte ihn den Rosenkranz zu beten, um ihn während der Nachtwache für die Heiligen aufzusagen. Die Heiligen wurden an wichtigen Festtagen, vor allem am Fest zu Ehren des Dorfpatrons aus der Kirche geholt und im Haus eines Mitglieds der religiösen Bruderschaft eine Nacht lang aufbewahrt. Während die Heiligen die Nacht außerhalb der Kirche verbrachten, fand im Dorf das Fest mit der üblichen Marimbamusik, den kollektiven Trinkgelagen und dem Tanz statt. Temaj erläutert, dass besonders zwei Dinge ihn schließlich dazu gebracht hätten, mit dem Priester über die *Costumbre* und die Patronatsfeste zu diskutieren: Zum einen kamen ihm Zweifel, ob die Patronatsfeste tatsächlich Gottes Wille repräsentierten und ob Gottes Segen durch die Feste zu erlangen sei. Zum anderen erschienen ihm speziell die hohen Kosten, die einige Mitglieder der *Cofradia* regelmäßig in den Ruin stürzten, nicht dem christlich-biblischen Verständnis zu entsprechen. Über die Trinkgelage und die Heiligenverehrung fand er keine Aussagen in der Bibel. Im Gegenteil, ihm erschien die Heiligenverehrung und die damit verbundenen Trinkgelage aufgrund der Bibellektüre als etwas, was sich gegen den Willen Gottes richtete. Schließlich befragte er den neu im *Municipio* tätigen Priester Oscar Hernández. Dessen Reaktion auf seine Anfrage war als erstes die Gegenfrage, ob er mit den Protestanten über die Angelegenheit geredet hätte, was er verneinte. Beide kamen überein, beim nächsten Patronatsfest die *Cofradias* aufzulösen. Der Priester fragte ihn allerdings, ob er sich der Gefahr bewusst sei, in die er sich begäbe, wenn die Leute gegen ihn revoltierten, ihn vielleicht sogar umbringen würden. Er, als Priester, sei nicht aus Comitancillo, er könne jederzeit woanders hingehen; Temaj hingegen sei in Comitancillo zu Hause. Der Priester schickte ihn trotzdem mit einem Lautsprecher ausgerüstet am zweiten Tag des Patronatsfestes vor das Haus, in dem die Heiligenbildnisse aufbewahrt wurden. Er ordnete an, den Leute zu sagen, sämtliche *Cofradías* seien aufzulösen. Es brach ein Tumult aus und die Leute stürzen sich auf ihn. Zwei Männer seien ihm aber zur Hilfe gekommen, hätten die Leute beruhigt und sie aufgefordert, sich an den Priester zu wenden. Am folgenden Tag wurde in einem Schreiben an den Gouverneur und an den Bischof gefordert, den Priester abzusetzen und einen neuen zu schicken, was dann auch geschah. Der neue Priester war Monseñor José Carrera. Nach dem Wechsel des Priesters nahm die Bedeutung der *Cofradías* ständig ab. Der anfängliche Protest gegen die Auflösung der *Cofradías* verschwand allmählich[197]. Mit Einführung der *Hermandad* von Seiten der katholischen Kirche war das Schicksal der Einrichtung besiegelt.

Temaj betont, dass er durch das Studium der Bibel angeregt, Aktivitäten wie Patronatsfeste hinterfragt und keinen Kontakt zu evangelikalen Kirchen gehabt habe. In anderen Interviews mit Katholiken wird bestätigt, dass Cidiaco Temaj aus eigenem Antrieb heraus handelte und die Diskussion mit dem Priester suchte. Seine anschließende Konversion zum Protestantismus gründete sich allerdings nicht nur auf doktrinäre Aspekte. Er nennt auch diskriminierende

[196] Man hatte ihm während seines Militärdienstes, noch unter dem General Jorge Ubico, das Lesen und Schreiben beigebracht.

[197] Vgl. Interview mit dem ehemaligen Bürgermeister Daniel Muñoz. 29. August 2001. Comitancillo. San Marcos. Zeilen 45-55.

Faktoren für den Beitritt zur *Iglesia del Nazareno*. Ein wichtiger Punkt ist in diesem Zusammenhang die von ihm gegebene Erklärung, warum er zur *Iglesia del Nazareno* übertrat. Er lernte diese Kirche eher zufällig im Rahmen einer seiner Reisen nach Quetzaltenango kennen. Von dem persönlichen Kontakt, den der Pastor zu ihm als *Indígena* suchte, war er tief beeindruckt. Da er in Chicajalaj eine Gruppe von Katholiken organisiert hatte, die ebenfalls mit der pastoralen Praxis der Pfarrei unzufrieden waren und austreten wollten, schlug er ihnen vor, sich an diese protestantische Kirche in Quetzaltenango zu wenden, um eine Kongregation im Ort zu gründen. Die Katholiken waren einverstanden und konvertierten. Zur Gründung der neu errichteten *Iglesia del Nazareno* kam der Pastor aus Quetzaltenango persönlich. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Cidiaco Temaj und die Katholiken, die er um sich herum organisiert hatte, nicht zur lokalen Kongregation der *Central American Mission* (CAM) übertraten. Als ich diese Frage im Interview stelle, weicht er aus. Zwei Dinge sind in diesem Zusammenhang zu bedenken: Durch die Gründung einer weiteren Kongregation im Ort (außer der CAM gab es zu diesem Zeitpunkt keine andere protestantische Kirche) konnte Cidiaco Temaj, diesmal als Pastor, an seine religiöse Vorrangstellung anknüpfen[198]. Darüber hinaus war die *Central American Mission* stets eine Kirche, die vorrangig die wenigen im Ort ansässigen Ladinos ansprach[199].

Die Biographie von Cidiaco Temaj illustriert, ähnlich wie der Fall Pedro Temaj von der CAM, wie sich Emanzipationsprozesse gegenüber der katholischen Kirche entwickelten. Die Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre verbindet sich mit der Frage, wer die Interpretationshoheit über die christliche Lehre besitzt. Häufig stehen diese Auseinandersetzungen am Anfang von Kirchenschismen und Konflikten. Die Tatsache, dass die katholische Lehre viele Elemente enthält, die sich biblisch nicht begründen lassen, sogar der Bibel widersprechen, unterstützte in den genannten Fällen den Emanzipationsprozess.

Cidiaco Temajs´ Beschreibung vom Besuch einer protestantischen Kirche in Quetzaltenango und der tiefe Eindruck, den die Behandlung des Pastors ihm gegenüber hinterließ, zeigt, dass erst die im Vergleich zu seinem Heimatort zuvorkommende Behandlung und das Kennenlernen einer protestantischen Kirche in Quetzaltenango die existierenden Ungleichheitsstrukturen sichtbar machten. Weitere Beschreibungen von indigenen Personen aus Comitancillo machen auch deutlich, dass indigene Laien in der katholischen Kirche häufig nicht als Personen wahrgenommen werden, sondern als Arbeitsreserve (Interview Tuixoquel), die man dazu verpflichten kann und darf, alles zu erledigen, was der Priester bzw. die Amtskirche ihnen aufträgt.

6. Zusammenassung und Trends: Die „Neopentekostalisierung“ klassischer Pfingstkirchen

Abschließend werden Trends und Entwicklungen zusammengefasst, die sich auf den Protestantismus allgemein beziehen. Die Perspektive ist daher nicht mehr eine lokale sondern eine nationale. Die Verschiebungen im guatemaltekischen Protestantismus sind auffallend. War bis vor wenigen Jahren noch von einer Pentekostalisierung protestantischer Kirchen und der katholischen Amtskirche gesprochen worden[200], so ist inzwischen der Einfluss neopfingstlicher Kirchen auf die historischen und die Pfingstkirchen bei weitem stärker. Die

[198] Im Interview mit Personen aus Tuixoquel wird beispielsweise der Widerstand von Cidiaco Temaj gegen die Gründung von einzelnen katholischen Ortsgruppen beschrieben und mit den Worten kommentiert, dass diese dazu führten, dass er seine ursprüngliche Vorreiterstellung in der Pfarrei durch diese Gruppen immer weiter einbüsste.
[199] Gespräche mit Vertretern des *Summer Institute of Linguistics.*
[200] Vgl. Gooren, Henri (2001): 172.

„Neopentekostalisierung“ drückt sich zum einen in steigenden Mitgliederzahlen und Kirchengründungen dieser protestantischen Strömung, bei insgesamt gleich hohem protestantischen Bevölkerungsanteil, aus. Zum anderen wächst der Einfluss auf die Liturgie und Doktrin der Pfingstkirchen, aber auch der katholischen charismatischen Erneuerung. Dieser Prozess, den man weltweit beobachten kann, soll mit dem Begriff „Neopentekostalisierung“ zusammengefasst werden.

Indigene Pfingstkirche *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* in Almolonga, in der Nähe von Quetzaltenango. 17. Mai 2001.

Trotz ungenauer Statistiken ist zu vermuten, dass aufgrund der seit den 80er Jahren relativ konstant gebliebenen Zahl an guatemaltekischen Protestanten, das Wachstum der neopfingstlichen Kirchen in erster Linie zu Lasten der Pfingstkirchen geht und somit eine Verschiebung innerhalb des Protestantismus stattfindet. Man kann diese Verschiebungen in der Hauptstadt und anderen urbanen Zentren, wie Quetzaltenango, beobachten. Klassische Pfingstkirchen versuchen verstärkt mit Hilfe von Veränderung in Doktrin, Liturgie aber auch in Bezug auf kirchliche Standorte, in mittleren und oberen Gesellschaftsschichten Fuß zu fassen. Die Kirchenoberen verfolgen dabei das Ziel, das Glaubensangebot für die oberen Schichten auszubauen, um von deren finanziellen Ressourcen zu profitieren[201]. Der Bau neuer großer Kirchen, insbesondere in exklusiven Wohnvierteln – Los Cerezos – in Quetzaltenango ist hierfür ein Beispiel[202]. Auf der anderen Seite werden von den neopfingstlichen Kirchen Anstrengungen unternommen, sich von der Hauptstadt auf rurale Gebiete auszudehnen[203]. Ob jedoch ihr religiöses Angebot von der indigenen Landbevölkerung angenommen wird, ist aufgrund der unterschiedlichen ethnischen und sozialen Kontexte und der damit verbundenen differierenden religiösen Nachfrage zu bezweifeln.

Ein weiteres Beispiel für den Einfluss der neopfingstlichen Doktrin ist der Prosperitätsglauben, der in immer stärkerem Maße auch von Pfingstkirchen in urbanen

[201] Vgl. Adolfo Barrientos (Pastor, IdEC). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt.
[202] Die *Iglesia de Dios del Evangelio Completo* aus Quetzaltenango kaufte in einem der teuersten Wohnvierte Los Cerezos ein Grundstück, um dort eine neue Kirche zu errichten. Diese Kirche zählt eigentlich zu den klassischen Pfingstkirchen.
[203] Die neopfingstliche Kirche Eben-Ezer unterhält ein Missionsprogramm in ganz Guatemala.

Milieus aufgegriffen wird. Der Prosperitätsglauben interpretiert Wohlstand als ein Zeichen von Gottes Segen, womit bereits vorhandener materieller Reichtum eine christliche Legitimation erfährt[204]. In einigen Kirchen wird Armut als eine Folge fehlenden Glaubens interpretiert. Daraus ergeben sich für Mitglieder von Pfingstkirchen, in denen diese Doktrin Einzug hielt, Probleme, die sich aus dem schichtspezifischen Kontext herleiten. So betont Adolfo Barrientos, dass bei Gläubigen, die über keinen materiellen Wohlstand verfügen, der Prosperitätsglauben eher zu Frustrationen und weniger zur Glaubenskonsolidierung beiträgt[205]. Es ist daher zu bezweifeln, dass das Aufgreifen neopfingstlicher Themen in den unterschichtsgeprägten, ruralen Pfingstkirchen weitere Verbreitung finden wird.

Für Adolfo Barrientos ist der Einfluss der neopfingstlichen Kirchen insgesamt stärker auf der liturgischen als auf der doktrinären Ebene zu beobachten. Die territoriale Kriegsführung, werde nur von einigen wenigen Führern und Pastoren gelehrt. Die Liturgie, gerade die musikalischen Formen der Neopfingstler übten jedoch eine starke Anziehungskraft auf die Gläubigen aus, was insbesondere infolge der tendenziell großen Mitgliederfluktuation problematisch sei. Die Musik der Neopfingstler sei moderner, mit vielen zionistischen Einflüssen, die sich auf den Schwerpunkt von alttestamentarischen Themen ("Die Ägypther", "Krieger") zurückführen ließen. Gerade der Jugend gefallen die modernen, musikalischen Rhythmen, bestätigt außer Adolfo Barrientos auch der Pastor der *Mision Centroamericana*, Rodrigo Salomón Hernández aus dem kleinen Ort San Miguel Ixtahuacán. Er streicht die Problematik der CAM heraus, denn deren traditionelle, ernsthafte Liturgie bedürfe einer Erneuerung, um sie lebendiger zu gestalten und an aktuelle Bedürfnisse anzupassen. Die indigene Bevölkerung scheint jedoch weder liturgische noch doktrinäre neopfingstliche Einflüsse nachzufragen. Den von mir besuchten neopfingstlichen und pfingstlichen Gottesdiensten mit starker neopfingstlicher Prägung blieben indigene Gläubige fern.

In der Soziologie hat man für die Veränderungen im religiösen Feld den Begriff des „religiösen Supermarktes“ bzw. des „religiösen Marketings“ eingeführt[206]. Der Wunsch der Kirchen, alle Charakteristika eines religiösen Gutes zu erfüllen, schwächt nach dieser Theorie die eigene Position am Markt, da man nicht mit allen religiösen Experten in einen Wettbewerb treten kann, die dieses Produkt anbieten[207]. In der Tat drängt sich einem beim Besuch neopfingstlicher Kirchen dieser Vergleich auf und scheint gerechtfertigt. Nicht nur die Formen der Gottesdienste mit ihrem Unterhaltungscharakter sowie die Struktur der Kirchen mit ihren Freizeitangeboten und Mitarbeiterstäben, lassen den ökonomischen Vergleich mit Unternehmen und wirtschaftlichen Motiven sinnvoll erscheinen. Rigoberto Manuel Gálvez, Leiter des neopfingstlichen Seminars in der Hauptstadt, spricht selbst von geschäftlichen Prinzipien, nach denen diese Kirchen geführt werden[208].

Eine weitere typische Eigenschaft der lateinamerikanischen Neopfingstler ist ihre Nutzung der Massenmedien. Während Pfingstler, vor allem in Guatemala, in Medien wie dem Fernsehen wegen fehlender finanzieller Mittel fast nicht vertreten sind, verfügen die Neopfingstler häufig über einen eigenen Fernsehkanal (z.B. *Familia de Dios, Casa de Dios, Fraternidad Cristiana, El Shaddai*). Hieran zeigt sich auch ihr geringerer Einfluss auf die indigene Bevölkerung, denn in ländlichen Gebieten ist der Besitz eines Fernsehers immer noch eine Ausnahme. Pfingstkirchen nutzen aus diesem Grund besonders das Medium Radio,

[204] Vgl. Alvarado, Dolores (2002).
[205] Vgl. Adolfo Barrientos (Pastor, IdEC). 9. Mai 2001. Guatemala-Stadt.
[206] Martin, David (2002).
[207] Dennis Smith (CEDEPCA, presbyterianischer Missionar). 11. Mai 2001. Guatemala-Stadt.
[208] Vgl. Gálvez Alvarado, Rigoberto Manuel (1999):68.

das ist kostengünstiger und, wegen kaum vorhandener Fernsehgeräte, effektiver. Viele pfingstliche Radioprogramme senden inzwischen in indigenen Sprachen.

Speziell in den urbanen, ehemals klassischen Pfingstkirchen lassen sich Prozesse beobachten, die zeigen, dass das traditionelle Profil dieser Kirchen durch den Einfluss neopfingstlicher Kirchen, die im urbanen Milieu sehr erfolgreich sind, immer stärker verloren geht. Zur Zeit ist diese Entwicklung noch nicht bis zur ländlichen, indigenen Basis durchgedrungen, wie sich in den Interviews gezeigt hat. Viele der Pastoren und Mitglieder in abgelegenen Gemeinden kannten weder die geistliche Kriegsführung noch den Prosperitätsglauben oder gaben an, dass sie für ihre Kirchen keine Relevanz hätten. In der Hauptstadt und in größeren urbanen Zentren (Quetzaltenango) hat die "Neopentekostalisierung" allerdings auf alle großen Pfingstkirchen übergegriffen und wird als ernsthafte Herausforderung für die künftige pastorale Praxis gesehen.

Fünfter Teil

Religion im Wandel: Fazit und vergleichende Bezugnahme

1. Einfluss von Ethnizität auf die religiöse Ordnung: Eine vergleichende Bezugnahme

Die folgenden Abschnitte fassen die wichtigsten Ergebnisse über die untersuchten religiösen Bewegungen – Mayabewegung, Pfingst- und neopfingstliche Bewegung sowie die Katholische Charismatische Erneuerung – zusammen und vergleichen sie. Die Darstellung orientiert sich an den von den Akteuren selbst vorgenommenen, inhaltlichen Bewertungen und ethnischen sowie religiösen Selbst- und Fremdzuschreibungen. Mit Hilfe des Vergleichs und der Zusammenfassung wurden Konzepte entwickelt, die aus den empirischen Ergebnissen theoretische Ableitungen vornehmen.

2. Die katholische Kirche: Universalismus, Nationalismus und Partikularismus

Die katholische Kirche ist wegen ihres universalen Geltungsanspruchs, der aus einer historischen Vorreiterstellung und dem katholischen Glaubensmonopol in lateinamerikanischen Gesellschaften resultiert, in besonderer Weise von den Veränderungen im sozialen und religiösen Gefüge betroffen. Bis in die 80er Jahre war die katholische Kirche von einem Selbstverständnis geprägt, das neben religiösen auch nationalistische und modernistische Züge trug. Die Institution Kirche verstand sich als religiöse Vertreterin aller Bürger und Bürgerinnen Guatemalas, unabhängig von sozialem Status und ethnischer Zugehörigkeit, und begriff den katholischen Glauben als Teil einer lateinamerikanischen und mithin guatemaltekischen Identität. Gleichzeitig beschränkt sich die katholische Kirche in ihrem Tun nie ausschließlich auf religiöse Angelegenheiten. Insbesondere in den 70er Jahren trat die Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur auf, der unter anderem mit Hilfe entwicklungspolitischer Projekte Fortschritt und Modernität in die indigenen Gemeinden tragen wollte. Nicht zuletzt die Befreiungstheologie hat diesen Anspruch formuliert. Sie vertrat aufgrund ihres modernistischen Denkens eine ablehnende Haltung gegenüber der traditionellen indigenen Kultur, die man mit Rückschritt und Fatalismus gleichsetzte.

In jüngster Zeit muss sich die katholische Kirche infolge außerkirchlicher und innerkirchlicher Einflüsse neu positionieren, wobei sie versucht, ihren universalen Anspruch mit partikularistischen Komponenten zu verbinden. Das hat zu einer Verschiebung des historischen Universalismus geführt. Neue soziale und religiöse Bewegungen kann man daher als Störfaktor für die katholische Kirche bezeichnen, der auf innerkirchliche Probleme wie doktrinäre Ambivalenzen hinweist und die Frage nach der Legitimität und Repräsentativität neu stellt.

Einige Beispiele im Rahmen des religiösen und ethnischen Pluralismus sollen dies illustrieren: Die Mayabewegung mit ihrem ethnisch-religiösen Diskurs zwingt die katholische Kirche zu einer Auseinandersetzung mit ihrer historischen Rolle im Rahmen der Eroberung des lateinamerikanischen Kontinents und ihrer Bedeutung für die indigene Identitätsbildung. Aus dieser Perspektive ist der Katholizismus eine Religion, die mit der indigenen Bevölkerung nichts gemein hat. Die katholische Kirche ist dementsprechend eine Einrichtung, die in der Vergangenheit eine Allianz mit repressiven lokalen Akteuren einging. Sie vertrat nicht die Interessen der autochthonen Bevölkerung sondern war an der Demontage ihrer kulturellen Identität beteiligt. Protestantische Akteure hingegen, allen voran die Pfingst- und neopfingstlichen Kirchen, hinterfragen die katholische Kirche aus einer doktrinären

Perspektive und weisen darauf hin, dass viele Elemente des katholischen Glaubens mit der Bibel unvereinbar sind. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass die Kritik der Mayabewegung und der protestantischen Kirchen auf partikularistischen und universalistischen Identitätsvorstellungen beruhen, auf die die katholische Kirche nicht reagieren kann, ohne Widersprüche zu provozieren.

Wenn die katholische Kirche für alle Guatemalteken eine institutionelle und spirituelle Heimat sein will, muss sie alle gesellschaftlichen Schichten und Ethnien berücksichtigen. Nur dann kann sie für alle Gruppen attraktiv sein und gleichzeitig ihrem universalen Geltungsanspruch gerecht werden. Dieser Spagat muss in der Summe glaubwürdig sein, da die Kirche ansonsten befürchten muss, dass Gläubige austreten. Der Aspekt der Glaubwürdigkeit erhält aus religiöser Sicht dabei noch einmal ein besonderes Gewicht, da Glauben und Identität eng miteinander verbunden sind.

Neben den außerkirchlichen Einflüssen zeigen auch innerkirchliche Entwicklungen, dass die Institution nicht resistent gegenüber dem Zeitgeist ist und in ihr selbst Akteure wirken, die neue partikulare und universale Formen von Religiosität und Identität einfordern. Hier stellt sich die Problematik hinsichtlich eines universalen, d.h. diskursiven Geltungsanspruchs und partikularer, religiöser Praktiken und Glaubensinhalte noch einmal anders. So kommuniziert die katholische Kirche nach außen, dass sie universal ist, weil sie eine kontinuierliche Tradition des Glaubens und der Praxis verkörpert, und kombiniert diese Doktrin mit der Idee von der institutionellen Gemeinschaft aller römisch-katholischen Gläubigen. Nach innen geblickt, zeigt sich aber, dass die neuen katholischen Akteure das Erscheinungsbild der Kirche verändern, doktrinäre Strukturen aufweichen und alte Hierarchien aufbrechen.

Die Katholische Charismatische Erneuerung, eine innerkirchliche Bewegung, und die *Pastoral Indígena*, ein institutionelles Gremium, machen exemplarisch Ambivalenzen und Legitimationsprobleme, die die katholische Kirche zur Zeit beschäftigt, sichtbar. Die *Pastoral Indígena* ist eine Einrichtung, die sich der indigenen Thematik angenommen hat. Sie versucht den Katholizismus mit der indigenen Kultur und Identität zu verbinden. Die Position der Katholischen Charismatischen Erneuerung hingegen ist mit den Pfingstkirchen vergleichbar. Trotzdem sollte man beide Gruppen nicht mit der Mayabewegung und der Pfingstbewegung gleichsetzen, weil die katholische Kirche als institutionelle Klammer beiden Gruppen eigene Gesetzmäßigkeiten aufzwingt.

2.1 Die Katholische Charismatische Erneuerung: Das Konzept der „indigenen Identität“

Die Bezeichnung „indigene Identität“ soll andeuten, dass zwischen der charismatischen Erneuerung und der Pfingstbewegung zahlreiche Gemeinsamkeiten existieren. Eines der herausragendsten Merkmale, das charismatische Gruppen mit Pfingstgemeinden teilen, ist der Bezug und die Nähe zur indigenen Kultur und Lebenswelt[1]. Dies gilt sowohl für den organisatorischen Aufbau als auch für Aspekte des Glaubens und der Religiosität. Charismatische indigene Gemeinden sind, ähnlich wie die Pfingstgemeinden, oft auf indigenen Familienstrukturen aufgebaut. Eine zentrale, kulturelle und soziale Einheit stellt somit auch hier eine religiöse Einheit dar, in der Schemata der Wahrnehmung, des Denkens und Handelns, die für die Mitglieder dieser sozialen Einheit konstitutiv sind, weiter bestehen

[1] Ich beziehe mich hier auf indigene, charismatische Gemeinden, die unabhängig von den offiziellen Strukturen der Amtskirche existieren und aus einer indigenen Eigeninitiative heraus entstanden. Alle Gruppen, die offiziell durch kirchliche Akteure gegründet wurden, z.B. Pastoren, die in der Regel nicht indigen sind, sind an dieser Stelle nicht gemeint. Die erstgenannten Gruppen sind aber in das Netzwerk der charismatischen Bewegung eingebunden und sind somit offiziell Teil der katholischen Kirche.

können (Familie, Transzendenz, Heilung). Der Habitus als subjektives System verinnerlichter Strukturen, der unmittelbar mit der Identität verknüpft ist, ist in Folge der religiösen Organisationsformen deshalb nicht gefährdet, sondern wird zusätzlich gestärkt. Ein weiteres Element bildet in diesem Zusammenhang die ethnisch homogene Struktur charismatischer Gemeinden. Ihnen gehören in der Regel fast ausschließlich indigene Mitglieder an, d.h. wegen der ethnischen Homogenität sind diskriminierende Faktoren nicht anzutreffen. Darüber hinaus bleibt das religiöse und kulturelle Kapital weitestgehend in indigener Hand, wenngleich man aufgrund der institutionellen Anbindung an die Amtskirche Konflikte erwähnen muss, auf die im folgenden weiter eingegangen wird.

Aus der spezifischen Doktrin der Charismatiker, die in einigen zentralen Punkten vom katholischen *Mainstream* abweicht, ergeben sich Konflikte mit der Kirchenhierarchie und befreiungstheologisch orientiertem Ordenspersonal. Gerade diese Abweichungen enthalten für eine soziale Randgruppe wie der indigenen Bevölkerung ein großes Potential zur autonomen Gestaltung des eigenen Glaubens sowie zur Etablierung von autonomen Organisationsstrukturen in einer sozialen und kirchlichen Nische. So wird Ethnizität als Forderung nach kultureller, politischer oder auch religiöser Selbstbestimmung in der charismatischen Erneuerung zwar nicht offen thematisiert, die spezielle Doktrin und die sich daraus ergebenden Organisationsformen machen aber deutlich, dass zwischen indigenen Kulturelementen und dieser Bewegung ein enger Zusammenhang besteht.

Indigene Charismatiker sind aufgrund der ethnischen Homogenität ihrer Gemeinden und der Möglichkeiten zur relativ autonomen Glaubensgestaltung diskriminierenden Haltungen in den Grenzen ihrer Gemeinden kaum oder gar nicht ausgesetzt. Der ethnischen Gleichheit in den Gemeinden und ihrem universalen christlichen Diskurs steht aber, ähnlich wie sich dies für indigene Pfingstgemeinden beobachten lässt, eine Ungleichheit außerhalb der Gemeinden gegenüber, die sowohl soziale, d.h. rassistische, als auch religiöse Züge trägt. Die Situation indigener Charismatiker führt daher nicht nur zu einer Sensibilisierung und Differenzerfahrung im Umgang mit nicht indigenen Personen; sie müssen eigene religiöse Praktiken und Glaubensformen häufig gegen den Widerstand katholischer Amtsträger und Angehöriger anderer katholischen Bewegungen durchsetzen und behaupten. Charismatische Gemeinden, die sich unabhängig von offiziellen Strukturen der Amtskirche bewegen, und das gilt für viele der indigenen, charismatischen Gemeinden, sind daher häufig Widerständen und Konflikten ausgesetzt, die auf divergierenden Glaubenspraktiken und doktrinären Ansätzen der Institution Kirche beruhen. Das unterscheidet die charismatische Bewegung von der Pfingstbewegung. Die katholischen charismatischen Gemeinden besitzen, wollen sie ihren Status innerhalb der Kirche nicht gefährden und sich Disziplinarmaßnahmen aussetzen, tendenziell über weniger Spielräume in der Gestaltung ihrer eigenen Organisationskultur.

Dies wirft die Frage auf, warum die Charismatische Erneuerung trotzdem für indigene Personen attraktiv ist und warum nicht stärkere Wanderungsprozesse zum Protestantismus einsetzten. Hier haben die Interviews gezeigt, dass die Mitglieder sich zum einen sehr stark mit dem Katholizismus identifizieren, die katholische Konfession also ein wichtiger Bestandteil der indigenen Identität von Charismatikern ist[2]. Für Charismatiker besteht kein Widerspruch zwischen einer indigenen und katholischen Identität. Die Interviews ergaben auf der anderen Seite aber auch, dass Charismatiker aufgrund ihrer großen Mitgliederzahl inzwischen in der Lage sind, selbst Druck auf die Institution Kirche auszuüben, um ihre

[2] Man kann das anhand der Biographien von Charismatikern sehr gut rekonstruieren, da fast alle interviewten Charismatiker seit Jahren sehr stark in der Kirche engagiert waren, beispielsweise in der Katholischen Aktion.

autonomen Gestaltungsspielräume zu erhalten und teilweise sogar auszubauen[3]. Das Beispiel zeigt, dass die Bewegung indirekt ein *Empowerment* gesellschaftlich benachteiligter Gruppen bewirkt, wenngleich das Motiv für das eigene Engagement spiritueller und katholischer, nicht aber ethnischer Natur ist.

2.1.1 Religiöses Expertentum in den indigenen, charismatischen Gemeinden

Es wurde bereits angedeutet, dass die Doktrin der Charismatiker vom katholischen *Mainstream* in einigen Punkten abweicht und diese Abweichungen eine autonomere Gestaltung des eigenen Glaubens ermöglicht. Worin bestehen die Abweichungen zum offiziellen Katholizismus? Welche doktrinären Unterschiede und Gemeinsamkeiten gibt es zwischen Charismatikern, Pfingstlern und Neopfingstlern?

Die Doktrin der charismatischen Erneuerung stellt, ähnlich wie die protestantische Pfingst- und neopfingstliche Bewegung, den Heiligen Geist in den Mittelpunkt. Für das Verhältnis zwischen gläubigen Katholiken und der Amtskirche ergibt sich hieraus eine spezielle Brisanz, da der Priester, der wegen seiner Ordination ursprünglich das Amt des Vermittlers zwischen den Gläubigen, Gott und Jesus Christus innehat, überflüssig wird. Der Heilige Geist wird, so die Doktrin der Charismatiker, nach der Konversion spürbar in den Individuen, womit die restlichen Sakramente (Eucharistie, Sündenbeichte) ihrer traditionellen Bedeutung beraubt werden. Die Sündenbeichte ist nach der Konversionsentscheidung nicht mehr wichtig, denn die Lebensführung wird nach Logik der Charismatiker vom Heiligen Geist, d.h. Gott direkt, bestimmt. Die indigenen Katholiken erlangen also religiöse Kompetenzen und eine Kommunikation mit Gott durch den Heiligen Geist und ihren Glauben und nicht durch den Priester.

Die Rückgabe von religiösen Kompetenzen an die indigenen Gläubigen durch die charismatische Bewegung hat aber nicht nur Folgen für die Autorität und Position des Priesters. Sie ermöglicht auch eine stärkere Betonung der traditionellen religiösen Aspekte des Glaubens. So steht für Charismatiker die Lösung von Problemen, wie Krisen, soziale Konflikte, psychische und physische Krankheiten sowie die Naturbeherrschung im Mittelpunkt. Insofern kehren indigene Charismatiker zu genuin volksreligiösen Elementen zurück, wenngleich sich der traditionelle Volkskatholizismus in der Ausführung von der charismatischen Erneuerung unterscheidet. Die Amtskirche hat die Gefahren autonomer charismatischer Gruppen und die damit einhergehende Schwächung der katholischen Priesterstellung erkannt, denn in letzter Zeit wird darauf gedrängt, dass sich alle charismatischen Gruppen bei der jeweiligen Pfarrei melden und dem pastoralen Plan der Diözese unterordnen müssen, andernfalls würden sie ausgeschlossen.

Die Interviews mit Angehörigen der charismatischen Erneuerung haben darüber hinaus ergeben, dass diese den Inhalten der Bibel eine größere Bedeutung beimessen, als den aus der katholischen Tradition erwachsenen Inhalten, wie der Heiligenverehrung, der Anerkennung der Autorität des Papstes und der Bedeutung der Jungfrau Marias. Charismatiker können wegen der Betonung des biblischen Literalismus doktrinäre Abweichungen daher sehr gut

[3] Eine Charismatikerin erzählte unter Tränen im Interview, dass der Priester sie dreimal aus der Kirche geworfen hätte und sie dazu aufforderte, zum Protestantismus zu konvertieren. Als sie ihm schließlich damit drohte, mit einer Gruppe von siebzig Frauen aus der Kirche auszutreten und über das Vorgefallene ein Schild an der Kirche anzubringen, lenkte der Priester ein. Die Konflikte zwischen der charismatischen Erneuerung in Quetzaltenango sind in innerkirchlichen Kreisen bekannt. Es dauerte mehrere Jahre, bis die Amtskirche die einzelnen charismatischen Gruppen akzeptierte.

begründen. Hinzukommt, dass Charismatiker im Vergleich zur katholischen Mehrheit über sehr gute theologische Kenntnisse verfügen.

Die Biographien indigener Charismatiker haben in diesem Punkt weitere überraschende Ergebnisse geliefert. Es zeigte sich, dass die Bibelkenntnis der Charismatiker nicht nur auf doktrinären Handlungsvorgaben beruht (Bibellektüre, Teilnahme an Bibelkreisen u.v.m.), sondern, dass die interviewten Personen bereits vor dem Eintritt in die Bewegung über einen langen Zeitraum in der katholischen Kirche engagiert waren. Sie kannten daher innerkirchliche Strukturen, theologische Inhalte sowie Widersprüche und Probleme sehr gut. Vielfach begründeten Charismatiker ihren Eintritt mit einer Unzufriedenheit an bestehenden Strukturen der katholischen Kirche. Hauptsächlich gründet sich die Kritik auf zwei Aspekten:

Erstens kritisieren Charismatiker die Inkulturationsbemühungen der Amtskirche, weil sie nicht ihrer Auffassung vom biblischen Literalismus entsprechen. Charismatiker waren, wie andere indigene Katholiken auch, über lange Zeit einem kirchlichen Denken ausgesetzt, das traditionelle volksreligiöse Elemente wie das Mayapriestertum und Mayazeremonien verteufelte. Dies erklärt auch, warum indigene Katholiken Mitglied in einer Bewegung sind, die indigene Kulturelemente ablehnt. Die Charismatische Erneuerung entwickelte sich aus dieser Perspektive zu einer Nachfolgeorganisation für alle engagierten indigenen Mitglieder aus der Katholischen Aktion, die nicht bereit sind, neueren Vorgaben wie einer Inkulturation der Mayaspiritualität zu folgen. Sie können so ihren katholischen Glauben in einer für sie kohärenten Form weiterleben, die ihren Sozialisationserfahrungen entspricht.

Zweitens bemängelten Charismatiker häufig eine fehlende Spiritualität. Sie kritisieren eine die Religiosität erstickende Rationalität in Gruppen und Bewegungen, in denen sie zuvor aktiv waren. Dies gilt vor allem für jene Charismatiker, die in der Katholischen Aktion engagiert waren, die befreiungstheologischen Einflüssen nahe steht. Der Glaube wurde in der Bewegung gefestigt und neu erfahrbar. Während vorher eine „religiöse Routine“ und eingefahrene religiöse Praktiken vorherrschten – einer der Befragten sprach von „mechanischem Beten“ –, ist der Gottesbezug nach der Konversion zu einem direkt körperlich erfahrbaren Erlebnis und zum erneuten Lebensmittelpunkt geworden. Katholische Charismatiker bezeichneten sich in den Interviews im Vergleich zu Angehörigen anderer Strömungen daher oft als „katholischer“ als Mitglieder anderer Gruppen. Kritik wird beispielsweise an einer fehlenden Frömmigkeitspraxis von Katecheten geübt, die auch wegen ihres Alkohol- und Tabakkonsums keine Vorbildfunktion übernehmen würden, sondern im Gegenteil den moralischen Verfall des katholischen Glaubens symbolisierten. Ursache für den Eintritt in die Bewegung ist, zusammengefasst, der Wunsch nach einer stärkeren Betonung eines gelebten katholischen Glaubens, der für die Mitglieder zentraler Bestandteil ihrer Identität ist.

2.1.2 Positionierung im sozialen Raum durch den Diskurs

Der Vergleich der charismatischen Erneuerung mit protestantischen Kirchen deckt interessanterweise einige Parallelen zur neopfingstlichen und Pfingstbewegung auf. Indigene Charismatiker verurteilen, ähnlich wie nicht indigene Neopfingstler, vehement die traditionelle Mayaspiritualität. Die Ablehnung kultureller Praktiken aus der Mayaspiritualität, (indigener Okkultismus, Spiritismus und Götzenverehrung) und die Betonung konservativer Normen- und Wertvorstellungen, dient der Positionierung innerhalb der katholischen Kirche, wobei das eigene bibelkonforme und spirituelle Profil der Bewegung betont wird. Die Kirche praktizierte über Generationen eine Lehre, in der Normen und Werte vermitteltet wurden, die „reine“ Ausdrucksformen des Katholizismus forderte und andere kulturell geprägte religiöse

Ausdrucksformen unterdrückte. Man kann daher auf der einen Seite beobachten, dass die Außenseiterposition von Charismatiker dazu geführt hat, dass ihre religiöse katholische Identität gestärkt wurde, da die Solidarität und Zusammenhalt mit dem Druck von Seiten der Amtskirche und anderer katholischer Akteure wuchs. Auf der anderen Seite erinnert die Charismatische Erneuerung die Institution Kirche an ihren religiösen Auftrag.

2.2 Die *Pastoral Indígena*: Strategie der Kirche im Umgang mit ethnischen Forderungen

Die *Pastoral Indígena* zeigt exemplarisch, wie die katholische Kirche auf Verschiebungen in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Problemkonstellationen reagiert und wie sich ihr Umgang mit der eigenen Vergangenheit, insbesondere der historischen Verantwortung gegenüber der indigenen Bevölkerung, gestaltet. Das Gremium deckt darüber hinaus Ambivalenzen, die zwischen einem institutionellen, universalen Geltungsanspruch und der Berücksichtigung partikular-kultureller Elemente bestehen, auf.

Die folgenden Abschnitte stellen das Zusammenspiel zwischen der Institution Kirche, dem Gremium selbst und dem gesellschaftlichen Wandel in den Mittelpunkt. Da es sich, entgegen der anderen untersuchten religiösen Organisationen, nicht um eine kirchliche Basisbewegung handelt, sondern um eine Arbeitsgruppe für Indigene, wurden die Kategorien ethnische oder indigene Identität nicht angewendet. Es gibt keine allgemeingültigen Merkmale im Sinne einer einheitlichen Doktrin oder eines strukturierten organisatorischen Aufbaus, die man als kollektive, identifikatorische Momente allen Mitgliedern dieses Gremiums zuordnen könnte. Wegen der genannten Eigenschaften sowie einer geringen personalen und finanziellen Ausstattung, erfüllt die *Pastoral Indígena* daher aus meiner Sicht eher eine strategische Funktion.

Hinsichtlich der von der *Pastoral Indígena* behandelten Themen unterscheidet sich diese nur graduell von der Mayabewegung. Ähnlich wie die Mayabewegung betrachtet auch die *Pastoral Indígena* die indigenen Gemeinschaften als eigenen kulturellen Kosmos. Die Mayabewegung argumentiert ausschließlich aus einer essentialistischen Perspektive. Für die *Pastoral Indígena* hingegen wird die Sichtweise vom indigenen Kosmos dazu benutzt, der religiösen Konkurrenzsituation und dem religiösen Pluralismus zu begegnen. In intakten indigenen Dorfgemeinschaften haben, so die *Pastoral Indígena*, protestantische Kirchen keine Chance, Konversionen zu erzielen. Zentraler Unterschied ist aber weniger der interpretatorische Bezugsrahmen als vielmehr die Möglichkeiten, in der Praxis ethnische Kulturelemente einzubringen und vor allem einzufordern und umzusetzen. Während die Mayabewegung sich auf partikularistische Forderungen zurückzieht und diese mit einer partikularen, ethnischen Identität der indigenen Bevölkerung verknüpft, begründet und, soweit die Rahmenbedingungen es zulassen, umsetzt, muss die *Pastoral Indígena* der Institution Kirche und ihrem universalistischen Diskurs gerecht werden. Die empirischen Ergebnisse zeigen, dass indigene Kulturelemente in der pastoralen Praxis der katholischen Kirche bislang kaum eine Berücksichtigung fanden. Es geht weniger um die 1992 im Bischofsbrief „500 Jahre Aussaat des Evangeliums“ festgeschriebene Umsetzung einer autochthonen, katholischen Kirche als vielmehr um die Erstellung von Ausbildungsmaterialien und die punktuelle Organisation einzelner Veranstaltungen.

Ursache für eine geringe personelle und finanzielle Ausstattung sowie für thematische Asymmetrien ist überraschenderweise nicht nur das hegemoniale Interesse nicht indigener kirchlicher Akteure, die eine Abgabe von Entscheidungs- und Machtkompetenzen an indigene Akteure befürchten. Es sind vielmehr zwei weitere, sich gegenseitig ergänzende Aspekte, die erklären, warum die Wiederbelebung indigener Kulturelemente bis heute keine Priorität

genießt und eine stärkere Partizipation indigener Katholiken auf höheren Ebenen, beispielsweise in der Position von Bischofsämtern, nicht zur Realität gehört. Wichtigster Punkt ist meines Erachtens die Tatsache, dass die *Pastoral Indígena* befreiungstheologische Ursprünge hat. Die Befreiungstheologie selbst charakterisiert seit ihren Anfängen ein modernistisches, klassenbezogenes Denken, das indigene Kulturelemente ablehnt, weil es dahinter Ausdrücke einer fatalistischen Weltsicht und Rückwärtsgerichtetheit vermutete. Dieses Denken, das in den 70er Jahren im Zuge entwicklungspolitischer Initiativen weite Verbreitung fand, herrscht bis heute vor, wobei die Protagonisten von damals, wenn sie die politische Repression überlebten, unter anderem in der *Pastoral Indígena* weiterhin die kirchliche Politik mitgestalten und mitbestimmen. Das religiöse Expertentum des Gremiums *Pastoral Indígena* besteht daher weitgehend aus Personen, die, so zeigen Gespräche mit ihren Vertretern, weiterhin als wichtigstes Erklärungsmuster für soziale Konflikte materielle Verteilungskämpfe und nicht kulturelle Faktoren sehen. Zur Kontinuität klassenbezogener Denkmuster hat nicht zuletzt die politische Verfolgung beigetragen. Die Kirche schließlich setzte die in den 70er Jahren behandelte Thematik fort, indem sie der sozialen Gerechtigkeit (Landverteilung) und seit den 80er Jahren der Problematik der Menschenrechtsverletzungen eindeutig den Vorzug gab. Sie tat dies nicht zuletzt, weil sie als Institution ebenfalls Opfer der politischen Repression wurde. Universalismus und ein klassenbezogenes Denken gehen also in Teilen der katholischen Kirche ein Verbindung ein.

So ergibt sich aus der historischen Dynamik, dass die Befreiungstheologie und ihre Akteure zwar den Weg für eine innerkirchliche Auseinandersetzung mit Themen wie Inkulturation, indigene Theologie und Revitalisierung ebneten. Die gleiche kirchliche Doktrin und ihre Akteure waren aber zugleich vehemente Gegner traditioneller Ausdrucksformen der indigenen Kultur. Dies gilt besonders für Spiritualität und Glaubensfragen, da befreiungstheologische Akteure, wegen ihrer sozialwissenschaftlichen Herangehensweise an soziale Probleme, rationalen Erklärungsansätzen den Vorzug geben und Spiritualität nicht selten mit einer individuellen Heilssuche begründen und abwerten. Die Ambivalenz von universalen (auf einem Klassendiskurs basierenden Denken) und partikularistischen Positionen (Ethnizität) charakterisiert die Politik und Haltung einzelner Akteure und Organisationen bis heute.

Eine zweite Ursache für die Beschäftigung der katholischen Kirche mit der Land- und Menschenrechtsproblematik ergibt sich aus der Konformität der Menschenrechts- und Landthematik mit dem universal-christlichen Gleichheitsdiskurs der Kirche. Das auf gesellschaftlicher Ungleichheit basierende Klassenparadigma bildet zum christlichen Diskurs keinen Anachronismus. Partikulare auf die indigene Identität bezogene Forderungen hingegen lassen sich nicht ohne weiteres in den kirchlichen Gleichheitsdiskurs integrieren, denn Ausgangspunkt für ethnische Forderungen ist ja gerade die emanzipatorische Differenz zur christlichen Identität und Institution Kirche. Die Kirche versucht diesem Widerspruch zu begegnen, indem sie darauf verweist, dass die indigene, volksreligiöse Praxis dem Katholizismus entspricht und versucht, dies mit einer Vielzahl von Studien zu belegen. Es handelt sich jedoch nicht um eine einheitliche pastorale Politik, so dass mit Hilfe von Publikationen und Einzelveranstaltungen eine kirchliche Akzeptanz und Anerkennung von ethnischen Identitäten, die sich fundamental von der christlichen Identität unterscheiden, nicht erkennbar ist. Hinzukommt die historische ablehnende Haltung der Kirche gegenüber der indigenen Bevölkerung, die im kollektiven Gedächtnis weiterhin verankert ist. Die Amtskirche verstärkt die Wahrnehmung für diesen Widerspruch zusätzlich, weil sie allenfalls kosmetische Veränderungen in der Liturgie und pastoralen Praxis zulässt und versucht, kontrollierend die Oberhand zu behalten. Indigene Priester, die Änderungen in der Liturgie vornahmen, werden nicht selten sanktioniert, teilweise sogar versetzt, weil man

Abweichungen vom katholischen *Mainstream* nicht akzeptiert. Bestehende diskriminierende Strukturen verstärken daher bei näherem Hinsehen die Forderung nach der Durchsetzung partikularer, ethnisch formulierter Identitäten, denn es wird deutlich, dass eben nicht Gleichheit die grundlegende Prämisse für die kirchliche Politik bildet, auch wenn der christliche Diskurs dies so formuliert.

Nicht zuletzt bietet der christliche Universalismus in Kombination mit einem sozialwissenschaftlich beeinflussten Klassendiskurs der Kirche auch institutionelle Vorteile. So ist die Befreiungstheologie zwar nach außen weit weniger präsent als in anderen lateinamerikanischen Ländern, wie beispielsweise in Brasilien, Nicaragua oder El Salvador, sie hat aber in wichtigen Punkten kirchliche Strukturen entscheidend geprägt. Das betrifft auch institutionelle Veränderungen, beispielsweise Verschiebungen von einer ausschließlich religiösen Einrichtung hin zu einer Entwicklungshilfeinstitution. Die von der Befreiungstheologie eingeforderten Normen und Werte, die sich aus einem Klassenparadigma entwickelten (Dependenztheorie, Kirche der Armen unabhängig ethnischer Herkunft, Bekämpfung sozialer Ungleichheit), haben Eingang in viele karitative, entwicklungspolitische Gremien gefunden (*Pastoral de la Tierra*). Letzteres bedeutet auch, dass die Verknüpfung eines auf materiellen Gesichtspunkten basierenden Ungleichheitsdiskurses mit einem institutionellen Umbau hin zu einer Entwicklungshilfeorganisation institutionelle Vorteile ergab. Die Kirche konnte daher nicht zuletzt von einer internationalen Konjunktur, die zivilgesellschaftlichen Akteuren eine immer größere Bedeutung zumisst, profitieren. Mit dem Rekurs auf ethnische Themen durch die *Pastoral Indígena* verschafft sich die Kirche im gleichen Kontext diskursive Flexibilitätsgewinne. Sie kann die katholische Identität mit vorhandenen, der indigenen Bevölkerung zugeschriebenen Merkmalen wie dem traditionellen Volkskatholizismus verknüpfen und zeigt damit in der aktuellen Debatte um Ethnizität Präsenz.

3. Die Mayabewegung: Das Konzept der „ethnischen Identität“

Die Mayabewegung hat die religiöse Ordnung in Guatemala und mit ihr indigene Glaubensformen, Praktiken und Rollen traditioneller, kultureller (religiöser) Experten zunehmend ethnisiert und politisiert. Ursache für den Wandel sind, neben anderen Faktoren, die im Diskurs der Bewegung vorgenommenen Verknüpfungen von Politik, Ethnizität und Religion. Religion und religiöse Praktiken werden häufig politisch instrumentalisiert. Die Akteure benutzen einen dezidierten Essentialismus und ethnischen Partikularismus, um die indigene Kultur von der „westlichen“ Kultur abzugrenzen und als pan-amerikanische Identität bzw. als „ethnische Identität“ zu definieren[4]. Die Mayabewegung formulierte bestehende religiöse Deutungen um und schuf so neue Deutungen. Religiöse Themen wurden „ethnisiert“, da sie die Schaffung eines „Wir-Gefühls“ über den begrenzten lokalen Raum ermöglichen und gleichzeitig die Andersartigkeit der indigenen Kultur bestätigen. Nichtsdestotrotz betont die Mayabewegung ihre Wurzeln in der autochthonen Kultur. Ihr Adressat bleibt die indigene, mit dem dörflichen Kontext verbundene Bevölkerung, von der sich die Akteure selbst allerdings weitgehend entfernt haben.

Die Mayabewegung ist eine urbane, politische Bewegung, die auf eine Veränderung des politischen und sozialen Systems drängt, um die Partizipationsmöglichkeiten für Indigene im bestehenden Nationalstaat zu verbessern. Nationale Elemente zeigen sich in der Vision bzw.

[4] Carol Smith (1991) gebraucht die Bezeichnung Maya-Nationalismus, Edward F. Fischer *Pan-Maya Movement* (Fischer 1993, 1996), Richard Wilson verwendet den Begriff Maya Revitalisierungsbewegung (1993). Mitglieder und andere Sekundärquellen sprechen jedoch meist von der Mayabewegung, weshalb die Bezeichnung beibehalten wurde.

Utopie, eine Gesellschaft zu verwirklichen, die zukünftig anders organisiert sein soll. Die Aktivisten arbeiten mit Selbstzuschreibungen wie Volk und Nation und greifen dabei auf das bereits zitierte „Wir-Gefühl“ zurück. Die Existenz der heutigen Mayakultur – und als einem ihrer zentralen Elemente die Mayaspiritualität – wird als Beweis für das Überleben einer 1000jährigen Kultur herangezogen, die als einheitliches kulturelles System verstanden wird. Die Verwendung von Begriffen wie Mayanation oder Mayavolk symbolisieren die imaginierte kulturelle Einheit. Der Verweis auf die Vergangenheit schafft auch einen zeitlichen Bogen, der, wie Ziele der Bewegung zeigen, auf die Zukunft ausgerichtet ist und eine kulturelle Kontinuität andeutet. Die vergangenheitsbezogenen, religiösen Inhalte, die im Diskurs der Mayabewegung verwendet werden (Pop Vuh, Mayakalender u.v.m.), sind konsequenterweise immer positiv besetzt und stellen aus dieser Perspektive eine Ressource dar, mit der die Bewegung die Existenz und Andersartigkeit der eigenen Kultur begründet. Der dörfliche Kontext bildet zwar einen zentralen Referenzpunkt, da er den indigenen, vormodernen Kosmos und somit indigene Authentizität und kulturelle Kontinuität repräsentiert. Es überwiegt jedoch eine Symbolik, die eine pan-indigene Einheit aller Mayas betont. Religiöse Praktiken und Glaubensformen, die ihre Wurzeln im lokalen Kontext indigener Alltagskultur haben, werden entweder ausgeblendet oder in den Dienst eines ethnischen Partikularismus gestellt, der allgemeine Charakteristiken einer ethnischen, kollektiven Identität unterstützen soll.

Viele Organisationen, nicht nur aus der Mayabewegung, setzen das Vorhandensein der heutigen Mayakultur mit einem ethnischen Widerstand gleich, wobei nicht selten von einem bewussten „Kampf der Kulturen“ ausgegangen wird.[5] Die Mayabewegung deutet die **kulturelle Praxis** (spezifische Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsschemata, die in habitualisierter Form vorliegen und **unbewusster** Teil der Kultur sind und auch unreflektiert weitergegeben werden) in eine **bewusste kulturelle Identifikation** der gesamten indigenen Bevölkerung mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit um. Die lokale Identifikation mit den einzelnen *Municipios,* die in der Alltagspraxis überwiegt[6], wird ausgetauscht in eine Identifikation der gemeinsamen indigenen Abstammung, die das Vorhandensein einer einheitlichen pan-indigenen Kultur suggeriert.

Warum steht Religion und Spiritualität im Mittelpunkt von Diskurs und Praxis der Mayabewegung? Religion und Spiritualität, die von der Mayabewegung mit dem Begriff der *Cosmovisón* (Weltanschauung) zusammengefasst wird, lässt sich auf besondere Weise in den Dienst von essentialistischen und partikularistischen Denkweisen stellen, weil die

[5] Die geschichtliche Verlauf widerspricht dieser Interpretation. Es sind nur wenige Rebellionen der indigenen Bevölkerung gegen die spanischen Invasoren bekannt. Vielmehr erfolgte eine kulturelle Umdeutung und Anpassung des Katholizismus an die Mayaspiritualität, ein Vorgang, dem kein intendiertes Handeln, also kein bewusstes und zielgerichtetes Handeln zur Verteidigung vorkolonialer kultureller Normen und Werte zugrunde lag.

[6] Hawkins, John (1984):187: „ .. The Indian sector of the population also subdivides, again in terms of origins. But the Indians see themselves as the autochthonous people and subdivide themselves by municipality. Persons from this town identify themselves as San Pedranos, persons from that town as Comitecos (from Comitancillo), and so forth. The contrast between foreign orgins and internal local origins correspond precisely with the distinction between Ladino and Indian“. Der Hinweis auf die Herkunft darf m.E. nicht mit einem Glauben an eine gemeinsame Abstammung, wie sie von Max Weber formuliert wurde, verwechselt werden. Hier existiert ein deutlicher Unterschied: Während die Mayabewegung die gemeinsame Abstammung aller Mayas hervorhebt und in den Dienst einer pan-amerikanischen Identität stellt, identifiziert sich der überwiegende Teil der indigenen Bevölkerung als indigen aufgrund der familiären und geographischen Herkunft. Hawkins kommt dabei, ähnlich wie die Soziologin Marta Casaus Arzú, zu dem Schluss, dass der Rekurs der nicht indigenen Bevölkerung auf eine europäische Abstammung auch den Glauben an die Höherwertigkeit der eigenen „Rasse“ dokumentiert. Dieses Denken ist allgemein in lateinamerikanischen Gesellschaften zu beobachten. Vgl. Casaus Arzú, Marta Elena (1992).

Andersartigkeit der Mayakultur mit erfahrungsbezogenen Wahrnehmungsdispositionen der kulturellen Träger begründet werden kann, die eine rationale Argumentation nicht braucht oder sogar ablehnt. Spiritualität und Religiosität werden so eng mit den kulturellen Trägern gekoppelt, dass es für nicht indigene Außenstehende nicht möglich ist, die kulturellen Charakteristika der Mayareligion zu erforschen oder generell zu verstehen. Der Rekurs auf Religion dient der Mayabewegung also in zweifacher Weise: Er betont die Grenze zu nicht indigenen religiösen Glaubensformen, speziell dem Christentum und wehrt damit Nachfragen ab, was die Mayakultur, Mayaspiritualität und religiöse Praktiken in ihrer Essenz tatsächlich ausmachen. Konflikte aufgrund unterschiedlicher Interpretationsweisen können von indigenen Akteuren mit dem Hinweis kommentiert werden, dass nicht indigene Akteure nicht über ein angemessenes Kulturverständnis verfügen. Die Betonung eigenständiger spiritueller Formen eignet sich daher in besonderer Weise als Konstrukt zur Herstellung einer ethnischen Identität.

Die Mitglieder der Mayabewegung sind in nationale und internationale Netzwerke eingebunden, die den Kampf um ethnische Emanzipation und Selbstbehauptung in den Arenen staatlicher Gremien, wissenschaftlicher (anthropologischer) Konferenzen und Seminare, Entwicklungshilfe- und Nichtregierungsorganisationen und mit Hilfe parteipolitischer Projekte führen. Die Mayabewegung ist ein Produkt guatemaltekischer Modernisierungsprozesse, genauer einer religiösen Pluralisierung, Politisierung, Urbanisierung sowie Individualisierung. Ihre Botschaft von der ethnischen Andersartigkeit kann sie nur entfalten, weil es aufgrund dieser Modernisierungsprozesse zu einer fortschreitenden Ausdifferenzierung in unterschiedliche soziale und politische Felder kam, die zu einer Vermehrung ethnischer, sozialer und religiöser Gruppen beitrug. Gleichzeitig wurden ethnische und/oder religiöse Differenzen durch eine wachsende Vernetzung mit nationalen und internationalen Akteuren sowie durch neuartige kommunikative Infrastrukturen verstärkt sichtbar. Die hier beschriebene Eigendynamik hat wiederum den Wunsch von Mayaeliten[7] nach einer größeren Selbständigkeit, aber auch größeren Partizipationsmöglichkeiten für Indigene in der Gesellschaft ausgelöst. Diese Ambivalenz zwischen Partizipation und Abgrenzung ist eines der charakteristischen Merkmale der Mayabewegung.

Die Entstehung der Mayabewegung und ihre Positionierung im sozialen Raum gründet sich, zusammengefasst, auf ethnische Differenzerfahrungen, die erst durch Pluralisierungsprozesse ermöglicht wurden. Entfalten konnte sich der Diskurs der Mayabewegung und der Rückzug auf die ethnische Andersartigkeit daher nur in Opposition, d.h. in der Beziehung zu anderen ethnischen (nicht indigenen), religiösen und/oder sozialen Gruppen.

3.1 Der Diskurs: Positionierung im sozialen Raum durch religiös-ethnische Um- und Neudeutungen

In welcher Form und mit welchen Inhalten positioniert sich die Mayabewegung als ethnischer Akteur im sozialen Raum? Einer der wesentlichen identifikatorischen Marker, den die Akteure der Mayabewegung benutzen und der auf existierenden sozialen Selbst- und

[7] Die Mitglieder sind aus dieser Perspektive Gewinner von Modernisierungsprozessen, da sie aufgrund der wachsenden Integration in den Nationalstaat von einem gehobeneren Bildungsniveau profitieren. Das Argument, dass Revitalisierungsbewegungen *per se* eine Reaktion auf die Bedrohung der Moderne (Homogenisierungstendenzen durch eine „Verwestlichung“ der Kultur, Urbanisierung u.v.m.) darstellen, sind daher überprüfungsbedürftig. Zumindest ergibt sich eine Ambivalenz aus diskursiven Inhalten, in denen die o.g. Eigenschaften durchaus zutreffen, weil sich Revitalisierungsbewegungen als Bewahrer einer nicht-westlichen Tradition verstehen. Die Biographien der Akteure zeigen aber, dass sie selbst nicht Teil der Tradition sind, die sie vorgeben zu verteidigen bzw. zu bewahren und die sogenannte Moderne ihnen Möglichkeiten zur sozialen und politischen Partizipation gegeben hat.

Fremdzuschreibungen aufbaut, ist die Zuordnung zur indigenen Bevölkerung. Darüber hinaus existieren neue Inhalte, die auf ethnischen und religiösen Themen aufbauen und die Andersartigkeit der indigenen Kultur dokumentieren sollen. Die Verknüpfung von Ethnizität und Religion ist ein Phänomen der jüngsten Vergangenheit. Die Mayabewegung ist also nicht nur eine neue Erscheinung in der guatemaltekischen Gesellschaft, sie nutzt auch ganz neue Ausdrucksformen, indem sie religiöse Elemente für politische Diskurse und Interessen um- bzw. neu deutet. Die Art und Weise, wie Mayaspiritualität interpretiert wird, ist nicht zufällig sondern unterliegt spezifischen Gesetzmäßigkeiten, die sich mit dem Begriff des strategischen Essentialismus zusammenfassen lassen. Sie orientieren sich in erster Linie an dem Versuch, die indigene Kultur als einheitliches System, mit einer gemeinsamen Vergangenheit in Opposition mit der nicht indigenen Kultur darzustellen.

Eine zentrale Neuinterpretation bezieht sich auf den Charakter der Mayaspiritualität. Mayaaktivisten begreifen die Mayaspiritualität als eigenständige Religion. Diese Auffassung unterscheidet sich fundamental vom bisherigen Religionsverständnis in den Wissenschaften, allen voran der Anthropologie und Ethnologie, aber auch der katholischen und protestantischen Kirche(n). Indigene Religiosität und Glauben betrachtete man bislang als einen regionalen Synkretismus, als Bestandteil eines lateinamerikanischen Volks-katholizismus und nicht als eigenständige Religion der indigenen Bevölkerung. Die Mayabewegung setzt ihr Religionsverständnis dagegen und grenzt sich damit von anderen kollektiven, nicht indigenen Akteuren ab.

Die Positionierung im sozialen Raum durch die Betonung auf partikularen, religiösen Glaubensformen, die mit dem Christentum keine Gemeinsamkeiten aufweisen, erklären zudem bestehende oder nicht vorhandene Allianzen der Mayabewegung mit anderen gesellschaftlichen Akteuren. Eine radikale Fraktion in der Mayabewegung distanziert sich von allen christlichen Kirchen gleichermaßen. Gesucht wird die Allianz mit Akteuren, die man als die wahren Kulturträger versteht. Diese Allianz baut allerdings auf fiktiven Gesetzmäßigkeiten auf, denn von den sogenannten „authentischen“ Kulturträger ist in den letzten Jahrzehnten infolge des religiösen Pluralismus ein Großteil zum Christentum konvertiert. So wird die indigene Dorfbevölkerung zum Adressaten und zur begehrten Klientel, an die sich eine Vielzahl von Aktionen richtet, wobei der religiöse Pluralismus ausgeblendet wird. Organisiert werden beispielsweise Workshops und Seminare für traditionelle Mayapriester, Mayapriesterinnen und Hebammen, in denen die „authentische“ Kultur wiedererlernt werden soll. Das Verständnis der Mayabewegung über das indigene Leben ist dabei vergleichbar mit dem von Eric Wolf beschriebenen „geschlossenen Gemeinschaften“. Auch hier zeigt sich das essentialistische Kulturverständnis: Das Dorf bleibt ein Mikrokosmos, der von äußeren Einflüssen unberührt kulturelle Praktiken über viele hundert, wenn nicht tausend Jahre erhalten hat.

3.2 Um- und Neudeutungen eines traditionellen religiösen Expertentums

Neben einem neuen Religionsverständnis, sind radikale Neudeutungen auch in der veränderten Rolle eines ehemals traditionellen, religiösen Expertentums sichtbar. Traditionelle religiöse Experten wie Mayapriester, Hebammen und Heiler üben ihre Ämter in einem begrenzten lokalen Umfeld aus, das gleichzeitig die Voraussetzung für ihre Arbeit bildet. Ihre Aufgabe ist an ein traditionelles Religionsverständnis gekoppelt, welches Teil anthropologischer Konstanten bildet, die man aus anderen Kulturen kennt: Sie sind für die Lösung von Alltagsproblemen, Krisen, Krankheiten, Einfluss auf Klima und soziale Konflikte

zuständig. Man konsultiert den oder die Mayapriesterin, trägt sein Anliegen vor und bringt als Bezahlung Geld oder Naturalien mit[8].

Die Mayabewegung hat den traditionellen Mayapriester jedoch seines lokalen Umfeldes enthoben und macht ihn zu einem nationalen, spirituellen und politischen Führer der indigenen Kultur. Sie etablierte einen neuen Typus des religiösen Experten, der in überregionale Netzwerke eingebunden ist und Reisen im In- und Ausland unternimmt. Der neue Typ Mayapriester lebt nicht mehr in indigenen Dörfern sondern in urbanen Zentren und hat sich akademischen und entwicklungspolitischen Kreisen angenähert. Die in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren entstandenen Mayapriesterverbände in Chimaltenango, Quetzaltenango und der Hauptstadt dokumentieren den Wandel hin zu einer urbanen, (inter-) nationalen und institutionalisierten Netzwerkstruktur. Mit Hilfe der neuen religiösen Experten versucht die Mayabewegung eine ethnische Identität für alle Indigenen, unabhängig ihrer sozialen Position und Herkunft, zu entwerfen. Insofern trägt der vorher genannte ethnische Partikularismus der Mayabewegung universalistische Züge.

Die in jüngster Zeit stattfindenden Übergriffe gegen Mayapriester sind meiner Ansicht nach eine Folge der Politisierung der Rolle traditioneller Mayapriester. Die Morde deuten darauf hin, dass die stärkere Organisation dieser zuvor nicht politisch agierenden indigenen Akteure auf nationaler und kommunaler Ebene von politischen und militärischen Vertretern als Bedrohung aufgefasst wird. Dies ist eine neue Entwicklung, denn zuvor galt die Beschäftigung zivilgesellschaftlicher Initiativen und Gruppen mit kulturellen, ethnischen Themen als Ausweichthema, um weniger der politischen Verfolgung ausgesetzt zu sein. Verfolgt wurden in der Vergangenheit in erster Linie Mitglieder von Landarbeiterorganisationen, Gewerkschaften und Angehörige von Menschenrechts-organisationen.

Mit der Etablierung eines neuen religiösen Expertentums wird der traditionelle, mit dem dörflichen Kontext verbundene Mayapriester immer stärker seiner ursprünglichen Führungsposition beraubt. Dies steht in deutlichem Gegensatz zu den von der Bewegung selbst artikulierten Zielen hinsichtlich des Erhaltes und/oder der Wiederbelebung der indigenen Kultur. Tatsächlich lässt sich auf dörflicher Ebene beobachten, dass die Akteure der Revitalisierungsbewegung mit dem Rekurs auf eine einheitliche kulturelle Symbolik die Rolle der lokalen Kulturträger abwerten, weil sie dem idealisierten Typus der Mayabewegung in vielen Aspekten nicht entsprechen. Traditionelle Mayapriester symbolisieren Eigenschaften, von denen sich die Mayabewegung distanzieren möchte: Sie praktizieren einen religiösen Synkretismus, der sich in mehreren Jahrhunderten infolge der Verschmelzung von vorkolonialen mit christlichen Glaubenspraktiken entwickelte. Es bildete sich eine Vielfalt religiöser Ausdrucksformen, die mit dem dörflichen Habitus verknüpft ist. Religiöse Praktiken sind dementsprechend von Dorf zu Dorf verschieden. Die Mayabewegung hingegen rekurriert auf den vorkolonialen Mayakalender, eine farbliche Symbolik, dem Mythos Popol Vuh u.v.m., um ein einheitliches, indigenes Kultursystem zu entwerfen. Bislang wurde den differierenden, lokalen Interpretationsmodi jedoch wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Interessen, Lebensformen und Motive von Angehörigen der Mayabewegung wurden sowohl

[8] Mayapriester, die für die Problemlösung ihrer Klienten arbeiten, findet man natürlich auch in urbanen Zentren, auf den Plantagen an der Küste sowie an anderen Orten. Der lokale Kontext wird in einer Gesellschaft, in der Arbeitsmigration zum Alltag gehört, immer mehr obsolet. Die religiösen Experten, die vorrangig an einer Problemlösung ihrer Klienten arbeiten, zählen allerdings nicht zur Zielgruppe der Mayabewegung, da sie ihre Aufgabe nicht unter ethnischen Gesichtspunkten ausführen. Ebenso wäre es falsch anzunehmen, dass Mayapriester ausschließlich von der indigenen Bevölkerung konsultiert werden. Der Glaube an übernatürliche Kräfte herrscht auch in der Ladinobevölkerung vor, die ebenfalls Mayapriester aufsuchen.

in akademischen als auch in kirchlichen Kreisen automatisch mit der gesamten indigenen Bevölkerung gleichgesetzt. Konflikte, die zwischen lokalen und nationalen indigenen Akteuren entstanden sind, wurde keine Aufmerksamkeit geschenkt, da man die Mayakultur als einheitliches, kulturelles System bewertete.

Die empirischen Ergebnisse zeigen, dass die von der Mayabewegung organisierten Seminare und Workshops für Hebammen und Heiler, die zum Katholizismus oder Protestantismus konvertierten, mit ihrem (christlichen) Glaubensverständnis kollidieren. Ursache für diesen Konflikt ist nicht nur, wie man annehmen könnte, der christlicher Glaube, der die Mayaspiritualität als negativ und sündhaft interpretiert. Mayazeremonien **bewirken** nach dem Verständnis der Indigenen etwas, woran sich auch infolge der Konversion zum Christentum nichts geändert hat[9]. Mayazeremonien werden als Bedrohung empfunden, weil mit der Ausführung der Glaube verbunden ist, dass durch sie negative Veränderungen der sozialen Realität ausgelöst werden können. Die Mayabewegung hingegen hebt hervor, dass es in der traditionellen Mayaspiritualität keine negativen Praktiken gab (Verhexungen, Ausspruch von Flüchen, Schadenszauber) und die „richtige“ Mayaspiritualität immer nur das Wohl der Person zum Ziel hat. Dieser zuletzt genannte Aspekt, d.h. die Ausblendung der in der religiösen Alltagskultur vorkommenden negativen Besetzung der Mayaspiritualität durch Flüche, Verwünschungen u.v.m. ist aber bei genauerer Betrachtung eine Neudeutung, denn religiöse Experten, die diese Funktionen ausführen, gibt es auch heute noch in den indigenen Dorfgemeinschaften. Während also auf der einen Seite der Glaube und mit ihm seine Funktionalität (Kontakt zu transzendentalen Kräften zur Bewältigung des Alltags) im Mittelpunkt steht, ist es auf der anderen Seite die Demonstration von der Existenz der indigenen Kultur mit Hilfe religiöser Praktiken.

Die Idealisierung der Mayaspiritualität führt so zu einer Dekontextualisierung und Enthistorisierung zeitgenössischer religiöser Vorgänge. Die ausschließliche Konzentration auf positive Merkmale verkennt das Alltagswissen und die Erfahrungen lokaler Akteure. Sie zeigen, dass negative Aspekte der Mayaspiritualität in der Vergangenheit und teilweise bis heute Konflikte und Auseinandersetzungen auf dörflicher Ebene provoziert haben[10]. Die vorhandene Kombination aus Armut und dem Glauben an übernatürliche Kräfte führt nach den empirischen Ergebnissen zu einer Verschärfung der nur oberflächlich im Gleichgewicht gehaltenen Sozialstruktur. Wirtschaftlicher und sozialer Zugewinn wird nicht selten mit neidischen Augen betrachtet, da man glaubt, dass der Gewinn des einen nur aufgrund von Verlusten eines anderen zustande kommen konnte[11]. In diesem Klima voller Spannungen, das in Guatemala neben der Armut durch den Bürgerkrieg zusätzlich verstärkt wurde, können Wunderglaube, Unwissenheit, Existenzangst, Furcht um das Seelenheil, Neid, Missgunst, Streitsucht und Gewalttätigkeit gedeihen[12]. Der Glaube an die Fähigkeiten der Mayapriester stellt allerdings nur oberflächlich gesehen eine Lösung dar, obwohl er Erklärungen für alle

[9] Sheldon Annis (1987) hat in seiner Studie argumentiert, dass die Konversion zum Christentum mit dem Glauben an einen Schutz vor ehemals negativem Schadenszauber einhergeht, weil die göttliche Kraft als absolut angesehen wird. Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang der Hinweis einer interviewten Hebamme. Sie interpretierte einen persönlichen Konflikt und die zeitlich darauffolgende Krankheit ihrer Tochter als Folge eines Schadenszaubers und begründete dies mit dem Argument, dass ihre Tochter und nicht sie selbst Opfer eines Schadenszaubers wurde, weil die Tochter zum Zeitpunkt der Erkrankung erst wenige Monate alt war und noch keinen Glauben besitzen konnte.

[10] Interview mit Daniel Muñoz, der in Comitancillo zweimal Bürgermeister war und während seiner Amtszeit in den 60er Jahren alle Kultgegenstände von Mayapriestern einsammeln ließ. Die Mayapriester hätten aufgrund ihrer Tätigkeit für ständige Schuldzuweisungen und damit Auseinandersetzungen und Konflikten unter der indigenen Bevölkerung gesorgt.

[11] Vgl. Interview mit Padre Groolos.

[12] Die vielen Fälle von Lynchjustiz illustrieren das Problem der Gewalt im westlichen Hochland.

Missgeschicke, Krankheiten, Todesfälle und Ernteschäden bietet. Letztlich mündet er in einer Verstärkung der als krisenhaft empfundenen Situation, denn gegenseitige Verdächtigungen erhöhen das soziale Konfliktpotential und lassen jede Solidarität innerhalb der Dorfgemeinschaften zusammenbrechen[13]. Der dörfliche Kontext ist also keineswegs ein idealer, harmonischer Mikrokosmos, den die traditionelle Mayaspiritualität zusammen und im Gleichgewicht hält. Hieran lässt sich die Problematik und das Spannungsverhältnis zwischen kontextgebundenem Wissen lokaler Akteure und einer nationalen, intellektuellen Mayaelite aufzeigen.

Die Art des Wissenstransfers ist ein weiteres Beispiel, das Differenzen zwischen lokalen und nationalen indigenen Akteuren illustriert. Die Mayabewegung versucht Authentizität durch den Rekurs auf archäologisches, ethnologisches und linguistisches Wissen über eine vorkoloniale Vergangenheit zu erreichen. Dieser Rekurs nutzt Quellen wie Bücher, das Internet u.v.m.. Die Quellen entsprechen allerdings nicht einer Alltagskultur, in der die mündliche Überlieferung wegen der hohen Quote an Analphabeten einen zentralen Stellenwert einnimmt. Der traditionelle Wissenstransfer funktioniert nicht über die Schriftkultur sondern über die mündliche Weitervermittlung von Generation zu Generation. Dieses kulturelle Wissen lokaler Akteure ist darüber hinaus nicht an Legitimationsversuchen unter Gesichtspunkten von Authentizität interessiert, sondern dient der Organisation und der Bewältigung des Alltags. Die Interviews mit Mayapriestern aus der Mayabewegung zeigen, wie der auf einem westlichen Wissensverständnis beruhende Kulturtransfer über Bücher und Medien hier ungleich höher bewertet wird, als die mündliche Überlieferung. Problematisch ist diese Höherbewertung insofern, als dass sie indirekt Diskriminierungsprozesse fortsetzt, die in anderen gesellschaftlichen Bereichen existieren. Lokale Kulturträger werden nicht selten „eines besseren belehrt“, indem auf akademisches Wissen aus Büchern zurückgegriffen und somit erfahrungsbezogenes Wissen entwertet wird. Wirkung zeigen können die Bemühungen um „Authentizität“ und der Rekurs auf schriftlich fixiertes Wissen, weil Bücher allgemein einen hohen Stellenwert genießen. Im Umkreis von urbanen Zentren wie Quetzaltenango hat die Zirkulation von Materialien der Mayabewegung einen Einfluss auf religiöse Praktiken hinterlassen. Inwieweit die Mayabewegung tatsächlich zu einem indigenen *Empowerment* beiträgt, kann man infolge der empirischen Ergebnisse bezweifeln, denn, neben dem begrenzten Wirkungskreis, trägt die Abwertung lokal gebundenen Wissens und traditioneller religiöser Experten nicht zu einer Stärkung des Selbstbewussteins der unteren Schichten der indigenen Bevölkerung bei.

In diesem Zusammenhang lassen sich zwei weitere Entwicklungen beobachten. Die erste bezieht sich auf die Tendenz, die Mayaspiritualität in einen rationalen, vernunftbezogenen Kontext zu stellen und als eine kulturell gebundene Weltanschauung (*Cosmovisión*) zusammenzufassen. Transzendenz und Spiritualität werden mit Hilfe von mathematischen, astrologischen und medizinischen Kenntnissen der vorkolonialen, autochthonen Siedler gedeutet. Mayazeremonien werden hinsichtlich ihrer Elemente interpretiert und verwendete Farben mit einer Symbolik belegt. Nicht selten wird in dem Bestreben, die Mayaspiritualität rational zu deuten, esoterisches mit archäologischem und anthropologischem Wissen vermischt.

Die zweite Tendenz bezieht sich auf den bereits genannten Wissenstransfer. Mehr und mehr Mayapriester erlernen ihr Wissen nicht mehr mit Hilfe der mündlichen Überlieferung sondern

[13] Diesem Aspekt ist meines Erachtens in der bisherigen Interpretation über die Einstellung protestantischer Kirchen zur Mayaspiritualität zu wenig Beachtung geschenkt worden. Darüber hinaus finden sich interessante Parallelen zu den Abläufen, Ursachen und Hintergründen der Hexenverfolgung in Europa. Vgl. Voltmer, Rita (2002): 85.

beauftragen einen Mentor und/oder nutzen Bücher. Dies gilt besonders für junge Mayas mit einer professionellen Ausbildung, die in der Hauptstadt leben und Arbeit in internationalen Institutionen wie der UNESCO gefunden haben, ebenso wie für nicht indigene Ladinos und Ladinas, die sich für die Mayakultur interessieren. Auf dem Land ist diese Entwicklung ebenfalls zu beobachten. Die indigene Dorfbevölkerung in den untersuchten Gemeinden bezeichnete die Mayapriester, die ihr Wissen mit Hilfe von Büchern erlernten als *Aprendistas*. Ins Deutsche kann man die Wortschöpfung mit „diejenigen, die das Wissen erlernten" übersetzen. Die Bezeichnung macht deutlich, dass die Mehrheit der indigenen Dorfbevölkerung zwischen alten und neuen Typen religiöser Experten unterscheidet. Nicht erkennbar wurde für mich, ob deutliche Präferenzen bestehen hinsichtlich der Konsultation traditioneller und neuer Mayapriester. Eine klare Ablehnung der jungen Mayapriester würde letztlich auch Akzeptanzprobleme der Revitalisierungsbewegung im ruralen Umfeld dokumentieren.

Beide Vorgänge, jener der Rationalisierung, Kategorisierung und Einordnung der Mayaspiritualität in vernunftbezogene Erklärungsschemata, als auch die Nutzung von Büchern und Medien sind bei näherer Betrachtung genuin moderne Vorgänge. Die Akteure begegnen der indigenen Kultur, die gleichzeitig ihre Kultur ist, mit einer Distanz, die ihren Ursprung eben nicht in einem traditionellen lebensweltlichen Bezug hat, sondern zweckorientiert, instrumentell, begründend auftritt. Man könnte mit Tzvetan Todorov sogar einen Schritt weiter gehen und diesen Prozess mit dem der kulturellen Wahrnehmung der spanischen *Conquistadores* vergleichen. „Das Benennen kommt überdies einer Besitznahme gleich", schreibt er im Zusammenhang mit der „Entdeckung" des lateinamerikanischen Kontinents und dem Wahrnehmungsproblem, das sich durch das Aufeinandertreffen der autochthonen mit der europäischen Kultur ergab[14].

3.3 Das religiöse und politische Expertentum in der Mayabewegung

Die Geschichte der Mayabewegung und ihrer Protagonisten ist ebenfalls nicht frei von Ambivalenzen. Fast alle Gründer der Mayabewegung gehören zu einer Gruppe ehemals aktiver indigener Katholiken, die als Katecheten, Ordensfrauen oder Priesteranwärter in die Kirche eingebunden waren. Eine Fraktion aus dieser Gruppe indigener Katholiken optierte zu einem späteren Zeitpunkt für einen Ausstieg aus der katholischen Kirche und gründete ethnische Organisationen, die heute zur Mayabewegung zählen. Eine andere Gruppe verblieb in der Kirche und schloss sich der charismatischen Erneuerung oder der *Pastoral Indígena* an. Die Biographien der Aktivisten sind, bei näherer Betrachtung, ein Abbild des gesellschaftlichen Wandels.

Die Gründer der Mayabewegung und ihre Familien standen, soweit die Interviews ergaben, in den meisten Fällen befreiungstheologischen Kreisen der 70er Jahre nahe. Sie wuchsen daher nicht nur in einem katholisch geprägten Umfeld auf, sondern profitierten vom modernistischen Denken der Befreiungstheologie. Letzteres stand der Mayakultur und speziell der Mayaspiritualität zwar negativ gegenüber, versuchte aber gleichzeitig mit Hilfe von Entwicklungshilfeprogrammen und politisch motivierter Bewusstseinsarbeit die aus ihrer Sicht rückwärtsgewandten und fatalistischen indigenen Gemeinden zu modernisieren. Vorteile ergaben sich für Indigene daher nicht selten durch die Vergabe von kirchlichen Stipendien, der Bezahlung von Schulgeld und der Erlangung von Qualifikationen durch die Teilnahme an Seminaren. Die katholische Kirche stellte somit einem aktiven Teil der

[14] Todorov, Tzvetan (1985):38.

indigenen katholischen Bevölkerung ihr institutionelles Kapital zur Verfügung und stattete sie mit einem neuartigen, sozialen, kulturellen Kapital aus.

Die auf Modernisierung und Fortschritt ausgerichtete Politik der Kirche gegenüber den indigenen Katholiken führte aber weder zu einer verstärkten Integration in die katholische Kirche, noch waren größere Partizipationsmöglichkeiten auf nationalstaatlicher Ebene die Folge. Marginalisierung und Diskriminierung blieben vielmehr sowohl in der Kirche als auch außerhalb der katholischen Kirche konstitutive gesellschaftliche Elemente. Problematisch wurde die auf Modernisierung und Fortschritt bedachte Sozialpolitik der katholischen Kirche insbesondere für jene aktiven Katholiken, die bereits in den 70er Jahren versuchten, eine ethnische und kulturelle Perspektive in zivilgesellschaftliche Initiativen einzubringen, von denen die meisten zum damaligen Zeitpunkt der Kirche nahe standen oder von dieser selbst initiiert wurden.

Die Gegensätze zwischen den von der Befreiungstheologie beeinflussten gesellschaftlichen Akteure und jenen, die eine Erklärung der gesellschaftlichen Ungleichheit durch kulturalistische Paradigmen verteidigten, verschärften sich mit den zunehmenden gewaltsamen Auseinandersetzungen des Bürgerkriegs Ende der 70er Jahre. Letztere sahen sich mit Vorwürfen konfrontiert, die Einigungsbemühungen von Gewerkschaften, Bauernverbänden und später auch der Guerilla zu torpedieren und spalterische Tendenzen in die Volksbewegung zu tragen. Die politische Verfolgung führte zu einer Verhärtung der unterschiedlichen Positionen: Ein großer Teil der Guerilla sah sich in seinem revolutionären Kampf für die Gleichheit aller Guatemalteken durch die staatliche Verfolgung in seinen Zielsetzungen bestätigt. Der kleinere Teil innerhalb der Guerilla, der ethnisch-kulturelle Forderungen nach indigener Mitbestimmung hatte, fühlte sich hingegen wegen der diskriminierenden Haltung der Guerilla und der Kirche im Recht. Aufgrund der massiven Gewalt und der durch die katholische Kirche beeinflussten Diskurse um Gleichheit und Gerechtigkeit setzte sich zunächst ein von der Befreiungstheologie beeinflusster Klassendiskurs in fast allen gesellschaftlichen Initiativen durch. Es dauerte bis in die späten 80er Jahre hinein, bis erneut organisatorische Strukturen geschaffen wurden, die die ethnische Thematik in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Diskussion rückten. Die Grundlage für die Entstehung der Mayabewegung beruht daher zu großen Teilen auf erfahrungsbezogenen Wahrnehmungsdispositionen der Akteure, die mit innerkirchlichen und zivilgesellschaftlichen Ausgrenzungsmechanismen und Konflikten zusammenhängen, deren Ursprung bereits in den 70er Jahren liegt.

3.4 Um- und Neudeutungen religiöser Praktiken: Mayazeremonien, Mayakalender, Popol Vuh

Die Verknüpfung von Politik, Ethnizität und Religion schlägt sich, wie bereits angedeutet wurde, in einer Ethnisierung und Politisierung der religiösen Ordnung nieder, d.h. Religion und religiöse Praktiken werden im Diskurs der Mayabewegung politisch instrumentalisiert. Mayazeremonien illustrieren diese Entwicklung auf anschauliche Weise. Die ersten offiziellen Mayazeremonien im politischen Kontext wurden Anfang der 90er Jahre bekannt. Sie wurden beispielsweise während des II kontinentalen Treffens in Quetzaltenango im Jahr 1991 als Vorbereitung für die 1992 stattfindenden Gegenfeierlichkeiten zur offiziellen „500 Jahrfeier der Kolonialisierung“ Lateinamerikas durchgeführt. Darüber hinaus ist es heute üblich, Mayazeremonien bei der Einweihung von Elektrizitätsnetzen, neu gebauten Straßen und Büros von Nichtregierungsorganisationen durchzuführen. Von der Volksbewegung initiierte Demonstrationen und Straßenblockaden wurden in den letzten Jahren ebenfalls

häufig von Mayazeremonien begleitet, obwohl sich diese ansonsten weniger dem Thema der Revitalisierung der Mayakultur widmet.

Der Mayakalender ist ein weiteres Beispiel für eine neuartige Nutzung von kulturellen bzw. religiösen Elementen. Der 260-tägige Mayakalender hat einen vorkolonialen Ursprung und verband astrologisches und zeitliches Wissen mit spirituellen Funktionen (Prophetien, Schicksalsvoraussagen) sowie der Organisation der Landwirtschaft (Aussaat, Ernte etc.). Inzwischen hat er seine Bedeutung weitgehend eingebüßt. Es handelt sich bei dem Mayakalender nicht mehr um ein tradiertes Wissenssystem. In den letzten Jahren erlebt er allerdings in esoterischen Kreisen zur Erstellung von Persönlichkeitsprofilen ebenso wie in indigenen, politischen Kreisen eine Renaissance. So werden für indigene Parteiprojekte neuerdings Elemente aus dem Mayakalender genutzt, um der Verbundenheit mit der indigenen Kultur Ausdruck zu verleihen. Aufgrund der Dekontextualisierung des Mayakalenders für esoterische und politische Zwecke, ist es m.E. durchaus angebracht, von einer Erfindung von Tradition zu sprechen. Das gleiche gilt für die Nutzung von Textpassagen aus dem Popol Vuh[15], einem indigenen Mythos, den nichts mit der indigenen Alltagskultur verbindet.

Veränderungen in der Ausübung von Mayazeremonien und anderen religiösen Praktiken sind nicht nur im Rahmen von politischen Aktionen zu beobachten. Es hat eine Individualisierung von religiösen Praktiken stattgefunden, der eine Individualisierung des Lebensumfelds vorausging. Das gilt besonders für eine junge urbane Mayaelite, die nur noch wenig mit dem dörflichen Kontext verbindet. Während traditionelle Mayazeremonien im dörflichen Kontext und in Anwesenheit eines Kollektivs ausgeführt wurden, werden heutzutage viele Zeremonien spontan durchgeführt, um das Schicksal der Tage anzurufen, Opfergaben darzubringen oder weil ein konkretes Problem den Auslöser für die Konsultation eines Mayapriesters bzw. einer Mayapriesterin bildet. Die Teilnehmenden verbindet kein dörflicher Bezugsrahmen mehr. Für junge Mayas mit einem höheren Bildungsniveau ist die traditionelle Religionsausübung nicht mehr mit einem Dienst in den katholischen religiösen Bruderschaften (*Cofradías*) verbunden, sondern beinhaltet das Erlernen des 260-tägigen Kalenders, der Teilnahme an bestimmten Festen, Pilgerfahrten zu Bergschreinen oder heiligen Seen. Es bedeutet auch, dass jeder, unabhängig vom Alter, einen gleichberechtigten Zugang hat zur transzendentalen Welt und zumindest potentiell Mayapriester oder Mayapriesterin werden kann. Diese neuen Formen der Religionsausübung sind weniger hierarchisch strukturiert und erfordern nicht mehr die hohen zeitlichen und materiellen Opfer, wie es beim Dienst in den traditionellen Bruderschaften üblich war. Die junge Mayaelite sieht zudem in traditionellen Einrichtungen, wie der *Cofradía*, ein koloniales Relikt und eine Institution des Katholizismus und Konservativismus. Die vermeintliche Rückkehr zu einer vorkolonialen Vergangenheit erweist sich dabei nicht selten als Konstrukt, das nicht auf einer praktizierten Volksreligiosität aufbaut sondern auf dem Wunsch, eine authentische autochthone Spiritualität zu leben und nach außen zu vermitteln. Im Ergebnis ist die von den Akteuren der Mayabewegung praktizierte Religiosität daher nicht selten Ausdruck einer erfundenen Tradition. Die Veränderungen infolge eines wachsenden ethnischen Selbstbewusstseins einer sich entwickelnden Mayaelite sind, zusammengefasst, in erster Linie auf einer diskursiven Ebene angesiedelt, die mit der kontextgebundenen Volksreligiosität so gut wie keine Gemeinsamkeiten aufweist.

[15] Das Popol Vuh ist bereits in seinem Ursprung nie Teil der gesamten vorkolonialen Maya-Kultur gewesen, sondern erzählt Mayalegenden der Quiché. Im Untertitel: Las Antiguas Historias del Quiché, wird der Ursprung der Legenden angedeutet.

4. Die Pfingstbewegung: Das Konzept der „indigenen Identität“

Die Bezeichnung „indigene Identität“ möchte Grundzüge religiöser Organisationsformen, Praktiken und Glaubensvorstellungen indigener Pfingstler zusammenfassen. An erster Stelle kann man, mit Blick auf alle drei Punkte, die Bedeutung der gelebten Wirklichkeit vor diskursiven Inhalten nennen. Alltag und lebensweltlicher Bezug gehen einher mit einem vorrangig ruralen Erscheinungsbild, d.h. ein Großteil der Pfingstkirchen ist nicht in urbanen sondern ländlichen Regionen angesiedelt.

Das rurale Erscheinungsbild und die Bezüge zur indigenen Lebenswelt stehen in offenem Gegensatz zu einigen der prominentesten Theorien über Pfingstkirchen, die Urbanisierung, Industrialisierung und Individualisierung als Auslöser für die rasant ansteigenden Kirchengründungen angenommen hatten[16]. Diese Theorien ordneten das Phänomen Modernisierungsprozessen zu, denen zufolge die Pfingstkirchen der entwurzelten, in die Städte strömenden Landbevölkerung ein neues religiöses Umfeld boten und somit einer neu entstandenen religiösen Nachfrage entgegenkamen.

Weitere Thesen formulierten einen Bezug zwischen Ethnizität und Pfingstkirchen und betonten einen negativen Einfluss von Pfingstkirchen auf die indigene Identität. Diese Publikationen verurteilen die Pfingstbewegung als Einrichtung, die der indigenen Kultur fremd gegenübersteht und kulturelle Identitätsmerkmale manipuliert. Die indigenen Protestanten werden nicht als eigenständige Akteure wahrgenommen, sondern erscheinen als Opfer ausländischer oder allgemein nicht indigener Interessen. Der Pfingstbewegung wird ebenfalls vorgeworfen, die indigenen Dorfgemeinschaften und die Zivilgesellschaft (Nichtregierungsorganisationen, Volks- und Mayabewegung) zu spalten, eine Neutralisierung des sozialen Protestes und eine Assimilierung der Mayakultur an die als national verstandene Ladinokultur zu fördern und so die Ausbildung eines indigenen Selbstbewusstseins zu verhindern. Unterstützt wurden diese Spekulationen durch den Bürgerkrieg, in dessen Verlauf der General Efraín Ríos Montt, allerdings Angehöriger einer neopfingstlichen Kirche (*El Verbo*), an die Macht kam und zahlreiche der an der indigenen Bevölkerung begangenen Massaker und schweren Menschenrechtsverletzungen zu verantworten hat.

Die genannten Thesen widersprechen in zahlreichen Punkten den empirischen Daten der vorliegenden Untersuchung. Pfingstgemeinden bauen in den meisten Fällen auf existierenden Familien- bzw. Clanstrukturen auf[17]. Eine der zentralen sozialen Einheiten der indigenen Kultur verwandelt sich demzufolge in eine religiöse Einheit[18]. Schemata der Wahrnehmung des Denkens und Handelns, die für die Mitglieder dieser sozialen Einheit konstitutiv sind, bleiben daher erhalten. Der Habitus als subjektives System verinnerlichter Strukturen, der unmittelbar mit der Identität verknüpft ist, ist in Folge der religiösen Organisationsformen deshalb nicht gefährdet, sondern erfährt eine Kontinuität bzw. wird gestärkt. Argumente, dass

[16] Vgl. Willems (1967), Lalive (1969).

[17] Die indigenen Familienstrukturen ähneln patriarchalischen Ordnungssystemen; die Pfingstbewegung ist aber m.E. keine patriarchiale Protestbewegung und versucht nicht patriarchiale Gesellschaftsstrukturen umzusetzen. Der Hinweis wird an dieser Stelle gegeben, da einige Autoren die Pfingstbewegung in ein Paradigma fundamentalistischer, patriarchalischen Protestbewegungen einordnen. Vgl. Riesebrodt, Martin (2001).

[18] Das häufig geäußerte Argument, dass Pfingstkirchen nur aufgrund finanzieller und kommerzieller Motive gegründet werden und Mitgliederausbeutung betreiben, halte ich daher für verfehlt. Vielmehr verbleibt ein Großteil der Einnahmen in der Familie und wird nicht an die Kirche weitergegeben. Das ergab die Teilnehmende Beobachtung an Versammlungen der *Iglesia de Dios del Evangelio Completo*. Pastoren von Pfingstkirchen beziehen kein festes Einkommen und müssen vom sogenannten Zehnten ihren Lebensunterhalt bestreiten. In einigen von mir untersuchten Pfingstkirchen wurde der Zehnte sogar abgeschafft; allerdings ist das eine Ausnahmeerscheinung.

Pfingstkirchen einen Individualisierungsprozess und, damit verbunden, eine Assimilierung an die nationale Ladinokultur fördern, sind aufgrund der vorliegenden empirischen Ergebnisse nicht haltbar. Es hat sich vielmehr gezeigt, dass die Mehrheit der indigenen Pfingstler nicht dem traditionellen dörflichen Kollektiv enthobene „individualisierte“ Personen, sondern weiterhin in traditionelle Kollektive eingebunden sind. Kontinuität im Lebensumfeld ist daher ein Merkmal der Pfingstgemeinden und nicht der Bruch mit traditionellen Strukturen.

An dieser Interpretation ändert auch der in katholisch-charismatischen und pfingstlichen Gruppen im Mittelpunkt stehende Konversionsprozess nichts. Aufgrund der Ergebnisse dieser Studie wird dafür plädiert, nicht den in Konversionserzählungen üblichen biographischen „Bruch“ in den Mittelpunkt für eine Motivation der Zugehörigkeit zu stellen, sondern die Gruppenzugehörigkeit, die Kontinuität im sozialen Umfeld signalisiert.

Ethnizität als ein Prozess des bewussten Einsetzens kollektiver ethnischer Identifikationen zur Verteidigung und/ oder Durchsetzung gemeinsamer Interessen ist kein Bestandteil des Diskurses von Pfingstgemeinden. Trotzdem hat die universalistische Doktrin der Pfingstkirchen indirekt eine Wirkung auf das indigene Selbstbewusstsein und artikuliert kollektive indigene Interessen. Die indigene Mitgliedschaft wird beispielsweise in den Stand eines autonomen, religiösen Expertentums versetzt. Pfingstkirchen bewirken indirekt ein *Empowerment* gesellschaftlich benachteiligter Gruppen, weil unabhängig von institutionellen Hierarchien und Vorgaben Spielräume existieren, die traditionellen Kulturmustern zur Kontinuität verhelfen. Darüber hinaus sensibilisieren Pfingstgemeinden für rassistische Strukturen, da die Mitglieder in den Kirchen einen universalistischen Gleichheitsdiskurs und eine praktizierte Solidarität erfahren, im außerkirchlichen Alltag aber mit ethnisch motivierter Ausgrenzung konfrontiert sind. Dieser Prozess der Sensibilisierung darf allerdings, im Gegensatz zur „ethnischen Identität“, nicht als „bewusste“ Reflexion über die eigene Identität und ethnische Gruppenzugehörigkeit missverstanden werden. Die Pfingstbewegung unterscheidet sich sowohl von der Mayabewegung als auch von der neopfingstlichen Bewegung durch das fehlende religiöse Element eines sich in politische Handlung übersetzenden „nationalistischen“ Politikverständnisses. Während also die Pfingstkirchen in ihren Organisationsformen und religiösen Praktiken partikular organisiert sind, aber einen universalistischen, christlichen Diskurs verfolgen, verfolgt die Mayabewegung einen partikularistischen Diskurs, versucht allerdings in der Praxis mit Hilfe eines strategischen Essentialismus eine pan-amerikanische, universale, ethnische Identität zu konstruieren.

4.1 Der Diskurs: Universalismus und ethnische Ungleichheit

Die Lehre der Pfingstler ist von einem christlichen Universalismus geprägt, der die Errettung aller Personen, unabhängig ihrer ethnischen und sozialen Herkunft, hervorhebt. Der christliche Universalismus ist nicht nur auf das Jenseits ausgerichtet. Er betont auch, dass die christliche Botschaft für alle Menschen wahr – in diesem Sinne absolut ist – und vor Gott alle Menschen gleich sind. Der pfingstliche Glaube trägt gleichzeitig partikularistische Züge, insofern er die Errettung nur für diejenigen postuliert, die den christlichen Glauben bewusst angenommen haben[19].

Eine solche Lehre ist aus einer theoretischen Perspektive mit ethnischen Diskursen von vornherein unvereinbar, da letztere davon ausgehen, dass es andere, ethnische Identitäten gibt, die sich von der christlichen Identität fundamental unterscheiden und die es zu bewahren und zu schützen gilt. In Guatemala kommt zum antagonistischen Verhältnis zwischen einem

[19] Aus diesem Grund bestehen Pfingstkirchen auf der Erwachsenentaufe.

christlichen Universalismus und ethnischen Partikularismus, die historische Rolle der christlichen Missionen im Zuge der Kolonialisierung und Eroberung Lateinamerikas hinzu. Für die Mayabewegung ist die christliche Religion mit negativen Assoziationen belegt und ein Synonym für Unterdrückung und Ausbeutung. Der christliche Glaube kann aus Sicht der Revitalisierungsbewegung nicht Teil einer autochthonen, indigenen Identität sein.

Auf den ersten Blick scheint daher der christliche Gleichheitsdiskurs ethnische Ungleichheitsstrukturen zu verdecken. Die empirischen Ergebnisse zeigen jedoch, dass bei näherem Hinsehen die universalistische Lehre der Gleichheit für bestehende Ungerechtigkeitsstrukturen sensibilisiert. Dem Diskurs der Gleichheit entsprechen ethnisch homogene Gemeindestrukturen, denn die meisten Gemeinden setzen sich entweder ausschließlich aus indigenen oder nicht indigenen Personen zusammen. Die ethnische Homogenität schließt daher, gemeinsam mit den spezifischen Organisationsformen und religiösen Praktiken, eine Ungleichbehandlung aus ethnischen Motiven aus. Aus dieser Konstellation ergeben sich zwei divergierende Erfahrungsmomente für die indigenen Mitglieder von Pfingstkirchen: Während in den Kirchen die indigenen Gläubigen eine Lehre der Gleichheit vor Gott und eine Gleichbehandlung aufgrund der nicht vorhandenen ethnischen Diskriminierung kombiniert mit einer praktizierten Solidarität erfahren, sind sie außerhalb der Kirche mit den gesellschaftlichen Strukturen ethnischer Ungleichheit konfrontiert. Das Zusammenwirken von universalistischem Diskurs und partikularen Organisationsformen und Praktiken, die den kulturellen Merkmalen entsprechen, führen daher, so zeigen die empirischen Ergebnisse, durchaus zu einer Stärkung der indigenen Identität.

4.2 Religiöses Expertentum in den indigenen Pfingstgemeinden

Die Spiritualität der Pfingstbewegung manifestiert sich einer Doktrin, die, ebenso wie die Charismatische Erneuerung der katholischen Kirche, den Heiligen Geist in den Mittelpunkt rückt. Religiöse Erlebnisse wie das Sprechen in Zungen, Heilungen und andere Geistesgaben besitzen eine wichtige Bedeutung und Funktion. Spirituelle Fähigkeiten dienen, ähnlich wie volksreligiöse Praktiken, zur Lösung von Alltagsproblemen und Krisen, zur Heilung von Konflikten und Krankheiten. Das religiöse Expertentum besteht aber, anders als in der katholischen Kirche, aus indigenen Akteuren und verbleibt somit in indigener Hand. Religiöse Kompetenzen werden nicht an andere ethnisch heterogen zusammengesetzte Institutionen weitergegeben. Im Zentrum steht die persönliche, unmittelbare Begegnung mit Gott und Jesus Christus, die über den Heiligen Geist vermittelt wird und über den religiöse Kompetenzen weitergegeben werden. Die Unmittelbarkeit in der Transzendenzerfahrung ist auch in den partizipativen Gottesdienstformen sichtbar, in denen Applaus, lebhafte Lieder und das individuelle Gebet, d.h. die persönliche Kommunikation mit Gott wichtige Charakteristika bilden. Darüber hinaus verfügt jedes Mitglied, zumindest theoretisch, aufgrund der universalen christlichen Lehre, speziell aber aufgrund der herausragenden Bedeutung des Heiligen Geistes, über einen gleichberechtigten Zugang zur transzendentalen Welt[20]. Die religiösen Erlebnisse dürfen allerdings aus meiner Sicht nicht überbewertet werden. In den Interviews hat sich gezeigt, dass neben religiösen Motiven die Gemeindezugehörigkeit, also das kollektive Moment, eine große Rolle spielt.

[20] Einschränkend muss man hier den Kommentar eines Pfingstpastors nennen, der davon sprach, dass Personen, die nicht in Zungen sprechen, in Pfingstkirchen häufig stigmatisiert werden (vgl. Gespräch mit Adolfo Barrientos (IdEC), 13. August 2001, Guatemala-Stadt. Interviews mit Mitgliedern aus den Kirchen bestätigten dies; Mitglieder, die in Zungen sprechen, wurden als besonders gläubig bezeichnet (vgl. Interview Ilario Ramirez Pérez (IdEC, Maya-Mam). 29. Juni 2001. Comitancillo, San Marcos).

Was für das einzelne Pfingstmitglied zählt, ist daher neben der religiösen Erfahrung die Zugehörigkeit zur lokalen Solidargemeinschaft. Dieser Aspekt wird umso deutlicher, wenn man die Zugehörigkeit aus der Perspektive von ethnischer Diskriminierung, der ethnischen Homogenität und dem Gleichheitsdiskurs der einzelnen Gemeinden betrachtet. Ethnische Homogenität in den Gemeinden bedeutet aus dieser Perspektive, dass Pfingstgemeinden rassismusfreie Räume darstellen, in denen die Mitglieder eigene Organisationsstrukturen und biblische Eigeninterpretationen mit ihrem kulturellen Hintergrund (Habitus) einbringen können[21].

Die Flexibilität und Autonomie, die sich aus den kleinen Gemeinden ergibt, kommt in abgelegenen ländlichen Gebieten einer religiösen Nachfrage entgegen. Pfingstkirchen bilden, ähnlich wie die katholischen charismatischen Gemeinden, häufig das einzige religiöse Angebot, da die katholische Kirche aufgrund des permanenten Priestermangels nicht in der Lage ist, alle Regionen abzudecken. Neben der religiösen Nachfrage besitzen die Mitglieder von Pfingstgemeinden ungleich größere Spielräume in der Gestaltung ihres Glaubens, als beispielsweise Mitglieder katholischer Bewegungen und Gruppen (charismatische Gemeinden u.a.). Diese sind nicht selten der Konfrontation mit anderen Katholiken ausgesetzt, die andere Vorstellungen vom katholischen Glauben besitzen. Die empirischen Ergebnisse haben in diesem Zusammenhang bestätigt, dass die Etablierung eigener, autonomer kirchlicher Gruppen unabhängig von der katholischen Kirchenhierarchie und ihrer Interpretationshoheit ein zentrales Motiv für die Gründung protestantischer Gemeinden bildete. Diskriminierende Faktoren und autoritäre Haltungen von Seiten nicht indigener Priester gegenüber den ehemals indigenen Katholiken haben diesen Prozess zusätzlich verstärkt. In diesem Sinne kann man die Gründung von Pfingstgemeinden auch als Protestreaktion gegenüber der etablierten katholischen Kirche bezeichnen. Die Biographien von Gründern charismatischer und evangelikaler Gemeinden bestätigten, dass diese die Strukturen der katholischen Kirche sehr gut kennen, weil sie als Katecheten aktiv in die Arbeit von Pfarreien eingebunden waren und Führungspositionen im Rahmen der Missionstätigkeit einnahmen. Ein gewisses Interesse an einem persönlichen Protagonismus von Seiten der Initiatoren darf man daher meines Erachtens nicht außer Acht lassen.

Zu den genannten autonomen Organisationsformen, die für Indigene eine besondere Attraktivität besitzen, kommt eine sprachliche Autonomie hinzu. Pastoren sprechen meist, da sie in der Regel in der lokalen Kultur beheimatet sind, die am Ort übliche indigene Sprache. Theologische Kenntnisse sind oft nicht vorhanden; viele Mitglieder können darüber hinaus nicht Lesen und Schreiben. Pastoren oder Gemeindeleiter verfügen hingegen meist über rudimentäre Lese- und Schreibkenntnisse, die sie in die Lage versetzt, die Bibel zu lesen und zu predigen. Die geringe Alphabetisierung ist ein Faktum, dass ebenfalls mit dem kulturellen Kontext eine Verbindung eingeht, da die biblische Interpretationshoheit unter Einbezug des kulturellen Hintergrunds erhöht wird. Im Hintergrund agiert keine autoritäre, hierarchisch aufgebaute Institution, die Vorgaben für die Auslegung der Bibel weitergibt. Sanktionen, die von einer nicht indigenen Kirchenhierarchie ausgehen, müssen Pfingstler entgegen Charismatikern daher kaum befürchten. Ein dezidierter Bibelliteralismus, wie er in den neopfingstlichen Kirchen vorherrscht und in den charismatischen Gemeinden der Mittel- und Oberschicht üblich ist, ist aufgrund der geringen Alphabetisierungs- und Bibelkenntnisse

[21] Es wäre jedoch falsch zu behaupten, dass in der Pfingstbewegung keine rassistischen Strukturen gegenüber der indigenen Bevölkerung existieren. Die Interviews haben gezeigt, dass besonders in höheren Positionen und Interessenvertretungen wie dem evangelikalen Dachverband *Alianza Evangélica Guatemalteca* (AEG) ausgrenzende und diskriminierende Haltungen vorherrschen. Im Vorstand der AEG war im Februar 2002 kein einziges indigenes Mitglied. Insofern sind die Kirchen auch ein Abbild der Gesellschaft und setzen rassistische Strukturen, die in anderen Bereichen wie beispielsweise der Bildung existieren, fort.

ebenfalls weit weniger ausgeprägt. Die wörtliche Auslegung der Bibel dient eher dazu, sich von den Katholiken, speziell der Heiligenverehrung, abzugrenzen und wird nicht als spirituelle Verbalinspiration interpretiert[22].

4.3 Der Diskurs und die Positionierung im sozialen und religiösen Raum

Eine Positionierung im sozialen Raum erfolgt in der Pfingstbewegung in erster Linie über den christlichen Glauben. Der religiöse Pluralismus wirkt dabei verstärkend, da durch ihn eine religiöse Konkurrenzsituation angestoßen wird, in der die verschiedenen religiösen Gruppen ihr eigenes Profil in Opposition zu anderen Gruppen darstellen und begründen müssen. Ethnische Gesichtspunkte, soviel lässt sich für die Pfingstbewegung festhalten, spielen im Diskurs so gut wie keine Rolle, da es sich um eine spirituelle Bewegung handelt, die einen christlichen Universalismus und christliche Normen und Werte in den Mittelpunkt stellt. Zwischen der Mayabewegung auf der einen Seite und den Pfingstkirchen, neopfingstlichen Kirchen und der charismatischen Erneuerung auf der anderen Seite, bestehen deshalb, zumindest auf institutioneller Ebene, keine Allianzen.

Pfingstler grenzen sich gegenüber anderen Gruppen mit Hilfe von Normen und Werten ab, die sie als zentrale, christliche Inhalte bzw. Gegenwerte zum Katholizismus postulieren: kein Alkohol, kein Tabak, keine außerehelichen Beziehungen, keine häusliche Gewalt und in einigen Fällen keine Konsultation von traditionellen Mayapriestern und Ausführung mayaspiritueller Praktiken.

Hinsichtlich des Vorwurfs, dass Pfingstkirchen die traditionelle Mayaspiritualität und ihre Praktiken attackieren, sind Korrekturen angebracht, denn es sind vorrangig neopfingstliche Kirchen und nicht die Pfingstkirchen, die gegen traditionelle volksreligiöse Handlungen Stellung beziehen. Die o.g. Inhalte und Verhaltensvorschriften machen darüber hinaus deutlich, dass die Pfingstbewegung in ihrer Doktrin Probleme anspricht, welche die größten sozialen Herausforderungen infolge von Armut und Bürgerkrieg darstellen. Die empirischen Ergebnisse zeigen, schenkt man den Konvertiten Glauben, dass Pfingstkirchen tatsächlich zu einer Lösung der genannten Probleme beitragen. Sie führen eine Identitätskonsolidierung herbei, weil Qualifikationen und Fähigkeiten eines jeden Mitglieds unterstützt werden.

Die Positionierung im sozialen Raum als spirituelle Bewegung brachte der Pfingstbewegung in der Vergangenheit den Vorwurf ein, zu sehr auf das individuelle Heil ausgerichtet zu sein und daher sozialen und politischen Reformen entgegenzuwirken. Mehrere Dinge sollten jedoch voneinander unterschieden werden:

Spirituelle Inhalte dürfen nicht mit einer Ausrichtung auf das individuelle Heil bzw. einer christlichen Eschatologie, genauer einer Lehre von den letzten Dingen, verwechselt werden. Man findet immer wieder Erklärungsansätze, die Endzeitdoktrin mit soziokulturellen, politischen und schichtspezifischen Kriterien zu verbinden. Die Betonung auf die Wiederkehr Christi und auf ein Leben nach dem Tod bringe insbesondere in den Alltag derjenigen Personen, die von Armut, Bürgerkrieg und Marginalisierung betroffen sind, Trost und Hoffnung[23], trage aber gleichzeitig zu einer unpolitischen Haltung der Konvertiten bei.

[22] Die Verbalinspiration bezeichnet einen Vorgang, nach dem während der Bibellektüre automatisch das richtige Verständnis über das Gelesene einsetzt, weil der Heilige Geist nach Ansicht der Neopfingstler und Charismatiker den Verstand leitet. Die Bibel wird also nicht historisch oder durch die Exegese „interpretiert“, sondern es gilt die wörtliche Auslegung.

[23] Vgl. Zwingmann, Christian; Merken, Sebastian (2002): Coping with an Uncertain Future: Religiosity and Millenarism. In: Archiv für Religionspsychologie. Göttingen. Band 23. S. 11-28.

Studien, die den Diskurs der Pfingstbewegung untersuchten, weisen nach, dass eschatologische Momente während der Zeit des guatemaltekischen Bürgerkriegs, besonders in den 80er Jahren, tatsächlich eine herausragende Rolle spielten[24]. Die empirischen Ergebnisse dieser Studie zeigen allerdings, dass eschatologische Momente in den Diskursen der Kirchen, mit Ausnahme einiger weniger Tage nach dem 11. September 2001, nicht mehr auftauchen.

Ich möchte dafür plädieren, die unpolitische Haltung der Konvertiten während der Zeit des Bürgerkriegs nicht als eine Wirkung prämillenaristischer Diskurse protestantischer Kirchen zu deuten, sondern als Schutzmechanismus gegenüber einer politischen Verfolgung, der vorrangig Katholiken und Protestanten ausgesetzt waren. In der Praxis wurden alle Personen, die in irgendeiner Form eine soziale Arbeit leisteten (Lehrer, Gesundheitspromotoren, usw.), verdächtigt. In der katholischen Kirche waren hauptsächlich die indigenen Katecheten, die unter dem Einfluss der Befreiungstheologie der 70er Jahre standen, von der Verfolgung betroffen. In diesen historischen Kontext muss man meines Erachtens die Kritik an den Pfingstkirchen einordnen. Heute sind es in erster Linie ehemalige Befreiungstheologen, Angehörige der Volksbewegung, die von politischer Verfolgung betroffen waren und/oder Guerillaangehörige, sowie Akademiker, die linken Kreisen nahe stehen, welche den Pfingstkirchen eine spalterische Funktion in der sozialen Ordnung vorwerfen.

Für eine Betonung des soziokulturellen und historischen Kontextes und gegen eine spalterische Funktion spricht auch die Tendenz, dass sich Mitglieder von Pfingstkirchen, aber auch der katholischen charismatischen Erneuerung auf lokaler Ebene immer stärker ins politische und soziale Leben einmischen[25]. Auf nationaler, politischer Ebene ist die Pfingstbewegung bis auf wenige Ausnahmen aber kaum sichtbar[26]. Merkmale, die man vorschnell der Pfingstbewegung zuordnete, sind, bei näherem Hinsehen, Teil einer allgemeinen Politikverdrossenheit, die sich auf das Vorhandensein von staatlicher Korruption und den Opportunismus von Politikern zurückführen lässt.

Pfingstgemeinden sind zusammengefasst keine künstlichen Kollektive, sondern bauen auf existierenden Netzwerkstrukturen auf. Im Zentrum steht nicht die Schaffung einer überregionalen indigenen Identität mit Hilfe essentialistischer Diskurse sondern der Erhalt einer an das Milieu gebundenen lokalen Identität. Letzteres ist jedoch kein intendierter oder reflektierter Vorgang, sondern ergibt sich aus den Organisationsformen, die auf traditionellen und gelebten Strukturen aufbauen.

5. Die neopfingstliche Bewegung: Das Konzept der „nationalen Identität“

Die neopfingstliche Bewegung gleicht in vielerlei Hinsicht, trotz ihres Namens, der auf eine Verwandtschaft zur Pfingstbewegung hindeutet, der Mayabewegung. Aufgrund von

[24] Vgl. Schäfer, Heinrich (2002).

[25] Vgl. Interview mit Valerio Baines, der als Priester acht Jahre in der überwiegend von Indigenen bewohnten Provinz Totonicapán gearbeitet hat. Interview Padre Valerio Baines. 23. September 2003. Madrid. Vgl. auch Jeffrey, Paul (1998).

[26] Mit Ausnahme der Interessenvertretung *Alianza Evangélica Guatemalteca* (AEG), der vorrangig Pfingstkirchen angehören sowie einige der historischen protestantischen Kirchen und neopfingstliche Kirchen. Die AEG hatte ihre gesellschaftliche Position in der Vergangenheit massiv genutzt, um Reformen des Familien- und Kinderrechtes (*Código des la Niñez)* zu verhindern. Hier konnte man die konservative Haltung in Familienfragen klar erkennen und auch die Allianzen, die protestantische Kirchen zusammen mit konservativen Kreisen aus der katholischen Kirche eingingen. Vgl. Althoff, Andrea (2002):83-89. Auch kann man beobachten, dass seit der Regierungsübernahme von Oscar Berger im November 2003 die AEG verstärkt Position zu politischen Themen bezieht. Eine Gleichsetzung der Pfingstbewegung mit den Positionen der AEG ist allerdings, aus meiner Sicht, trotz des Übergewichts von Pfingstkirchen in dieser Dachorganisation, wenig sinnvoll. Die Bindung ruraler Pfingstkirchen an ihre städtischen Denominationen ist beispielsweise sehr gering.

Unterschieden sowohl zur Mayabewegung als auch zur Pfingstbewegung, die nachfolgend aufgegriffen werden, wurde die Bezeichnung „nationale Identität“ gewählt. Ähnlichkeiten zur Mayabewegung lassen sich an folgenden Punkten aufzeigen: Während es sich bei der Mayabewegung um eine indigene Elite handelt, setzt sich die neopfingstliche Bewegung vorrangig aus einer nicht indigenen, wirtschaftlichen, politischen und militärischen Elite zusammen. Indigene gehören in der Regel nicht zu den Gemeinden[27]. Hierin unterscheidet sich die neopfingstliche Bewegung von der Pfingstbewegung, die sich hauptsächlich aus unteren Schichten der indigenen und nicht indigenen Bevölkerung rekrutiert. Bei der neopfingstlichen Bewegung handelt es sich, wie im Falle der Mayabewegung, aber im Gegensatz zur Pfingstbewegung, um ein urbanes Phänomen. Man findet die Kirchen überwiegend in städtischen Zentren.

Neopfingstliche Kirchen sind künstlich geschaffene Kollektive, die sich auf eine fiktive Gemeinschaft und Identität aller „wiedergeborenen“ (konvertierten) Christen berufen. Die neopfingstliche Bewegung nutzt einen dezidierten Essentialismus und religiösen Universalismus, um sich als Teil einer nicht indigenen Ladino-Elite von der indigenen Bevölkerung abzugrenzen. Mit Hilfe religiöser Inhalte wird ein „Wir-Gefühl“ geschaffen, das über den begrenzten lokalen Raum Identifikationsmöglichkeiten schafft und gleichzeitig die Andersartigkeit der bekennenden Christen bestätigt. Der Diskurs ist universal, da die postulierten (christlichen) Normen und Werte absolut gesetzt werden; sie sollen für alle Menschen, unabhängig vom Status und ethnischer Zugehörigkeit Gültigkeit besitzen. Gleichzeitig ist der Diskurs partikular, insofern, weil nur diejenigen errettet werden, die sich Gott bzw. den als göttlich postulierten Normen und Werten tatsächlich wegen ihres Glaubens unterordnen.

Die neopfingstliche Bewegung ist nur auf den ersten Blick eine rein religiöse Bewegung, denn die geforderten Normen und Werte sollen die Basis für eine neue Gesellschaftsordnung nach christlichen Grundsätzen bilden. Der christliche Universalismus wird als Lösungsstrategie für die gesellschaftliche Krise des Landes, inklusive des ethnischen Konfliktes, begriffen. Religiöse Elemente finden eine Übersetzung in einem nationalistischen Politikverständnis und werden in politische Handlungspostulate umgesetzt. Die Kombination von aktivem Religionsverständnis und einer Mitgliederzusammensetzung, welche die nicht indigene Elite Guatemalas repräsentiert, lässt den religiösen Diskurs und religiöse Praktiken zum Bestandteil einer „nationalen Identität“ werden. Diese Kombination trägt zu einer bewussten Reflexion über die gesellschaftliche Stellung, ethnische Gruppenzugehörigkeit und Identität bei.

Die neopfingstliche Doktrin enthält zahlreiche negative Bezüge zur indigenen Kultur (territoriale Kriegsführung, Seelenministration). Abgelehnt wird beispielsweise die vorkoloniale indigene Kultur und Spiritualität. Die neopfingstliche Kirche bestätigt die Existenz einer eigenständigen, kulturellen Vergangenheit der autochthonen Bevölkerung und der bis heute erhaltenen Merkmale dieser Kultur, interpretiert diese jedoch negativ und macht sie für alle Probleme des Landes verantwortlich. Die indigene Spiritualität und Kultur wird also, ähnlich wie in der Mayabewegung, ebenfalls zu einer Ressource, nur dass hier die indigene Kultur einen negativen Referenzpunkt bildet, von der man sich distanziert. Gleichzeitig liefert die Mayabewegung den neopfingstlichen Kirchen indirekt Argumente für

[27] In abgelegeneren ländlichen Gebieten, in denen neopfingstliche Kirchen Ableger besitzen, zählen zu den Gemeinden auch indigene Mitglieder. Neopfingstliche Kirchen bilden in ländlichen Gebieten, besonders im westlichen Hochland, jedoch nach wie vor eine Ausnahme. Die Struktur der ländlichen neopfingstlichen Gemeinden ähnelt auf dem Land sehr den klassischen Pfingstkirchen. Es überwiegen kleine Gemeinden mit bis zu dreißig Mitgliedern.

ihren Diskurs. Im Endeffekt verstärkt daher der Diskurs der neopfingstlichen Kirchen ein essentialistisches Kulturverständnis, das die Ladino- und die Indigenakultur als separate Einheiten auffasst. Die „ethnische Identität“ der christlichen Neopfingstler kann nur in Opposition zu Nicht-Christen Gültigkeit beanspruchen, wobei die wechselseitigen Fremd- und Selbstzuschreibungen das eigene Profil und die eigene kollektive und personale Identität stärken.

5.1 Der Diskurs: Positionierung im sozialen Raum durch religiös-ethnische Um- und Neudeutungen

Die Abgrenzung gegenüber der indigenen Bevölkerung findet ihren Ausdruck in einer Doktrin mit zahlreichen Elementen, die sich gegen die Kultur und Spiritualität der autochthonen Bevölkerung richtet. Die territoriale Kriegsführung und die Seelenministration, die man auch okkulte Belastung nennt, stammen ursprünglich aus den USA und wurden zunächst nicht gegen autochthone Bevölkerungsgruppen formuliert. Vielmehr wurden sie von den neopfingstlichen Kirchen dem guatemaltekischen Kontext angepasst. In Guatemala können die Inhalte dieser Doktrin an kulturelle Traditionen und Glaubensvorstellungen **aller** Bevölkerungsgruppen und Schichten anknüpfen, da religiöse Elemente aufgegriffen werden, die bis in die heutige Zeit im Volkskatholizismus, im Schamanismus und anderen religiösen Praktiken wie der Zauberei und Magie enthalten sind. Betonen muss man in diesem Zusammenhang allgemeine, mentalitätsgebundene Charakteristika der lateinamerikanischen Bevölkerung: Der Glaube an übernatürliche Kräfte ist in ganz Lateinamerika, nicht nur innerhalb der indigene Bevölkerung weit verbreitet. Interessant erscheint mir daher, wie religiöse Inhalte aus einem anderen Kulturkreis, hier den USA, umgedeutet werden und sich dem lokalen Kontext anpassen.

Die territoriale Kriegsführung macht aus biblischen Vorgaben eine Art mystischer Lehre. Die Christen sind feindlichen, dämonischen Mächten ausgeliefert, die Länder, Städte und Regionen beherrschen. Auf Guatemala angewendet bedeutet dies, dass die ganze Situation des Landes: Korruption, Armut und Bürgerkrieg die Folge dämonischer Kräfte ist, die es gilt mit Gebetskampagnen zu bekämpfen. Zwischen der Heiligenverehrung innerhalb der katholischen Kirche und dem traditionellen Glauben der Mayas wird dabei nicht unterschieden. Beide gelten als satanische Strategien, in denen Dämonen die Menschen beherrschen und verhindern, dass der Glaube an Gott wirken kann. Es gilt mit Hilfe von Gebetskampagnen und exorzistischen Praktiken die Volksreligiosität und den Volkskatholizismus zu eliminieren.

Mit dem Ausbildungsniveau der Mitglieder, die vorwiegend der Mittel- und Oberschicht angehören, wächst auch der Grad der „Rationalisierung“ der neopfingstlichen Lehre. Dies äußert sich in einem im Vergleich zu den Pfingstkirchen wesentlich stärker ausgeprägten Bibelliteralismus. Die Schichtzugehörigkeit der Pfingstler geht mit einer hohen Analphabetenquote einher, ein Umstand, der den Bibelliteralismus als wichtigen doktrinären Bezugspunkt zu einem Anachronismus werden lässt. In den neopfingstlichen Kirchen hingegen ist eine Vielzahl von religiösen Experten damit beschäftigt, die jeweils aktuellste Lehre biblisch zu begründen[28]. Im Zuge dieses Prozesses muss man auch die große Zahl von

[28] Auch in diesem Punkt besteht m.E. eine interessante Parallele zur Mayabewegung, die ebenfalls zahlreiche (religiöse) Experten beschäftigt, um den „Sinn“ der religiösen Praktiken ethnologisch, archäologisch und mitunter theologisch zu begründen.

Büchern nennen, die jährlich innerhalb einer speziellen religiösen Verlagslandschaft publiziert werden[29].

5.2 Positionierung im sozialen Raum über den Habitus und die Organisationskultur

Neopfingstler grenzen sich sowohl diskursiv, mit Hilfe doktrinärer Inhalte, als auch in ihrer religiösen Praxis und Organisationskultur von der indigenen Bevölkerung ab. Während im Diskurs die Ablehnung indigener Kulturelemente und der traditionellen Mayaspiritualität und des Katholizismus offen thematisiert wird, ist die Ablehnung in Form religiöser Praktiken und der Organisationskultur subtiler. Die Kirchen demonstrieren in ihrem gesamten Erscheinungsbild (Architektur, technische Ausstattung, Musik, Liturgie u.v.m.), dass hier keine guatemaltekischen sondern Aspekte einer US-amerikanischen, religiösen Kultur die organisatorische Plattform bilden. Insofern sind neopfingstliche Kirchen Ausdruck eines Denkens, das weite Teile der nicht indigenen Bevölkerung miteinander verbindet, denn die US-amerikanische Kultur symbolisiert in vielen lateinamerikanischen Ländern eine Art höherwertige Leitkultur, an der man sich orientiert[30].

Das religiöse Angebot entspricht dem soziokulturellen Kontext und der kollektiven Identität seiner Basis. Der Habitus und die soziale Basis einer nicht indigenen Elite wird daher in einer Verschiebung der Verhaltensvorschriften deutlich. Während Pfingstkirchen strenge Kleidungs- und Verhaltensvorschriften betonen[31], sind die neopfingstlichen Kirchen liberaler. Frauen tragen Miniröcke, Make-up und Schmuck.

Man schuf riesige Auditorien oder funktionierte ehemalige Kino- und Theatersäle oder Lagerhallen in Kirchen um, in die Sonntags zehntausend Menschen strömen. Im Mittelpunkt der Gottesdienste, die eher Inszenierungen gleichen und den Eindruck erwecken, dass hier Religion konsumiert wird, steht trotz oder vielleicht gerade wegen der hohen Besucherzahlen das Individuum und nicht die Gruppe. Im Unterschied zur Pfingstbewegung, basiert die neopfingstliche Bewegung auf künstlich geschaffenen Strukturen. Dies wird auch an baulichen Merkmalen deutlich: Die Gottesdienste charakterisiert aufgrund der großen Zahl von Besuchern ein hoher Anonymitätsgrad, der einhergeht mit religiösen Erlebnissen, die weitestgehend individualisiert sind und nicht, wie im Fall der indigenen Pfingstkirchen, auf bereits vorhandenen, solidarischen Strukturen aufbauen.

Ökonomische Aspekte sind ebenfalls Teil des Diskurses und der Organisationskultur. Die Leiter und Pastoren der Kirchen hoben in den Interviews hervor, dass sie ihre Kirchen ganz bewusst wie ein Unternehmen führen. Teilweise, wie im Fall der *Iglesia Familia de Dios*, verfügen die Kirchen über ein ganzes Areal mit dazugehörender Buchhandlung, Versammlungsräumen und einer Cafeteria. Einige Kirchen haben weiterführende Schulen in unmittelbarer Nachbarschaft eingerichtet und finanzieren die Kirchen zusätzlich über den

---

[29] Bei einem Großteil der Publikationen handelt es sich um Übersetzungen vom Englischen ins Spanische. Mittlerweile gibt es aber auch zahlreiche spanische Veröffentlichungen von inzwischen berühmt gewordenen lateinamerikanischen Predigern und Autoren.

[30] In diesem Zusammenhang darf die große Bedeutung der Migration für zentralamerikanische Gesellschaften nicht außer Acht gelassen werden. Die Zahlungen von Angehörigen aus den USA stellen neben dem Kaffee den wichtigsten Beitrag zum Bruttoinlandsprodukt bereit.

[31] In Pfingstkirchen werden Frauen dazu angehalten lange Röcke und lange Haare zu tragen und kein Make-up zu benutzen; Männer hingegen wird nahegelegt kurze Haare zu tragen. Die Kleidungsvorschriften gehören allerdings in der indigenen Kultur ohnehin zum Konsens, denn die Tracht indigener Frauen besteht aus einem langen Rock. Die Frauen tragen mit Stolz ihre langen, schwarzen Haare, für die sie viel Zeit aufbringen, um sie zu pflegen. Ich habe zudem in Guatemala keine Frau in indigener Tracht gesehen, die Make-up benutzt hat. In Quetzaltenango sieht man vereinzelt Frauen, die Lippenstift benutzen und Schuhe mit Absätzen tragen.

Schulbetrieb. Seminare und Kurse, um Erfahrungen über die derzeit in Mode gekommenen religiösen Erlebnisse zu sammeln, runden das Angebot ab. Es gibt keine negativen Konnotationen mit der Verknüpfung von Glauben, Mission und Kapital. Das Gegenteil ist der Fall.

Die ökonomischen Strukturen sind Teil einer hierarchisch gestalteten Organisationskultur. Ein Leiter eines neopfingstlichen Seminars hob hervor, dass militärische Strukturen bewusst angestrebt werden, um eine größtmögliche Effizienz mit Blick auf die Missionierung, den Ausbau und (finanziellen) Erhalt der Kirchen zu erreichen. Die Mitglieder unterstehen einer oder mehreren autoritären, charismatischen Führungspersönlichkeiten, die teilweise als Apostel bezeichnet werden. Autoritäre, klare Strukturen sowie das gesamte Erscheinungsbild stehen in einem Gegensatz zur gesamtgesellschaftlichen Lage. Dies macht meines Erachtens die Attraktivität der neopfingstlichen Kirchen aus: Eine klare Ordnung wird kombiniert mit einer Doktrin, die vermeintliche Lösungsstrategien für die gesellschaftliche Krise bietet. Darüber hinaus wird die eigene gesellschaftliche Vorrangstellung mit Hilfe des Prosperitätsglaubens, der wirtschaftlichen Zugewinn und Wohlstand als ein Zeichen von Gottes Segen deutet, legitimiert. Neopfingstliche Kirchen bilden aus dieser Perspektive eine Antwort auf den Bürgerkrieg und die nachfolgenden Friedensverhandlungen. Infolge der Auflösung der alten Ordnung erschien die indigene Bevölkerung als neuer politischer, religiöser und sozialer Akteur und fordert nun die Mitgestaltung gesellschaftlicher Räume. Die alten nicht indigenen Eliten müssen, aufgrund eines gesellschaftlichen Wandels, um den Erhalt ihrer ehemaligen hegemonialen Stellung fürchten. Neopfingstliche Kirchen mit ihrer informellen Netzwerkstruktur stellen daher ein neuartiges soziales und religiöses Kapital bereit, das auf die veränderte gesellschaftliche Ordnung reagiert, die Interessen alter Eliten aufgreift und in der Lage ist, sie zu mobilisieren.

Die genannten Aspekte, Habitus der Mitglieder und Organisationsstrukturen, bilden in der Summe einen Gegenpol sowohl zur gesellschaftlichen Situation, die von Pluralität geprägt ist, als auch zu einzelnen Gruppen innerhalb der Gesellschaft, die als Bedrohung wahrgenommen werden. Die indigene Bevölkerung und ihre Kultur symbolisiert aus Sicht der nicht indigenen Elite Rückschritt, Fatalismus, selbstverschuldete Armut und satanische Einflüsse. Dem setzten die neopfingstlichen Kirchen eine Welt des Fortschritts, der Technik, der Disziplin, zusammengefasst der Moderne entgegen. Neopfingstliche Kirchen erfüllen aus dieser Perspektive auch fundamentalistische Merkmale, da sie die gesellschaftliche Krise als einen Angriff auf christliche moralische Werte interpretieren und vorgeben, diese Werte zu verteidigen. Der Rückzug auf die geforderten christlichen Werte gilt dabei als Lösung der gesellschaftlichen Krise. Gleichzeitig wird mit Hilfe der religiösen Organisationsformen und der religiösen Praktiken ethnische Differenz symbolisiert, da die Mitglieder fast ausschließlich nicht indigen sind und das Design der Kirchen dazu dient, eine nicht indigene Elite zu repräsentieren.

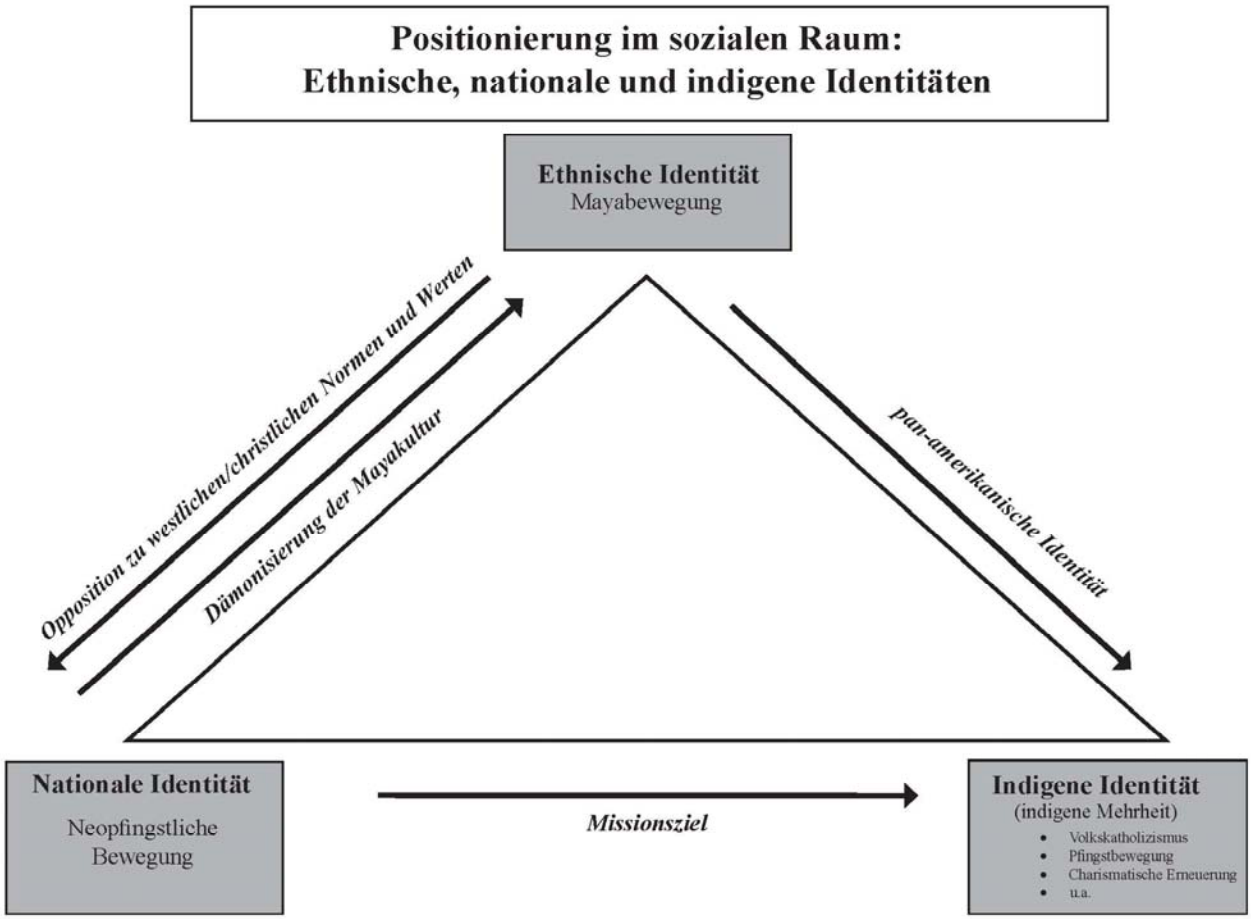
Zusammenfassung

Neopfingstliche Kirchen bilden eine Mischung aus genuin religiösen Elementen (Krisenbewältigung mit Hilfe des Glaubens und religiöser Praktiken), der Stärkung einer ethnischen nicht indigenen Identität durch religiöse Netzwerke und einem religiösen Diskurs. Anders als in den Pfingstkirchen und der Mayabewegung, wird der Glaube zwar nicht explizit im Kontext der ethnischen Zugehörigkeit definiert, er wird aber in den Dienst einer ethnischen Gruppe gestellt und wird für die Verteidigung bestimmter Normen und Wertvorstellungen dieser gesellschaftlichen (ethnischen) Gruppe, die gleichzeitig eine soziale Elite darstellt, instrumentalisiert. Religion wird in diesem Zusammenhang indirekt

„ethnisiert“ und zu einer Ressource, die mobilisierend eingesetzt werden kann und der Durchsetzung von Gruppeninteressen dient.

Gemeinsamkeiten zwischen der Mayabewegung und der neopfingstlichen Bewegung sind hinsichtlich der Organisationsstrukturen vorhanden. Ähnlich der Mayabewegung ist auch die neopfingstliche Bewegung ein internationales Netzwerk, mit Kontakten über den guatemaltekischen Kontext hinaus. Die Organisationen bauen nicht auf vorhandenen Strukturen auf, wie dies die Pfingstkirchen tun, sondern bilden neuartige Gemeinschaften, die erst durch gesellschaftliche Pluralisierungsprozesse gebildet wurden. Zusammenhalt wird zum einen über die religiösen Gemeinschaften selbst (das Netzwerk als Einrichtung, das soziales, kulturelles und ökonomisches Kapital bereitstellt) und die Postulierung moralischer (christlicher) Grundsätze erreicht.

Parallelen mit Blick auf die Rolle der Moderne sind in der Mayabewegung und neopfingstlichen Bewegung ebenfalls zu erkennen. Beide Bewegungen sind selbst Teil der Moderne, greifen aber in ihren Diskursen und Praktiken „vormoderne“ Werte auf. Im Fall der neopfingstlichen Bewegung sind diese allerdings gemischt mit modernen Werten, die bereits genannt wurden (Technologie, Fortschritt u.a.). Traditionelle Werte stellen zum einen der Glaube und die Religiosität selbst dar, aber auch Gehorsam und Disziplin, die mit organisatorischen Werten wie der Bedeutung von Hierarchien eine Verbindung eingehen. Letztere stellen zudem deutliche Analogien zu traditionellen Gesellschaftsvorstellungen her.



6. Schlussbetrachtung

Theoretisch-methologischer Erkenntnisgewinn: Ethnische und religiöse Grenzziehungen im sozialen Raum

Die theoretisch-methodologische Herangehensweise der Barth´schen „ethnischen Grenzziehung“ hat, wie die vorliegenden Ergebnisse dieser Studie zeigen, nicht an Aktualität eingebüßt, vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Im Zeitalter fundamentalistischer und essentialistischer Bewegungen ist das Interpretationsparadigma von Barth aktueller denn je. Indem Barth Abgrenzungsmechanismen als eine zentrale Strategie von Bewegungen hervorhebt, konnten sowohl religiöse Bewegungen als auch die ethnische Mayabewegung auf der Basis seiner theoretischen Reflexionen genauer untersucht werden. Überraschend war in diesem Zusammenhang, dass Bezeichnungen wie fundamentalistisch und essentialistisch, die meist entweder in ausschließlich religiösen oder ethnischen Kontexten genannt werden, hier in beiden Fällen gerechtfertigt sind. So lassen sich fundamentalistische Merkmale, die meist religiösen Bewegungen oder Strömungen des Islam zugeordnet werden, hier auch auf die Mayabewegung anwenden, wenngleich es meines Erachtens falsch wäre, diese insgesamt als fundamentalistisch zu definieren, da sie im Endeffekt reformatorische, gesellschaftspolitische Veränderungen mit Hilfe emanzipatorischer Differenz erzielen will. Auf der anderen Seite lässt sich der Terminus essentialistisch, der meist in ethnischen Zusammenhängen fällt, nicht nur auf die Mayabewegung, sondern auch auf die neopfingstlichen Kirchen anwenden.

Festzuhalten bleibt, dass für die Mayabewegung und die neopfingstliche Bewegung Abgrenzungsmechanismen zur gesellschaftlichen Positionierung eine zentrale Rolle spielen. Diese radikale Distanzierung bringt beide Bewegung letztlich wieder in eine Beziehung zueinander, da der eigene Diskurs in Opposition zur jeweils anderen Bewegung aufgebaut wird. So kommt weder die Mayabewegung noch die Bewegung der neopfingstlichen Kirchen ohne Negativbezüge aus, die den jeweils anderen Diskurs zum Ziel haben. Insgesamt kann man die Beziehungen als Dreieck sehen, dessen jeweilige Eckpunkte Pole darstellen, die ein Spannungs- und Beziehungsgeflecht zu den anderen Eckpolen aufrechterhalten. Mit dem Begriff Pole lassen sich die gegenseitigen Spannungen und Annäherungsversuche meines Erachtens gut visualisieren, denn neben den genannten radikalen Distanzierungen gibt es auch Versuche einer gegenseitigen Annäherung, wenngleich diese nicht zwischen der Mayabewegung und den neopfingstlichen Kirchen gesucht werden. Sowohl die Mayabewegung als auch die neopfingstlichen Kirchen adressieren ihre Inhalte an eine indigene Mehrheit. Welche Eigenschaften diese „indigene Mehrheit“ auszeichnet, ist in beiden Fällen das Ergebnis unterschiedlicher Zuschreibungen, die sich aus einer jeweils gesonderten Interessenlage ergeben.

Die neopfingstliche Bewegung und die Mayabewegung und ihre Bezüge zur indigenen Mehrheit

Auf die Dämonisierung der Mayakultur durch neopfingstliche Kirchen ist bereits hinreichend hingewiesen worden. Diese Dämonisierung erfüllt aus der Barth´schen Perspektive eine wichtige Funktion, da sie eine Distanzierung in religiöser und politischer Hinsicht sowie eine Rechtfertigung der eigenen Position ermöglicht. Man selbst gehört zu den Auserwählten Gottes und besitzt die absolute, christliche Interpretationsmacht über soziale Probleme wie Armut, ethnische und wirtschaftliche Ungleichheitsbeziehungen u.v.m.. Interessant erscheint mir dabei vor allem, dass die neopfingstliche Bewegung genau auf die Aspekte eingeht, die von der Mayabewegung positiv bewertet werden, von den neopfingstlichen Kirchen aber radikal verneint werden: Vorkoloniale Vergangenheit, vorkoloniale religiöse und soziale

Symbolik (die gefiederte Schlange, die Bedeutung und die Beziehung zu den Ahnen, die Opfergaben, die Beziehung zur Natur u.v.m.). Die Bezugnahme auf vermeintlich religiöse Praktiken und Werte der Mayabevölkerung als solche stellt aber bei genauerem Hinsehen und unter Einbezug tatsächlicher religiöser Praktiken in indigenen Dörfern letztlich einen Verweis auf den Diskurs der Mayabewegung dar. Mit dieser Art von Fremdzuschreibungen sind sowohl neopfingstliche Kirchen als auch die Mayabewegung in der Lage, ihre Identität als Bewegung zu festigen. Die Radikalität der Positionen ist aber mit Kosten verbunden und führt zu einer Blockadehaltung, die einem Dialog, der eigentlich für den Demokratisierungs- und Friedensprozess dringend benötigt wird, enge Grenzen setzt. Die Mayabewegung und die neopfingstliche Bewegung sind, aus einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive, an der Fortsetzung der vorhandenen ethnischen Spaltung in der Gesellschaft beteiligt.

Verstärkend wirken sich in diesem Zusammenhang zwei Aspekte aus: die Mitgliederstruktur sowie die geographischen Besonderheiten. Da sich beide Bewegungen aus Eliten zusammensetzen, die über ein weitgespanntes, internationales Netzwerk sowie vielfältige Kontakte verfügen, können sie sowohl in finanzieller als auch in ideeller Hinsicht immer wieder Ressourcen mobilisieren, die sie in ihrer eigenen Position bestätigen. Darüber hinaus handelt es sich um urbane Bewegungen, d.h. nicht nur ethnische Ungleichheitsstrukturen, auch geographische Ungleichheitsstrukturen, die das Stadt-Landgefälle betreffen, werden so perpetuiert. In Guatemala fallen, da die Provinzen im nordwestlichen Hochland zum Hauptsiedlungsgebiet der indigenen Bevölkerung zählen, die ethnischen Asymmetrien mit geographischen Besonderheiten zusammen. Dort ist statistisch gesehen die Armut am größten. Die Pfingstbewegung und charismatische Bewegung sind aufgrund ihrer Mitgliederstruktur und den autonomen Gestaltungsmöglichkeiten indigene Basisbewegungen, sie sind aber nicht in der Lage und es ist auch nicht ihr Ziel, sich als zivilgesellschaftlicher Akteure auf der nationalen Bühne einzubringen. Ihr Wirkungskreis erstreckt sich vorrangig auf lokale Räume. Es gibt darüber hinaus in den Reihen indigener Pfingstkirchen nur wenige Intellektuelle, wenngleich in wachsender Zahl. Insofern sind es die Mayabewegung und die neopfingstlichen Kirchen, die religiöse und ethnisch-nationale Debatten prägen und die an einer ethnischen Grenzziehung und dem Fortbestand ethnischer Asymmetrien beteiligt sind: Die Mayabewegung als dezidiert ethnischer Akteur, der die ethnische Differenz braucht, um eine ideologische Existenzgrundlage zu garantieren und sich in Opposition zur „westlichen“, „christlichen“, „ladinischen“ oder allgemein nicht indigenen Bevölkerung zu behaupten und gesellschaftliche sowie politische Freiräume zu sichern. Die neopfingstliche Bewegung, um ihrerseits eigene Interessen mit Hilfe eines christlichen nationalstaatlichen Diskurses durchzusetzen.

Die indigene Bevölkerung wird in der o.g. Dreiecksbeziehungen wie bereits angedeutet, zum beiderseitigen Bezugspunkt und Adressaten: Die Neopfingstler richten ihren Diskurs aus Gründen der Mission an die indigene Mehrheit, um die heidnischen und satanischen Einflüssen unterliegende Mayabevölkerung zu christianisieren. Mit einem solchen Vorgehen erfüllt man den Auftrag der Evangelisierung, wobei man gleichzeitig dem Land einen Dienst erweist, denn die satanischen Einflüsse wirken sich nicht nur negativ auf die indigene Bevölkerung sondern die ganze Nation aus. Zweitens bildet die indigene Bevölkerung eine potentielle christliche Mitgliedschaft, denn vor Gott sind alle Menschen gleich und jeder missionierte Indigene führt der Bewegung neue Mitglieder zu. Der Aspekt der potentiellen Mitgliedschaft verbindet die Mayabewegung mit den neopfingstlichen Kirchen, denn auch sie zählt Indigene zur wichtigsten Zielgruppe, will man doch mit ihrer Hilfe an der Errichtung einer pan-ethnischen Bewegung arbeiten und alle Indigenen miteinander vereinen. Indigene Pfingstler und Mitglieder der Charismatischen Erneuerung zählen dabei, obwohl indigen, nicht zu den Adressaten. Paradox an dieser Situation ist, dass gerade die scheinbar von der

indigenen Kultur Entfremdeten sich bei näherer Betrachtung als die eigentlichen Wahrer einer indigenen Tradition und Kultur erweisen (Solidarität im homogenen ethnischen Verbund, Bewahrung der Sprache, Glaube, der alle Lebensbereiche durchdringt, d.h. „integral“ ist u.v.m.).

Historische, komparative und empirische Herangehensweisen im Untersuchungskontext

Die von Barth vorgeschlagene und hier angewendete Herangehensweise ermöglicht eine Sprengung enger konzeptueller Grenzen, die soziale Phänomene als religiös, kulturell und politisch einordnen. Hierzu zählen insbesondere Kollektive, die man mit der Bezeichnung neue religiöse Bewegungen zusammenfassen kann und zu der die Pfingstbewegung, die neopfingstliche Bewegung und auch Teile der Mayabewegung gehören. Die Notwendigkeit einer solchen Grenzüberschreitung stellt sich heute mehr denn je, denn die hier behandelten (post-)modernen Bewegungen stellen wegen ihrer geschickten Kombination diverser gesellschaftlicher Themenfelder die Forschung vor große methodische und theoretische Herausforderungen. So hat sich gezeigt, dass die Mayabewegung zwar in besonderer Weise religiöse, also nach allgemeingültiger, anthropologischer Interpretation kulturelle Elemente benutzt, um ihren Diskurs zu stützen, sie tut dies jedoch aus einem politischen Motiv heraus und nicht in erster Linie wegen ihrer nach außen proklamierten kulturellen Revitalisierungsziele. Die neopfingstliche Bewegung tritt nach außen als religiöser Akteur auf, ihre Handlungsvorgaben sind jedoch bei näherer Betrachtung politischer Natur, da die Mitglieder an der Etablierung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung mitwirken sollen. Diese Kombination von religiösen, politischen und kulturellen Elementen lässt sich, da es sich um neue soziale Phänomene handelt, nur mit einem methodischen und theoretischen Instrumentarium erfassen, das sowohl komparativ als auch empirisch ausgerichtet ist. Die komparative und empirische Herangehensweise dieser Studie hat dabei folgendes ergeben:

- **Religion, Politik und Kultur**: Erstens behandelt ein Großteil der vorhandenen Studien die Pfingst- und neopfingstliche Bewegung aus einer politischen Perspektive und die Mayabewegung aus einer kulturellen Perspektive, wobei auf der einen Seite kulturelle Aspekte und auf der anderen Seite der politische Kontext, der mit der jeweiligen Mitgliedschaft in diesen Bewegungen verbunden ist, aus dem Blickwinkel gerät. Die Fokussierung auf entweder vorrangig politische oder kulturelle Aspekte ergibt sich aus einer Herangehensweise die diskursive Inhalte betont, also die ethnische bzw. religiöse Eigenkonstruktion und Selbstdefinition der Bewegungen in den Mittelpunkt stellt. In der Regel werden dabei Pfingstkirchen oder ethnisch agierende Organisationen und ihre Repräsentanten und Sprecher aus dem urbanen oder semi-urbanen Milieu herausgegriffen, wobei die Aussagen dieser Akteure dann zur Grundlage religiös bzw. ethnisch definierter Entitäten gemacht werden. Diese Entitäten sind daher fiktiv und spiegeln nicht Fremd- und Selbstzuschreibungen anderer Gesellschaftsmitglieder wieder, die sich nicht als Teil dieser Bewegungen verstehen. Der gewählte theoretische Zugang über Frederik Barth und sein Ansatz der „ethnische Grenzziehungen“ hat sich, weil er Gruppen aus einer sozialen Ordnungsperspektive betrachtet, die Kategorien von „wir“ und „sie“ verwenden, daher als äußerst fruchtbar erwiesen. Er deckt den Konstruktionsgedanken und das Gemachtsein dieser religiösen und ethnischen Grenzziehungen auf und hilft sie zu thematisieren.
- **Guatemala als einheitlicher kultureller, politischer, religiöser und sozialer Raum**: Zweitens wurde bislang nicht bedacht, dass die religiösen und ethnischen Bewegungen und mit ihnen der religiöse Pluralismus Ausdruck einer und nicht verschiedener indigener sowie nicht indigener Kulturen sind. Die Einteilung der indigenen und nicht-ethnischen Bevölkerung in separate Sphären oder Entitäten lässt die Bezüge zueinander sowie ihre nationalstaatlichen Referenzen verschwimmen. Es hat sich als sinnvoll erwiesen,

Guatemala als kulturellen, politischen und religiösen Raum zu definieren, in dem sich sowohl ethnische als auch religiöse Organisationen über wechselseitige Zuschreibungen positionieren und so ihre eigenen Diskurse legitimieren.

- **Handlung und Lebenskontext**: Drittens reicht die Analyse rein diskursiver Abgrenzungsmechanismen nicht aus, um den religiösen Pluralismus und seine ethnischen Bezüge in seiner gesamten Komplexität klären zu können. Die Mehrheit der Guatemalteken und Guatemaltekinnen wählt die religiöse bzw. ethnische Zugehörigkeit eben nicht nach fundamentalistisch-essentialistischen Gesichtspunkten aus, in denen die Abgrenzung von anderen ethnischen und religiösen Gruppen im Mittelpunkt steht. Nicht Abgrenzung und gesellschaftliche Positionierung wie im Fall der Mayabewegung und neopfingstlichen Kirchen stehen für einen Großteil der Guatemalteken im Vordergrund, sondern die traditionelle Funktion von Religion, die eine Krisen- und Problembewältigung im Alltag ermöglicht. Neben einer Analyse der interethnischen und interreligiösen Beziehungen und den damit einhergehenden Fremd- und Selbstzuschreibungen, muss deshalb das Milieu bzw. der Habitus und die religiösen Praktiken sowohl der Zielgruppe (hier der indigenen Bevölkerung) als auch der Mitglieder einbezogen werden. Die handlungsorientierte Perspektive zeigt, dass Ethnizität keiner primordialen Eigenschaft von Identität entspricht sondern eine Handlungsweise ethnischer Akteure darstellt, die situativ in Interaktionen auftritt, um bestimmte kollektive Güter zu erlangen. Das ethnische Moment ist daher nur für die Handlungen von sich ethnisch definierenden Akteuren konstitutiv, wobei die Differenzen zwischen sich ethnisch definierenden Akteuren (und ihren Konstrukten) und sich anderes definierenden Akteuren durch den lebensweltlichen und handlungsgenerierenden Bezug sichtbar gemacht werden können.
- **Die Ebenen**: Die Unterteilung der Bewegungen in unterschiedliche Ebenen hat sich als sinnvoll erwiesen. Auf der Makroebene ist die national-staatliche Ebene zu nennen. Sowohl die neopfingstliche Bewegung, als auch die Mayabewegung richten ihre Diskurse am Referenzrahmen Nationalstaat aus. Die Mesoebene fokussiert diskursive Inhalte d.h. die Konstruktion der eigenen Bewegungsidentität und die Positionierung im sozialen Raum mit Hilfe von Grenzziehungen und Allianzen. Auf der Mikroebene sind Biographien von Mitgliedern von besonderer Relevanz, weil sie zeigen, welche historischen Veränderungen sich in den Lebensgeschichten widerspiegeln und wie Bewegungen letztlich entstehen. Ein wichtiger Aspekt ist in diesem Zusammenhang ein spezifisches, biographisches Muster, dass sich für alle Protagonisten der Mayabewegung und Mitglieder der charismatischen Bewegung beobachten ließ und das die verfeindeten Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Mitgliedern dieser Bewegungen aus einer anderen Perspektive erklärt. So waren fast alle Protagonisten der Mayabewegung äußert aktiv in der katholischen Kirche, engagierten sich später in der Guerilla und kennen innerkirchliche und Strukturen in der Aufstandsbewegung sehr genau. Konflikte über doktrinäre Inhalte sowie diskriminierende Strukturen führten in der Regel zum Ausstieg. Dies zeigt, dass nicht nur diskursive Inhalte und die Sozialstruktur für radikale Positionen verantwortlich sind, sondern auch der biographische Kontext der einzelnen Mitglieder. Persönliche und ideologische Auseinandersetzungen sowie diskriminierende Erfahrungen mischen sich und erfordern eine radikale Distanzierung von Positionen und Bewegungen, in denen man zuvor aktiv war.
- **Vergangenheit: Wahrnehmung von Zeit und Raum**. Die Studie hat ergeben, dass innerhalb der Mayabevölkerung unterschiedliche Wahrnehmungsdispositionen von Zeit (Vergangenheit) und Raum (indigenem Territorium) vorhanden sind. Die Mayabewegung betont, dass es eine gemeinsame Abstammung bzw. Herkunft aller Mayas gibt und begründet dies mit dem Vorhandensein einer vorkolonialen autochthonen Bevölkerungsgruppe, die über eine, so die Mayabewegung, einheitliche Tradition und Kultur verfügte. Sie verknüpft diesen zeitlichen Aspekt mit einer räumlichen Dimension,

denn, so die Mayabewegung, diese indigene Urbevölkerung besiedelte den gesamten heutigen mesoamerikanischen Raum. Zum wichtigsten Kristallisationspunkt sowohl für das Aufeinandertreffen von Religion (Katholizismus) und Kulturen (den Mayas und den Spaniern/Europäern) avanciert die spanische Eroberung, woraus das Vorhandensein eines kollektiven indigenen Gedächtnisses, teilweise eines heute noch vorhanden kollektiven Traumas geschlossen wird. Mit anderen Worten bietet die Uminterpretation historischer Gegebenheiten eine Projektionsfläche, aus der sich Ethnizität als Ausdruck und Legitimation von ethnischen Forderungen ableiten lässt. Die indigene Dorfbevölkerung, die in dieser Studie zum Thema Mission und indigener Zugehörigkeit befragt wurde, besitzt demgegenüber eine interessante, von dieser Interpretation abweichende Perspektive. So wurde in den Interviews und Gesprächen immer wieder hervorgehoben, dass die Religion, genauer der Katholizismus, sich erst in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts in den indigenen Dörfern ansiedelte. Aus dieser Aussage kann man ersehen, dass der Aneignungsprozess und die Internalisierung des katholischen Glaubens als Teil der indigenen Identität im Laufe der Jahrhunderte soweit fortgeschritten war, dass dieser vollständig als indigene autochthone Glaubensform wahrgenommen wurde. Dabei fällt die Interpretation von der Ankunft der Religion mit einer Remissionierungskampagne der katholischen Kirche zusammen, die in den 50er Jahren im ganzen indigenen Hochland eine Purifizierung des Katholizismus von heidnischen religiösen Praktiken zum Ziel hatte. Diese Kampagne gehört, nach den Beschreibungen der indigenen Dorfbevölkerung für sie zum eigentliche Kristallisationspunkt hinsichtlich der Ankunft von Religion (Katholizismus) und fremder Kultur (ausländischen sowie allgemein nicht indigenen Priestern) in ihren Dörfern. Diese katholische Kampagne bedeutete in ihren Auswirkungen den kulturellen Exodus einer Vielzahl synkretistischer, in den Augen der Dorfbevölkerung genuin indigener Praktiken, in erster Linie war es das Aus für die traditionellen Mayapriester und zu einem späteren Zeitpunkt der religiösen Bruderschaften. Meines Erachtens sollte sowohl die Verantwortung der katholischen Kirche im Prozess der spanischen Eroberung, als auch die jüngste Rolle der katholischen Kirche nicht unreflektiert bleiben und von der Kirche selbst aufgearbeitet werden. Dies gilt speziell für die aktuellen Inkulturationsbestrebungen, in der bislang die historische Rolle der Kirche, bis auf schriftliche Stellungnahmen, ausgespart wurde. Eine ausschließliche Fokussierung auf die Grausamkeiten der spanischen Eroberung und ihrer kirchlichen Vertreter verschleiert den Blick auf Geschehnisse jüngsten Datums, die, neben dem Bürgerkrieg, im kollektiven Gedächtnis der indigenen Dorfbevölkerung Spuren hinterlassen und das Sozialgefüge weiter Teile indigener Hochlandgemeinden prägen.

Literatur:

Adams, Abigail E. (2001): Making One Our Word: Protestant Q´eqchi Mayas in the Highland Guatemala. In: Dow, James W.; Sandstrom, Alan R. (Hrsg.) (2001): Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. Praeger. Westport. Connecticut. S. 205-233.

Adams, Richard N. (1970): Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan National Social Structure. 1944-1966. University of Texas Press. Austin.

Adams, Richard N. (1989): Internal and External Ethnicities: With Special Reference to Central America. Texas Paper on Latin America. Pre-publication working papers of the Institute of Latin American Studies. Paper Nr. 89-03. University of Texas. Austin.

Adams, Richard N. (1991): Strategies of ethnic survival in Central America. In: Urban, Greg; Shurzer, Joel (Hrsg.) (1991): Nation-States and Indians in Latin America. University of Texas Press. Austin. S. 181-206.

Adams, Richard (1993): An End to Ladinization. In: Human Mosaic. Vol. 27. Nr. 1-2. S. 44-49.

Adams, Richard N. (1994): Ladinización e historia. El caso de Guatemala. In: Mesoamérica Nr. 28. CIRMA. Guatemala. S. 289-304.

Aguilera Peralta, Gabriel (1996): El Proceso de Paz en Guatemala. 1987-1996. Estudios Intern. Año 7. Nr. 14. Julio-Diciembre. Guatemala, C.A.. S. 1-19.

Alejos García, José (1995): Today´s Mayas: Identity and History. In: America Indígena. Vol. 55. Nr. 1-2. Jan.-June. México D.F. S. 37-63.

Allebrand, Raimund (Hrsg.) (1997): Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala. Horlemann Verlag. Bad Honnef.

Allebrand, Raimund (1997): Renaissance der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala. In: Allebrand, Raimund (Hrsg) (1997): Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala. Horlemann Verlag. Bad Honnef. S. 69-135.

Alonso, Pedro Luis (1998): En el nombre de la crisis: transformaciones religiosas de la sociedad guatemaltéca contemporánea. Ed. Artemis-Edinter. Guatemala.

Althoff, Andrea (1997): El conflicto étnico en Guatemala. In: Papeles de Cuestiones Internacionales. Nr. 62. 1997.Centro de Investigación para la Paz. Madrid. S.151-162.

Althoff, Andrea (1999): Klasse, Ethnizität, Reformismus im diskursiven Transformationsprozess einer guatemaltekischen Landarbeiterorganisation. Eine qualitative Studie. Diplomarbeit. Universität Duisburg.

Althoff, Andrea (Mai 2000): Die Situation der Indigenen in Guatemala nach dem Wahlsieg der *Frente Republicano Guatemalteco* (FRG): In: Amnesty International e.V. Sektionskoordinationsgruppe Menschenrechtsverletzungen an indigenen Völkern – MAI (Hrsg.). Hamburg. S. 10-17.

Althoff, Andrea (2000): Nicht nur Glück im Jenseits: Evangelikale Kirchen im Verhältnis zu indigener Religiösität und katholischer Kirche. In: Guatemala Info. Nr. 4. 2000. Bonn. S. 18-20.

Althoff, Andrea (2002): Die Katholische Kirche und die Revitalisierung der Maya-Kultur: Ein Verhältnis nicht ohne Ambivalenzen. In: Guatemala Info. Nr. 2. 2002. Bonn. S. 4-7.

Althoff, Andrea (2002): Evangelikale prägen weiterhin das politische Geschehen in Guatemala. Die Rolle neopfingstlicher Kirchen in der guatemaltekischen Politik nach 1996. In: Guatemala Info. Nr. ¾. 2002. Bonn. S. 37-40.

Althoff, Andrea (2002): Iglesias de fufurufus: neopentecostales y política en Guatemala. In: Papeles de Cuestiones Internacionales. Nr. 80. Invierno 2002. Centro de Investigación para la Paz. Madrid. S. 83-89.

Althoff, Andrea (2003): "Charismatische Erneuerung" in Guatemala. In: Presente. Bulletin der Christlichen Initiative Romero 2/03. Münster. S. 10-12.

Althoff, Andrea (2003): Der Erfolg der charismatischen Erneuerung in Guatemala. In: Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. 10. Jahrgang. Nr. 294. 8. Oktober 2003. S. 1-3.

Alvarado, Dolores (2002): Valores que se fomentan en los jóvenes dentro de la Iglesia Cristiana Familiar Casa de Dios. Trabajo de Graduación. Colegio Alemán de Guatemala. Guatemala.

Ammerman, Nancy T. (1994): The Dynamics of Christian Fundamentalism: An Introduction. In: Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. In: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hrsg.) (1994): Fundamentalism. S. 13-17

Amnesty International Rundbrief - CASA (Oktober 1997): Interview mit Juan de León Tuyuc Velásquez und Antonio Ixmata. Guatemala Stadt. Sommer 1997. Hamburg. S. 20-26.

Anderson, Benedict (1988): Die Erfindung der Nation. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M.

Anderson, Nicolas (1982): Guatemala, escuela revolucionaria de nuevos hombres. Con el Ejército Guerrillero de los Pobres, 1981-1982, Experiencias, testimonios y reflexiones. Editorial Nuestro Tiempo. México, D.F.

Anfuso, Joseph; Sczepanski, David (1984): He gives – He Takes Away: The True Story of Guatemalas´s Controversial Former President Efraín Ríos Montt (span. Version Dictador o Servidor). Radiance Press. Eureka California.

Angel Reyes, Miguel (1986): El indio en la lucha ideológica. In: Polémica. Revista Centroamericana de Ciencias Sociales. Nr. 20 Mayo-Agosto 1986. FLACSO. San José. Costa Rica. S. 5-16.

Annis, Sheldon (1987): God and Production in a Guatemalan Town. Texas Universtiy Press. Austin.

Annis, Sheldon (1993): Seven Explanations for the rise of Protestantism in Latin América. Presented at the Consultation on the Latin American Churches. Calvin Centro for Christian Scholarship. May 6-8, 1993. Grand Rapids. Michigan.

Arbeitskreis ILV (1979): Die frohe Botschaft unserer Zivilisation. Evangelikale Indianermission in Lateinamerika. Eine Dokumentation über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Mission am Beispiel des Summer Institute of Linguistics. Reihe progrom. 62/63. Göttingen.

Arenas Bianchi, Clara; Hale, Charles R.; Palma Murga, Gustavo (1999): Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú. AVANCSO. Guatemala.

Arias, Arturo (1984): El movimiento indígena en Guatemala. 1970-1982. In: Menjívar, Rafael (Hrsg.) (1984): Movimientos Populares en América Central 1970-1982. San José. Costa Rica. S. 62-119.

Arias, Arturo (1990): Changing indian identity: Guatemala´s violent transition to modernity. In: Smith, Carol (Hrsg.) (1990): Guatemalan Indians and the State, 1542-1988. University of Texas Press. Austin. S. 230-257.

Armon, Jeremie et al. (1997): Guatemala 1983-1997: ¿Hacía dónde va la transición? FLACSO. Conciliation Resources. Guatemala.

Arnauld, Marie-Charlotte; Dehouve, Danièle (1997): Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala. In: Tiempos de América: revista de historia, cultura y territorio. Nr. 1. S. 25-41.

Arriola Pinagel, Aura Marina (1995): Una aproximación al estudio de las sectas fundamentalistas en México y Guatemala. In: Anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Nr. 1. México D.F. S. 279-303.

Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hrsg.) (1998): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M.

Asturias Montenegro, Gonzalo (1995): Los 504 días de Ríos Montt. 1a ed. Gamma. Guatemala.

AVANCSO (August 1997): Las organizaciones sociales en Guatemala. Texto para Debate.

Nr. 14. Guatemala.
Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (1990): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Argument Verlag. Hamburg.
Ballesteros, Manuel (1989): Indigenous Resistance and Self-management. In: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs) (Hrsg.): Indigenous Self-development in the Americas. Document 63. Copenhagen. S. 73-80.
Ballin, Monika (1990): Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika. Eine vergleichende Länderanalyse. Peter Lang Verlag. Frankfurt a.M.
Banton, Michael (1996): International Norms and Latin American States´ Policies on Indigenous Peoples. In: Nations and Nationalisms. 1996. Vol. 2. Nr. 1. March. S. 89-103.
Barker, E. (Hrsg.) (1982): New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society.
Barillas, Edgar; Herrera, Adolfo; López, Marta; Ortiz, Lesbia; Peréz de Lara, Olga (1989): National Formation and Ethnic Reality in Guatemala. In: America Indígena. Vol. 49. Nr. 1. Jan.-Mar.. S. 101-129.
Barré, Marie-Chantal (1990): The Indian Presence in the Contemporary sociopolitical Processes of Central America. In: Nueva Antropología. Vol. 11. Nr. 37. Apr.. S. 107-127.
Barry, Tom (1992): Inside Guatemala. The Inter-Hemispheric Education Resource Center. Albuquerque. New Mexico.
Barth, Frederik (1996): Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: Vermeulen, Hans; Gouers, Cora (Hrsg.) (1996): The Anthropology of Ethnicity Beyond "Ethnic Groups and Boundaries". Het Spinhuis. Amsterdam. S. 11-32.
Bastian, Jean-Pierre (1986): Popular Protestantism and Politics in Guatemala and Nicaragua. In: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 48. Nr. 3. July-Sept.. S. 181-199.
Bastian, Jean-Pierre (1994): Protestantismos y Modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
Bastian, Jean-Pierre (1997): Religious Minorities and Confessionalization of Politics in Latin America (French). In: Archives de Sciences Sociales de Religions. Nr. 42. Jan.-Mar.. S. 97-114.
Bastian, Jean-Pierre (1997): La Mutación Religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Fondo de la Cultura Económica. México D.F.
Bastos, Santiago; Camus, Manuela (1993): Quebrando Silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus Demandas (1986-1992). FLACSO. Guatemala.
Bastos, Santiago; Camus, Manuela (1995): Abriendo Caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas. FLACSO Guatemala.
Beck, Scott H.; Mijeski, Kenneth J. (2000): „Indígena Self-Identity in Ecuador and the Rejection of Mestizaje“. In: Latin American Research Review. Vol. 35. Nr. 1. S. 119-137.
Beier-de-Haan, Rosmarie; Voltmer, Rita; Irsigler, Franz (Hrsg.) (2002): Hexenwahn. Ängste der Neuzeit. Deutsches Historisches Museum.
B´eleje´ No´j (1996): Espiritualidad Maya y Pluralismo. In: Voces del Tiempo. Nr. 18. Abril – Junio 1996. Guatemala. S. 65-67.
Bellah, Robert Neelly; Glock, Charles Y. (Hrsg.) (1976): The New Religious Consciousness. University of California Press. Berkeley.
Bendaña Perdomo, Ricardo (2001): Ella es lo que nosotros somos y mucho más. Sintésis histórica del catolicismo guatemalteco. II Parte: 1951-2001. Artemis Edinter. Guatemala.

Bergmann, Jörg (Hrsg.); Hahn, Alois, Luckmann, Thomas (1993): Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft. Westdeutscher Verlag. Opladen.

Bermúdez López, Fernando (2000): Semillas de Sangre. Mártires de la Diócesis de San Marcos. Facultad de Teología San Dámaso Madrid. Universidad Pontificia de Salamanca. Litografía Nawal Wuj. Guatemala.

Bernecker, Walther L. (1997): Zwischen Widerstand und ethnischem Aufbruch. Indianische Renaissance in Lateinamerika. In: Allebrand, Raimund (1997): Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala. Horlemann Verlag. Bonn. S. 11-19.

Berryman, Phillip (1984a): Christians in Guatemala´s Struggle. Catholic Institute for International Relations. CIIR. London.

Berryman, Phillip (1984b): The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions. Maryknoll. Orbis Books. New York.

Berryman, Phillip (1994a): Religion, Politics, and Revolution in Central America. Orbis Books. Maryknoll. New York.

Berryman, Phillip (1994b): Stubborn Hope. Religion, Politics, and Revolution in Central America. Maryknoll. Orbis Books. New York.

Berryman, Phillip (1996): Religion in the megacity: catholic and protestant portraits from Latin America. Maryknoll. Orbis Books. New York.

Birk, Fridolin (1995): Guatemala: Ende ohne Aufbruch, Aufbruch ohne Ende? Aktuelle Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Wirtschaft und Kultur. Vervuert Verlag. Frankfurt am Main.

Birk, Fridolin (1995): Kommunikation, Distanz und Organisation: dörfliche Organisation indianischer Kleinbauern im westlichen Hochland Guatemalas. Tübinger geographische Studien. Tübingen.

Birk, Fridolin (1997): Guatemala: Oprimida, pobre o princesa embrujada?: Discusiones abiertas sobre economía y sociedad. FEST. Colección Construyendo la Paz. Nr. 2. Guatemala.

Bizeul, Yves (1995): Christliche Sekten und religiöse Bewegungen in der südlichen Hemisphäre. Eine Literaturstudie. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz: Projekte 1. Bonn.

Black, George (1984): Garrison Guatemala. Monthly Review Press. New York.

Blacklock, Cathy; Macdonald, Lava (1998): Human Rights and Citizenship in Guatemala and Mexico: From ´Strategic` to ´New Universalism`? In: Social Politics. Vol. 5. No 2. Summer. S. 132-157.

Bleick, Gerhard (2000): Religion als Erlebnis. Geschichte, Lehren und Struktur einer christlich-charismatischen Gemeinde. Libri Books on Demand. Porta Westfalica.

Bogenschild, Thomas E. (1992): The Roots of Fundamentalism in Liberal Guatemala. Missionary Ideologies and Local Response, 1882 – 1944. Ph.D. Dissertation. University of California at Berkeley. Berkeley.

Bohnsack, Ralf; Marotzki, Winfried (Hrsg.) (1998): Biographieforschung und Kulturanalyse. Transdisziplinäre Zugänge qualitativer Forschung. Leske und Budrich. Opladen.

Bonfil Batalla (1981): Utopia y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Ed. Nueva Imagen. México. S. 11-53.

Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans (1998): More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Carribean Pentecostal Praxis. Studies in Evangelicalism. No 14. The Scarecrow Press, Inc. Lanham. London

Boudon, Raymond; Bourricaud, François (1992): Soziologische Stichworte. Ein Handbuch. Westdeutscher Verlag.

Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.

Bowker, John (Hrsg.) (1999): Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen. Patmos Verlag Düsseldorf.

Bran, Antonio (1985): Guatemala: Organización Popular y Lucha de Clases en el Campo. (Notas para su estudio). In: González Casanova, Pablo (Hrsg.) (1985): Historia Política de los Campesinos Latinoamericanos. Vol. 2. Siglo Veintiuno Editores. México, D.F.

Brennwald, Silvia (2001): Die Kirche und der Maya-Katholizismus. Die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala. 1750-1821 und 1945-1970. Franz Steiner Verlag. Stuttgart.

Brigadas Internacionales de Paz (1998): Hacia la Paz. Informe sobre el Acuerdo de Fortalecimiento del Poder Civil y Funcción del Ejercito en una Sociedad Democrática. BIP. Litografía Nawal Wuj. Guatemala, C.A.

Brightman, Robert (1995): Forget Culture: Replacement, Transcendance, Relexification. In: Cultural Anthropology. Vol. 10. Nr. 4. S. 509-546.

Brignoli Pérez, Héctor (Hrsg.) (1993): Historia General de Centroamérica. De la Posguerra a la Crisis. Band V. 1945-1979. Spanien.

Brinkerhoff, Merlin B.; Reginald W. Bibby (1985): Circulation of the Saints in South America: A Comparative Study. In: Journal of the Scientific Study of Religion. Vol. 24. Nr. 1. S. 39-55.

Brintnall, Douglas E. (1979): Revolt against the dead. The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala. Gordon and Breach. New York.

Brooks, Sarah; Smith, Christian (1999): The Catholic Church in Latin America: From Privilege to Protest. In: López-Arias, Julio; Varona-Lacey, Gladys M. (Hrsg.) (1999): Latin America. An Interdisciplinary Approach. Peter Lang Verlag. New York. S. 105-118.

Brotherston, Gordon (1997): Debate: regarding the evidence in „Me llamo Rigoberta Menchú“. In: Journal of Latin American Cultural Studies. Vol. 6. Nr. 1. S. 93-103. Oxfordshire. U.K.

Brouwer, Steve; Gifford, Paul; Rose, Susan D. (1996): Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism. Routledge. New York. London.

Brown, Harold (1978): Gospel, Culture and Leadership Development in Latin America. In: F. La Mond Tullis (Hrsg.) (1978): Mormonism – A Faith for All Cultures. Provo. Brigham Young University Press. S. 106-115.

Brown, Denise Fay (1999): Mayas and Tourists in the Maya World. In: Human Organization. 1999. Vol. 58. Nr. 3. Fall. S. 295-304.

Burdick, John (1999): „What is the Color of the Holy Spirit? Pentecostalism and Black Identity in Brazil“. In: Latin American Research Review. Vol. 34. Nr. 2. S. 109-131.

Burgos, Elisabeth (1984): Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala. Lamuv Taschenbuch 33. Göttingen.

Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B. (1988): Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movementes. Regency Reference Library / Zondervan Publishing House. Grand Rapids. Michigan.

Burgess, Stanley M.; Van der Maas, Eduard M. (Hrsg.) (2002): The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Zondervan. Grand Rapids. Michigan.

Bussmann, Claus (1980): Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Kösel Verlag München.

Butler, Judith (1990): Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. Routledge. New York.

Cabarrús, Carlos Rafael (1997): La mesa del banquete del reino: criterio fundamental de discernimiento. 1 ed. ICE (Instituto Centroamericano de Espiritualidad). Guatemala.

Cabarrús, Carlos (1998): La cosmovisión k´ekchi´ en proceso de cambio. Editorial Cholsamaj. Guatemala.

Cabrera, Edgar (1997): The Pop Vuh: The Sacred History of the Mayas. In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 83-90.

Calder, Bruce Johnson (1970): Crecimiento y Cambio de la Iglesia Católica Guatemalteca. 1944-1966. Estudios Centroamericanos Nr. 6. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Instituto de Estudios Latinoamericanos. Universidad de Texas. Editorial José de Pineda Ibarra. Ministerio de Educación. Guatemala.

Calvo-Buezas, Thomas (1986): The Changing Function of Religion in Latin American Social Movements. In: International Sociological Association. 1986 (Association Paper).

Cambranes, J.C. (1985): Coffee and Peasants. The Origins of the modern Plantation Economy in Guatemala. 1853-1897. Institute of Latin American Studies. Monografías Nr. 10. Stockholm. Schweden.

Campos, Leonildo Silveira (1997): Teatro, templo e mercado: organizaçaõ e marketing de um empreendimento neopentecostal. Editora Vozes. Simósio Editoria. UMESP (Universidade Metodista de São Paulo). São Paulo.

Camus, Manuela (1998): Being an Indian in La Terminal. In: Alteridades. Revista de Antropología. Vol. 8. Nr. 15. S. 131-145.

Cancian, Frank (1967): Political and Religious Organizations. In: Handbook of Middle American Indians. Social Anthropology. Vol. 6. University of Texas Press. Vol. 6. S. 283-298.

Cannistraci, David (1996): The Gift of Apostle. Biblical Look at a Apostleship and how God is using it to bless his Church today. Regal Books California.

Cantón Delgado, Manuela (1998): Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993). Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA). Antigua.

Cardenal, Rodolfo (1990): Radical Conservatism and the Challenge of the Gospel in Guatemala. In: Koegh Dermot (Hrsg.) (1990): Church and Politics in Latin America. St. Martin´s Press. New York. S. 205-224.

Cardona, Rakael (1995): La reforma del Estado en Guatemala. In: Espacios. Revista Centroamericana de Cultura Política. Octubre-Diciembre. Nr. 6. S. 46-60.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1976): Identidad, etnia y estructura social. Livraria Pioneira Editora. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. São Paulo. Brasil.

Carlsen, Robert Stanley (1987): Of bullets, bibles and bokunabs. Microfiche Version.

Carlsen, Robert Stanley (1992): Of bullets, bibles and bokunabs: What in the world is going on in Santiago Atitlán? University Dissertation. Mikrofiche-Ausg.: Anne Arbor, Mich.: University Microfilms International. Boulder, Colorado.

Carlsen, Robert Stanley. (1996): Social Organization and Disorganization in Santiago Atitlán, Guatemala. In: Ethnology. 1996. 35. 2. Spring. S. 141-160.

Carlsen, Robert Stanley; Prechtel, Martin, Carrasco, David (1997): The war for the heart and soul of a highland Maya town. University of Texas Press. Austin.

Carmack, Robert M. (1983): „Indians and the Guatemalan Revolution“. In: Cultural Survival Quarterly. Vol. 7. Nr. 2. Cambridge Mass.

Carmack, Robert M. (Hrsg.) (1988): Harvest of Violence: The Mayan Indians and the Guatemalan Crisis. University of Oklahoma Press. Norman.

Carmack, Robert Marquess (1995): Rebels of highland Guatemala: The Quiché-Mayas of Momostenango. University of Oklahoma Press. Norman. London.

Carrillo Alday, Salvador (1986): Carismaticos. La presencia jubilosa del Espiritu Santo en el mundo actual. Ed. Atenas. Madrid.

Casaús Arzú, M. E. (1992a): Análisis de contenido de documentos pentecostales, durante el mandato de Serrano Elías. In: Las sectas evangélicas en América Latina. CEDEAL – Ministro de Asuntos Exteriores. Madrid.

Casaús Arzú, Marta Elena (1992b): The Metamorphosis of Central American Oligarchies. In: Revista Mexicana de Sociologia. Vol. 54. Nr. 3. July-Sept.. S. 69-114.

Casaús Arzú, Marta Elena (1995): Guatemala: Linaje y Racismo. FLACSO. San José. Costa Rica.

Casaús Arzú, Marta Elena (1998): La Metamorfósis del Racismo en Guatemala. Cholsamaj. Guatemala. C.A. Guatemala.

Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World. University of Chicago Press. Chicago. London.

Castiglioni, Arturo (1993): Encantamiento y Magia. Fondo de Cultura Económica. México. D.F.

Castillo de Marquard, Aminta (1995): Nagualismus in Guatemala. Albert-Ludwigs-Universität. Dissertation. Freiburg im Breisgau.

Cavalli, Luciano (1999): Carisma. La calidad extraordinaria del líder. Ed. Losada. Buenos Aires. Argentina.

CEH (1999): Guatemala, memoria del silencio. CD-Rom Version.

CEIBA – CEDES (1997): Dignóstico. „Las mujeres: su situación y condiciones de vida en Colotenango“. Resultados del estudio. Guatemala.

CEIDEC (Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal) (Hrsg.) (1990): Guatemala. Polos de Desarrollo. El caso de la desestructuración de las comunidades indígenas. Vol. II. Editorial Praxis. México D.F.

Centro Ak´Kutan (1994): Evangelio y culturas en Verapaz. Colleción Testimonios 1. Cobán. Alta Verapaz. Guatemala.

CEPAL/PNUD (Hrsg.) (1998): Guatemala. Los Contrastes del Desarrollo Humano. Edición 1998. Guatemala.

CERI-GUA (1987): Las sectas fundamentalistas y la contrainsurgencia en Guatemala. Centro exterior de reportes informativos de Guatemala. Marzo 1987. Servicio Especial 2.

Chea, Jose Luis (1988): The process and the Implications of change in the Guatemalan Catholic Church. Ph.D. The University of Texas. Austin.

Chiappari, Christopher L. (1998): Hybrid Religions in Highland Guatemala – Modernity, Tradition and Culture. In: Zilá, Bernd; De Grandis, Rita (Hrsg.) (1998): Unforeseable Americas – Questions of Cultural Hybridization in the Americas. Duke University Press. Durham.

Chiappari, Christopher Louis (1999): Rethinking Religious Practice in Highland Guatemala: An Ethnography of Protestantism, Maya Religion and Magic. A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate Scholl of the University of Minnesota.

Chiappari, Christopher L. (1999): Social and Cultural Movements and Development: Mayanism and Protestantism in Highland Guatemala. NCCLA Annual Meeting. Minnesota.

Chesnut, Andrew (2001): Charismatics in Brazil. Manuskript.

Cho, Yonggi Paul (1987): Die Vierte Dimension. ChristlicheGemeinde Köln. Köln.

Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah (Hrsg.) (1992): Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment. Lynne Rienner Publishers. Boulder

Cleary, Edward L. (1992): Evangelicals and Competition in Guatemala. In: Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah (Hrsg.) (1992): Conflict and Competition. The Latin American Church in a Changing Environment. Lynne Rienner Publishers. Boulder. S. 167-195.

Cleary, Edward L. (1994): Protestants and Catholics: Rivals or Siblings? In: Miller, Daniel

R. (1994): Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America. University Press of America. Lanham. Maryland. S. 205-231.

Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah (1997): Power, Politics, and Pentecostals in Latin America. Westview Press. Boulder Colorado.

Cleary, Edward L. (1997): Birth of Latin American Indigenous Theology. In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 171-88.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1989): Sistemas colonialistas de definición del indio y atribución de su nacionalidad. Tradiciones de Guatemala. Revista del Centro de Estudios Folklóricos. S. 67-100.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1991): Configuración del pensamiento político del pueblo maya. Asociación de Escritores Mayenses de Guatemala. Quetzaltenango.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1992): The contours of Mayan political thinking. Paper presented at the XVII International Congress of the Latin American Studies Association. Los Angeles.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1994): Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy (fundamento de los derechos específicos del pueblo maya). Cholsamaj. Guatemala. Guatemala C.A.

Cojtí Cuxil, Demetrio (1997): Eine Politik für mein Volk. Die Maya fordern ihre Rechte. In: Allebrand, Raimund (Hrsg.) (1997): Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala. Horlemann Verlag. Bad Honnef. S. 136-171.

Colby, Benjamin N. (1982): Prolegomena to a comparative study of revolutionary and traditional texts in Guatemala. Paper presented at the 9th International Systemic Workshop, Current Applications of Systemic Theory. York University Toronto. Ontario. Canada. School of Social Sciences. University of California. Irvine. USA. Manuskript.

Colop, Moisís (1997): Is Christ being resurrected among the indigenous people? In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 199-203.

Comisión de Esclarecimiento Histórico (Hrsg.) (1999): Guatemala, memoria del silencio. CD-Rom Version.

Comité de Unidad Campesina; Menchú, Rigoberta (1996): Klage der Erde. Der Kampf der Campesinos in Guatemala. Lamuv Verlag. Göttingen.

Comaroff, Jean; Comaroff, John (1991): Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. University of Chicago Press. Chicago.

Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) (1992): Quinientos años sembrando el Evangelio. Carta Patoral Colectiva de los Obispos de Guatemala. 15 de agosto de 1992. Guatemala, C.A.

Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) (1997): Al Servicio de la Vida, la Justicia y la Paz. Documentos de la Conferencia Episcopal de Guatemala. 1956-1997. Ediciones San Pablo. Guatemala.

Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) (2000): Plan Global de la Conferencia Episcopal de Guatemala. Para el Sexenio 2001-2006. Guatemala.

Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG) (2001): Directorio Nacional del Clero y Presbiterios de la Iglesia Católica en Guatemala. Comisión de Clero y Pastoral Sacerdotal. CEG. Guatemala.

Continental Campaign: 500 Years of Indigenous Black and Popular Resistance. II Continental Encounter. Quetzaltenango, 7 to 12 Oktober 1991. Operative Secretary November 1991. Guateamla, C.A.

Cook, Guillermo (Hrsg.) (1994): New Face of the Church in Latin America. Orbis Books. Maryknoll. New York.

Cook, Guillermo (Hrsg.) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln.

Cook, Guillermo; Dalila Nayap-Pot (1997): Conclusion. In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 294-321.

Coordinación Maya, Majawil Q´ij (El nuevo amanecer) (Septiembre de 1991): Boletín Nr. 1

Corral Prieto, Luis (1980): Las Iglesias Evangélicas en Guatemala. Colección Teológico Salesiano: Colección historica 7. Institutio Teológico Salesiano. Guatemala.

Cox, Harvey (1995): Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century. Addison-Wesley Publishing Company. New York.

Crahan, Margaret E. (1990): Religion, Revolution and Counterrevolution: The Role of the Religious Right in Central America. Conference Paper Nr. 30. „The Right in Latin American Democracies“. April 20-21. 1990. Columbia University. New York.

Craig Jr., Wesley W. (1970): The Church in Latin America: Progress and Culture. In: Dialogue (Autumm). S. 66-74.

Csordas, Thomas J. (1992): Religion and the World System: The Pentecostal Ethic and the Spirit of Monopoly Capital. Dialectical Anthropology. Vol. 17. Nr. 1. S. 3-24.

Damboriena, Prudencio (1962): El Protestantismo en América Latina. Tomo I. Etapas y métodos del Protestantismo Latino-Americano. FERES. Friburgo. Bogotá.

Dary, Claudia (1989): Protestantismo en una comunidad Tzutujil – El caso de Santiago Atitlán. In: Samandú, Luis et al. (1989): El protestantismo en Guatemala. Cuadernos de Investigación Nr. 2. San Carlos University. Guatemala Ciudad. S. 49-86.

Davis, Shelton (1991): Introducción Sembrando las semillas de la violencia. In: Carmack, Robert M. (1991): Guatemala: Cosechas de Violencia. FLACSO. San José. Costa Rica. S. 19-63.

Dayton, Donald W. (1988): Pentecostal / Charismatic Renewal and Social Change: A Western Perspective. In: Transformation 5 (4). S. 7-13.

De la Garza, Mercedes (1990): Sueño y Alucinación en el Mundo Nahuatl y Maya. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Centro de Estudios Mayas. México.

De la Torre, Renée (1995): Los hijos de la luz. Discurso de identidad y poder en la Iglesia la Luz del Mundo. Hidalgo y Matamoros. Tlalpan. México D.F.

Delgado, Mariano (1994): Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaften. Immensee. Schweiz.

Delgado Varela, José María (1976): Renovación Carismática Católica en Guatemala. Instituto Teológico Salesiano. Nr. 4. Guatemala.

Delli Sante Owens, Angela Marie (1996): Nightmare or reality: Guatemala in the 1980s. Thula Publication. Amsterdam.

Demerath, N.J. III; Straight, Karen S. (1997): Lambs among the Lions: America´s Culture Wars in Cross-Cultural Perspective. In: Williams, Rhys H. (Hrsg.) (1997): Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth. Hawthorne Ed. Aldine de Gruyter. New York. S. 199-219.

Demerath III, N.J.; Dobkin Hall, Peter; Schmitt, Terry; Williams Rhys, H. (1998): Sacred Companies. Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations. Oxford University Press. New York. Oxford.

Deutsche Bibelstiftung (Hrsg.) (1978): Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Rev. Text 1975. Stuttgart.

Díaz Polanco, Héctor (1997): Indigenous Peoples in Latin America. The Quest for Self-Determination. Latin American Perspectives Series. Nr. 18. Westview Press. Boulder.

Diócesis del Quiché (1994): El Quiché: El Pueblo y su Iglesia. 1960-1980. Santa Cruz del Quiché. Guatemala.
Diócesis de los Altos (2000): Directorio Arquidiocesano 2000. Quetzaltenango. Totonicapan. Quetzaltenango. Guatemala. C.A.
Diócesis de San Marcos (2001): Plan Pastoral Diocesano 2001-2006. Impresos Xela Print. Quetzaltenango. Guatemala C.A.
Dominguez, Enrique (1994): The Great Commission. The Salvation Brokers. Conservative Evangelicals in Central America. In: NACLA-Report Nr. 1. Jan./Febr. 1984. New York. S. 12-22.
Dorraj, Manochehr (1999): The Crisis of Modernity and Religious Revivalism: A Comparative Study of Islamic Fundamentalism, Jewish Fundamentalism and Liberation Theology. In Social Compass Vol. 46. Nr. 2. S. 225-240.
Dow, James W.; Sandstrom, Alan R. (Hrsg.) (2001): Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. Praeger. Westport. Connecticut.
Durkheim, Emile (1915): The Elementary Forms of the Religious Life. Allen & Unwin. London.
Earle, Duncan (1992): Authority, Social Conflict and the Rise of Protestantism: Religious Conversion in a Mayan Village. In: Social Compass. 1992. Vol. 39. Nr. 3. S.377-388.
Early, John D. (1983): The Structure and Evolution of a Peasant System. The Guatemalan Case. University of Florida Press. Gainesville.
Ebel, Roland H. (1988): When Indians take power. Conflict and consensus in San Juan Ostuncalco. In: Carmack, Robert M. (Hrsg.) (1988): Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis. University of Oklahoma Press. S.174-191.
Ebel, Roland; Scotchmer, David (1993): When Protestants take Power. Change and Continuity in a Predominantly Indian Community. SECOLAS Meeting. Antigua. Guatemala.
Ekern, Stesser (1998): Las organizaciones mayas en Guatemala: panorama y retos institucionales. In: Mayab./Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid. S. 68-84.
Eriksen, Thomas Hylland (1993): What is Ethnicity. In: Ders. (1993): Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. London. Pluto Press. S. 1-17. [speziell S. 15f. Analytical concepts and "native" concepts].
Escobar, Samuel J. (1994): Conflict of Interpretation of Popular Protestantism. In: Cook, Guillermo (Hrsg.) (1994): New Face of the Church in Latin America. Orbis Books. Maryknoll. New York.
Espeja, Jesús Fr. (1997): Inculturation and indigenous Theology. In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 207-223.
Espinoza Villatoro, Erik (1999): Dimensión Cero. Filosofía Maya. Etnomedicina y Física moderna. Cholsamaj. Guatemala C.A.
Esquit, E. (Agosto 1994): La nación imaginada y la destrucción de la identidad comunitaria indígena. 1871-1940. Ponencia presentada del II Congreso de Historia Centroamericana. August 1994.
Estrada, Hugo (2000): El Espíritu Santo en la Bíblia y en nuestra vida. 13a. Edición. Ed. Salesiana. Guatemala C.A.
Estrada, Hugo (2001): Los dones del Espíritu Santo. Ed. Salesiana. Guatemala C.A.
Estrada, Hugo (2001): Dificultades con nuestros hermanos protestantes. Ed. Salesiana. Guatemala.
Estrada Monroy, Agustín (1993): Vida esotérica Maya-K´ekchí. Serviprensa Centroamericana. Guatemala.
Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.) (1995): Geistbewegt und bibeltreu.

Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen. Herausforderung für die traditionellen Kirchen. Weltmission heute. Nr. 19. Hamburg.

Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hrsg.) (1993): Fundamentalismus in Afrika und Amerika. Weltmission heute. Nr. 13. Hamburg.

Evans, Timothy Edward (1990): Religious conversion in Quetzaltenango, Guatemala. University Dissertation. XII. Pittsburgh, Pa.

Ezcurra, Ana Maria (1982): La ofensiva neoconservadora. Las iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina. IEPALA. Madrid.

Facundo Ku Canché and team (1997): Birth of Latin American Indigenous Theology. In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 171-188.

Falla, Ricardo (1978a): El movimiento indígena. In: Estudios Centroamericanos Nr. 356/357. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. El Salvador.

Falla, Ricardo (1978b): Quiché Rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango Quiché (1948-1970). Editorial Universitaria de Guatemala. Guatemala.

Falla, Ricardo (1992): Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982). Colección 500 Años. Vol. Nr. 1. Universidad de San Carlos. Guatemala. S. 209-212.

Falla, Ricardo (2002): Globalización e identidad: Algunas pistas para entender el pentecostalismo. Taller con docentes y personal administrativo. 15 de mayo 2002. Facultades de Quetzaltenango. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Falla (Mai 1993):Historia de un gran amor. Recuperación autobiográfica de la experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia. Ixcán. Guatemala (Ausgabe ohne Angabe des Verlags).

Fernández Fernández, José Manuel (1988): El Comité de Unidad Campesina. Orígen y desarrollo. Cuaderno CERCA No. 2. Centro de Estudios Rurales Centroamericanos. Guatemala. Madrid.

Fernández Fernández, José Manuel (1988): Comunidades Indígenas y Conflicto social en Guatemala. Colección Tesis Doctorales. Nr. 157/88. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Departamento de Antropología Social. Madrid.

Fernández Fernández, José Manuel (1992): Crisis agraria, organización del campesinado y conflicto político en Guatemala. In: Cambranes, J. C. (1992): 500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala. Vol. 2. FLACSO. Guatemala. S. 117-202.

Fernández Fernández (1993): Los Mayas de Guatemala en el Umbral del Siglo XXI. Modernización, conflicto social e Identidad Étnica. Madrid. Unveröffentlichtes Manuskript vom Autor.

Fernández Quevedo, José A. (2000): Pentecostales en Centroamerica. Textos Ak´Kutan. Nr. 16. Cobán. Alta Verapaz. Guatemala.

Fielding, Nigel G; Fielding, Jane L. (1986): Linking Data. Qualitative Research Methods Nr. 4. Sage Publications. Newbury Park. California.

Figueroa Ibarra, Carlos (1991): El recurso del miedo. Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala. Editiorial Universitaria Centroamericana. San José. Costa Rica.

Fijáte. Nachrichten, Informationen. Berichte zu Guatemala. Nr. 264. 8. Jahrgang. 17. Juli 2002: „Das Religiöse ist auch politisch. Interview mit dem katholischen Theologen Herbert Mauricio Álvarez. López“. S. 1-3.

Fischer, Edward F. (1992): Creating political space for cultural pluralism: The Guatemalan case. Paper presented at the 91st Annual Meeting of the American Anthropological Association. San Francisco.

Fischer, Edward F. (2001): Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought

and Practice. University of Texas Press. Austin.
Fischer, Edward F.; McKenna Brown, R. (Hrsg.) (1996): Maya Cultural Activism in Guatemala. University of Texas Press. Institute of Latin American Studies. Austin.
Fischer, Edward F.; McKenna Brown, R. (Hrsg.) (1999): Activismo Cultural Maya. Edition Cholsamaj. Guatemala
Flick, Uwe et al. (1995): Handbuch Qualitative Sozialforschung. Beltz Psychologie Verlags Union. Weinheim.
Flores Alvarado, Humberto (1993): Movimiento Indígena en Guatemala. Diagnóstico y Expressiones de Unidad. Friedrich-Ebert-Stiftung. Instituto de Investigación y Autoformación Política. Guatemala.
Fonseca, Marco (1998): The Transformation of the Guatemalan Public Sphere: 1950s to the 1990s. In: Social Politics. 1998. 5. 2. Summer. S. 188-213.
Ford, Bárbara et al. (2000): Buscando una buena vida. Trés experiencias de salud mental comunitaria. Caritas Quiché. Santa Cruz del Quiché. Guatemala.
Fortuny, Patricia; De Mola, Loret (1998): Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos. In: Masferrer Kann, Elio (1998): Sectas o Iglesias. Ed. Plaza y Valdés. México. S. 123-154.
Fraser, Nancy (2001): Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates. Suhrkamp. Frankfurt a.M.
Freston, Paul (1998): Evangelicals and Politics: A Comparison between Africa and Latin America. In: Journal of Contemporary Religion. 13,1. Jan.. S. 37-49.
Freston, Paul (1998): Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies. In: Social Compass. Vol. 45. Nr. 3. S. 335-358.
Fried, Jonathan L.; Gettleman, Marvin E.; Levenson, Deborah T.; Peckenham, Nancy (1983): Guatemala in Rebellion: Unfinished History. Grove Press. New York.
Fuchs-Heinritz, Werner; Lautmann, Rüdiger; Rammstedt, Otthein, Wienold, Hanns (Hrsg.) (1994): Lexikon zur Soziologie. Westdeutscher Verlag. Opladen.
Galindo, Florencio (1994): El „fenómeno de las sectas“ fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra). Spanien.
Gallo, Antonio et al. (1996): Globalización y Diversidad Cultural. Textos Ak´Kutan. Nr. 7. Cobán. Alta Verapaz. Guatemala.
Garzon, Susan; Brown, McKenna R.; Becker Richards, Julia; Wuqu´Ajpub´ (1998): The Life of Our Language. Kaqchiquel Maya Maintenance, Swift and Revitalization. The University of Texas Press. Austin.
Gálvez Alvarado, Rigoberto Manuel (1994): El Impacto de la Religiosidad Popular en la Fe de las Iglesias Evangélicas de Guatemala. Universidad Mariano Gálvez de Guatemala. Facultad de Teología. Tésis de licenciatura. Guatemala.
Gálvez Alvarado, Rigoberto Manuel (1999?): El Neopentecostalismo? Un Movimiento de Religiosidad Popular o de Fé Popular? Conferencia dictada en el 4. Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLAVE 4). Angabe ohne Ort.
Gálvez Borrell, Víctor et al. (1994): Estado, Participación Popular y Democratización. FLACSO. Guatemala.
Gálvez Borrell, Víctor (1997): ¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas. FLACSO. Guatemala.
Gálvez Borrell, Víctor; Esquit Choy, Alberto (1997): The Mayan Movement Today: Issues of Indigenous Culture and Delevolpment in Guatemala. FLACSO. Guatemala.
Gálvez, Reynaldo (1997): Las Radios Comunitarias. In: Voces del Tiempo. Nr. 23. Julio-Septiembre 1997. Guatemala. S. 47-49.
Garbers, Frank (2002): Geschichte, Identität und Gemeinschaft im Rückkehrprozess guatemaltekischer Kriegsflüchtlinge. Reihe Interethnische Beziehungen und Kulturwandel. Lit. Verlag. Münster.

García Canclini, Nestor (1989): Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Ed. Grijalbo. México.

García-Ruiz, Jesús (1992): From Accepted Identity to a Chosen One: The Role of the Religous in the Politization of Ethnic Identification in Guatemala. In: Estudios Sociologicos. 10, 30. Sept.-Dec.. S. 713-733.

García-Ruiz, Jesus (1997): Modernity and Peasant Societies: The Role of the Religious in the Recomposition of Identities in Guatemala [French]. In: Archives de Sciences Sociales des Religions. 42,97. Jan.-Mar.. S. 73-95.

García Ruiz, Jesus (1997): Ethnic Resistance and the Maya Calendar in Guatemala. In: Cook, Guillermo (Hrsg.) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 91-99.

Garma Navarro, Carlos (1987): El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México. Instituto Nacional Indigenista. Serie de Antropologie Social. Colección Número 76. México D.F.

Garma Navarro, Carlos (2002): Religious Affiliation and Conflict in the Indian Municipalities of Chiapas. In: Social Compass Vol. 49. Nr. 1. S. 29-42.

Garbers, Frank (2002): Geschichte, Identität und Gemeinschaft im Rückkehrprozess guatemaltekischer Kriegsflüchtlinge. LIT Verlag. Hamburg.

Garner, Rigoberta (1996): Contemporary Movementes and Ideologies. McGraw-Hill. New York.

Garrard-Burnett, Virginia (1989a): God and Revolution: Protestant Missions in Revolutionary Guatemala, 1944-1954. In: The Americas. Vol. 46. Nr. 2. S. 205-223.

Garrard-Burnett, Virginia (1986): A History of Protestantism in Guatemala. Ph.D. Dissertation. Tulane University. Tulane.

Garrard-Burnett, Virginia (1992): Protestantism in Latin America. In: Latin American Research Review. Vol. 27. Nr. 1. S. 218-231.

Garrard-Burnett, Virginia; Stoll, David (1993): Rethinking Protestantism in Latin America. Temple University Press. Philadelphia.

Garrard-Burnett, Virginia (1998): Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem. Texas University Press. Austin.

Garrard-Burnett, Virginia (1999): „Like a mighty pushing wind“: the growth of Protestantism in contemporary Latin America. In: Religion and Latin America in the twenty-first century: libraries reaching to social change. May 17-21. Rockville, Maryland. Mark L. Grover Ed. Austin.

Gasper, Hans; Müller, Joachim; Valentin, Friederike (2000): Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Herder Spektrum. Freiburg. Basel. Berlin.

Gephart, Werner; Waldenfels, Hans (Hrsg.) (1999): Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus. Suhrkamp Verlag.

Gephart, Werner (1999): Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung. In: Gephart, Werner; Waldenfels, Hans (1999): Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. S. 233-266.

Gesellschaft für bedrohte Völker (Hrsg.) (1979): Die frohe Botschaft unserer Zivilisation. Evangelikale Indianermission in Lateinamerika. Eine Dokumentation über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Mission am Beispiel des Summer Institute of Linguistics. Reihe progrom. Göttingen.

Ghio, José-María (1990): La Iglesia Latinoamericana en el papado de Wojtyia: Nueva Evangelización o Neo-Integrismo? Paper Prepared for the Research Conference „The Right in Latin American Democracies“. April 20-21. Colombia University. New York.

Gibson, Charles (1964): The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of México, 1519-1810. Stanford University Press. Stanford. California.

Glazier, Stephen D. (Hrsg.) (1980): Perspectives on Pentecostalism – Case Studies from the Carribean and Latin America. University Press of America. Washington D.C.

Gleijeses, Piero (1991): Shattered hope: The Guatemalan revolution and the United States. 1944-1954. Princeton University Press. Princeton.

Goldin, Lilian R.; Metz, Brent (1991): An Expression of Cultural Change: Invisible Converts to Protestantism among the Highland Guatemala Mayas. In: Ethnology. 1991. Vol. 30. Nr. 4. Oct. S. 325-338.

Goldin, Lilian R. (1992): Work and Ideology in the Maya Highlands of Guatemala: Economic Beliefs in the Context of Occupational Change. In: Economic Development and Cultural Change. 1992. Vol. 41. Nr. 1. Oct. S. 103-123.

Goldin, Lilian R. (1996): Models of Economic Differentation and Cultural Change. In: Journal of Quantitative Anthropology. 1996. Vol. 6. Nr. 1-2. S. 49-74.

Gómez, Felipe; Najxit, Ajpop (1997): Los guías espirituales del pueblo maya y los acuerdos de paz. In: Voces del Tiempo. Nr. 24. Oct.-Dic. Guatemala. S. 43-45.

Gooren, Henri Paul Pierre (1998): Rich among the poor: Church, firm, and household among small-scale entrepeneurs in Guatemala City. Universität Utrecht. Utrecht.

Gooren, Henri (2001): Reconsidering Protestant Growth in Guatemala, 1900-1995. In: Dow, James W.; Sandstrom, Alan R. (Hrsg.) (2001): Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. Praeger. Westport. Connecticut. S. 167-201.

Gossen, Gary H. (1996): Maya Zapatistas Move to the Ancient Future. In: American Anthropologist. Vol. 98. Nr. 3. Sept.. S. 528-538.

Gossen, Gary H. (1999): Rigoberta Menchú, el Popul Vuh, y la Epopeya Maya. Ponencia para el Congreso sobre el Popul Vuh. 31 de maya a 4 de junio de 1999. Quetzaltenango. Guatemala.

Grandin, Greg (2000): The Blood of Guatemala. A History of Race and Nation. Duke University Press. Durham and London.

Green, Linda (1993): Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala. In: Stoll, David; Garrard-Burnett, Virginia (Hrsg.) (1993): Rethinking Protestantism in Latin America. Temple University Press. Philadelphia. S. 159-179.

Gros, Christian (2000): Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). ARFO Ed. Bogotá.

Grube, Nikolai (1997): Die Geschichte der Maismenschen: Ein neues Bild der Maya. In: Allebrand, Raimund (Hrsg.) (1997): Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala. Horlemann Verlag. Bad Honnef. S. 62-68.

Gubler, Ruth; Hostettler, Veli (1995): The fragmented present: Mesoamerican Societies facing modernization. In: Acta Mesoamericana. Vol. 9. Möckmühl. Saurwein.

Gutiérrez, Benjamin F.; Smith, Dennis (1996): In the Power of the Spirit: The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America. AIPRAL. CELEP. Skipjack Press Inc. Drexel Hill. Pennsylvania.

Gutiérrez, Edgar (1995): Un nuevo tejido social para Guatemala. Dinámica Maya en los años noventa. In: Polémica. Revista Centroamericana de Ciencias Sociales. Nr. 3. Ener-Junio. 1995. FLACSO. San José. Costa Rica. S. 7-20.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1998): Zur Ethnisierung von Geschlecht. Dekonstruktion einer Biografie. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften. Heft 1. Hamburg. S. 53-61.

Gutiérrez Zuñiga, Cristiana (1996): Nuevos Movimientos Religiosos. El Colegio de Jalisco. México.

Guttandin, Friedhelm (1998): Einführung in die „Protestantische Ethik“ Max Webers. Westdeutscher Verlag. Opladen / Wiesbaden.

Guzman-Böckler, Carlos (1991): Dónde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en

Guatemala. Grup de Suport Als Pobles Indis (G.S.P.I.)
Guzman-Böckler, Carlos (1998): Las Identidades bajo el terror. In: Exilios. Nr. 1. FELSAN. S.A. Madrid. S. 33-48.
Guzman-Böckler, Carlos; Herbert, Jean-Loup (1970): Guatemala: una interpretación histórico-social. Siglo XXI. México.
Hamon, Bill (1999): Apostles, Prophets, and the Coming Moves of God. Ed. Christian International. Santa Rosa Beach. Florida.
Hanegraaff, Hank (1993): Cristianismo en Crisis. Harvest House Publishers. Ed. Unilit. Miami. Printed in Colombia.
Hale, Charles R. (1994): Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians, and Identity. Politics in the Anti-Quincentary Campaign. In: Critique of Anthropology. 14. 1. March. S. 9-39.
Hale, Charles R. (1996): Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America. In: Journal of Latin American Anthropology. 2. 1. Fall. S. 34-61.
Hale, Charles R. (1999): El Discurso Ladino del Racismo al Revés en Guatemala: In: Arenas Bianchi, Clara; Hale, Charles R.; Palma Murga, Gustavo (Hrsg.) (1999): Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un téma tabú. AVANCSO 1999. Guatemala. S. 273-304.
Hamm, Brigitte (2003): Menschenrechte. Ein Grundlagenbuch. Leske und Budrich. Opladen.
Handy, Jim (1984): Gift of the Devil. South End Press. Boston.
Harnecker, Marta (1985): Pueblos en armas. Colección Sexto Aniversario. Editorial Nueva Nicaragua. Managua. Nicaragua.
Hawkins, John (1984): Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity and Family in Postcolonial Guatemala. University of Mexico Press. Albuquerque.
Heckt, Maike (2000): Guatemala. Interkulturelle Bildung in einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft. Wachsmann Verlag. Münster.
Hermanns, Harry (1995): Narratives Interview. In: Flick, Uwe; Kardorff, Ernst v.; Keupp, Heiner; Rosenstiel, Lutz v.; Wolff, Stephan (Hrsg.) (1995): Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Beltz Psychologie VerlagsUnion. Weinheim. S. 182-185.
Hiebert, Paul G. (1976): Cultural Anthropology. J.B. Lippincott Company. Philadelphia.
Hill II, Robert M.; Monaghan, John (1987): Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (Hrsg.) (1984): The Invention of Tradition. Cambridge University Press. Cambridge. Grossbritanien.
Hobsbawm, Eric (1997): Wieviel Geschichte braucht die Zukunft. Carl Hanser Verlag. München. Wien.
Hofmann, Manfred (2001): Religion und Identität. Maya in Guatemala. Verlag für Interkulturelle Kommunikation. IKO. Frankfurt a.M.
Hoksbergen, Roland; Espinoza Madrid, Noemi (1997): The Evangelical Church and the Development of Neoliberal Society: A Study of the Role of the Evangelical Church and its NGOs in Guatemala and Honduras. In: Journal of Developing Areas. Vol. 32. Nr. 1. Fall. S. 37-52.
Holland, Clifton (Hrsg). (1981): World Christianity: Central America and the Caribbean. World Vision. Monrovia. California.
Hollenweger, Walter J. (1969): Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. Wuppertal. Zwingli Verlag. Zürich.
Hollenweger, Walter J. (1996): Von Azusa Street zum Toronto-Phänomen. Geschichtliche

Wurzeln der Pfingstbewegung. In: Concilium. Jahrgang 32. Nr. 3. S. 209-216.
Hoyos de Asis, Pilar (1997): Fernando Hoyos. Dónde Estás? Guatemala.
Hylland Eriksen, Thomas (1994): Beyond Ethnicity? Some recent theoretical trends in the study of ethnicity and nationalism. In: Kaarsholm, Preben; Hultin, Jan (Hrsg.) (1994): Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism. Roskilde University. Denmark. S. 305-234.
Iglesia Católica en Guatemala (1989): Carta Pastoral de Monseñor Prosperos Penados del Barrio, Arzobispo de Guatemala, sobre la relación de la Iglesia Católica con los grupos religiosos no-católicos. Guatemala.
Jackson, Jean; Warren, Kay B. (2002): Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America. University of Texas Press. Austin.
James, William (1979): Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Olten und Freiburg im Breisgau.
Jeffrey, Paul (1998): Recovering Memory. Guatemalan churches and the challenge of peacemaking. Life and Peace Institute. Uppsala.
Jenkins, Richard (1992): Practice, Habitus and Field. In: Ders. (1992): Pierre Bourdieu. Routledge. London. S. 66-102.
Jenkins, Richard (1997): Categorization and Power. In: Ders. (1997): Rethinking Ethnicity. 5 Arguments and Explorations. Sage. London. S. 52-73.
Jonas, Susan; Tobis, David (Hrsg.) (1974): Guatemala: Una Historia Inmediata. Siglo XXI. México, D.F.
Jonas, Susan (1991): The Battle for Guatemala. Rebels, Death Squads, and U.S. Power. Latin American Perspectives Series, Nr.5. Westview Press. Colorado.
Jonas, Susanne (2000): Of Centaurs and Doves. Guatemala´s Peace Process. University of California at Santa Cruz. Westview Press. Boulder. Colorado.
Juárez Cerdi, Elizabeth (1997): Mi Reino Sí es de este Mundo. El Colegio de Michoacán. Zamora. Mich. México.
Juergensmeyer, Mark (1993): The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. University of California Press. Berkely.
Juergensmeyer, Mark (2001): Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence. University of California Press. Berkely.
Kärkkäinen, Veli-Matti (2000): An Exercise of the Frontiers of Ecumenism. Almost thirty years of Roman Catholic-Pentecostal Dialogue. In: Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research. Vol. 29:2. April 2000. Leiden S. 156-171.
Karrsholm, Preben; Hultin, Jan (1994): Introducción. In: Karrsholm, Preben; Hultin, Jan (Hrsg.) (1994) Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism. Roskilde University. Denmark. S. 3f.
Katolla-Schäfer, Kirstin (1987): Die Rolle der pfingstkirchlichen Mission in soziokulturellen Veränderungen im Hochland Guatemalas. Magisterarbeit. Eberhardt-Karls-Universität. Tübingen.
Kepel, Gilles (Hrsg.) (1993): The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. Oxford Polity Press. University Park. Pennsylvania.
Kessing, Roger M. (1994): Theories of Culture Revisited. In: Borofsky, Robert (Ed.) (1994): Assessing Cultural Anthropology. McGraw Hill. New York. S. 301-312.
Klose, Alfred; Mantl Wolfgang; Zsifkovits, Valentin (1980): Katholisches Soziallexikon. Verlag Tyrolia Innsbruck. Wien. München. Verlag Styria Graz. Wien. Köln.
Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Walter de Gruyter Verlag. Berlin. New York.
Knoblauch, Hubert; Krech, Volkhard; Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) (1998): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Universitätsverlag Konstanz. Konstanz.
Kramm, Thomas (1985): Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt. In: Stimmen der Zeit.

Nr. 12. S. 818-828.
Krech, Volkhard (1999): Religionssoziologie. Transkript Verlag. Bielefeld.
Kroshus, Medina, Laurie (1998): History, Culture, and Place-Making: „Native“ Status and Maya Identity in Belize. In: Journal of Latin American Anthropology. 4. 1. 134-165.
Kuckartz, Udo (1995): winMAX Professionelle Version. Handbuch zum Textanalysesystem. winMAX für Windows 95. Westdeutscher Verlag. Opladen.
Kuckartz, Udo (1999): Computergestützte Analyse qualitativer Daten: Eine Einführung in Methoden und Arbeitstechniken. Westdeutscher Verlag. Opladen.
Küng, Hans (1993): Lateinamerika als Herausforderung. Zum Problem der Inkulturation des Christentums. In: Hilpert, K.; Ohlig, K.-H. (Hrsg.) (1993): Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Zürich. S. 259-276.
Kymlicka, Will (1995): The Rights of Minority Cultures. Oxford University Press. New York.
LaFarge, Oliver; Byers, Douglas (1997): El Pueblo del Cargador del año. Ed. Yak Te´. Ranchos Palos Verdes. California.
Lagos Schuffeneger, Humberto (1996): La mascara derrumbada: sociología de las sectas religiosas. Edicion Chile América. CESOC. Santiago de Chile.
Lalive d´Epinay, Christian (1969): Heaven to the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile. Lutterworth Press. London.
Lalive d´Epinay, Christian (1968): El refugio de las masas. Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno. Editorial del Pacifico, S.A. Santiago de Chile.
Lamneck, Siegfried (1995): Qualitative Sozialforschung. Band 1. Methodologie. Beltz Psychologie Verlags Union. Weinheim.
Lamnek, Siegfried (1995): Qualitative Sozialforschung. Band 2. Methoden und Techniken. Beltz Psychologie Verlags Union. Weinheim.
Langerak, Ana (1998): Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung in Lateinamerika und ihre ökonomischen Auswirkungen. In: Ökumenische Rundschau. Jahrgang 47. Nr. 3. S. 315-329.
Le Bot, Yvon (1992): La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala. (1970-1992). Fondo Cultura Económica. México D.F.
Le Bot, Ivon (1987): La Iglesia y el movimiento indigena en Guatemala. Guatemala: Centro Nacional de Libros de Textos y Material Didactico. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala C.A.
Leibowitz, Yeshayahv (2000): La Crisis como esencia de la experiencia religiosa. Ed. Taurus. México.
Lengyel, Thomas E. (1979): Religious Factionalism and Social Diversity in a Mayan Community. In: Wisconsin Sociologist. Vol. 16. Nr. 2-3. Spring-Summer. S. 81-90.
Levine, Daniel H. (1995): Protestants and Catholics in Latin America: A Family Portrait. In: Fundamentalism Comprehended. In Marty, Martin E.; Appleby, Scott R. (Hrsg.) (1995): The University of Chicago Press. Chicago and London. Chicago. S. 155-178.
Lima Soto, Ricardo E. (1995): Aproximación a la cosmovisión maya. Ed. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciónes Económicas y Sociales (IDIES). Guatemala.
Löfving, Staffan (1996): Relocating culture: gods, guns, gringos and the making of Maya nationalism. University of Uppsala. Uppsala.
Löfving, Steffan (2002): An unpredictable past: Guerrillas, Mayas and the location of oblivion in war-torn Guatemala. University of Uppsala. Uppsala.
López Hernández, Eleazar (1995): Insurgencia teologica de los pueblos indios. CENAMI. México D.F.
López Hernández, Eleazar (1997): Teutlatolli: Speaking about God – Indigenous Theology and Roman Catholicism. In: Cook, Guillermo (Hrsg.) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 139-170.

López Padilla, Luis Eduardo (1995): New Age ? La Religión del Siglo XXI? Centro de Formación Eduación y Cultura (CEFEC). México.
Löwy, Michael (1996): The War of Gods. Religion and Politics in Latin America. Verso Books. New York.
Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp. Frankfurt a.M.
Lyons, Barry J. (2001): „Religion, Authority, and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence, and Respect in Chimborazo, Ecuador“. In: Latin American Research Review. Vol. 36. Nr. 1. S. 3-48.
Macías, Julio César (1997): La guerrilla fue mi camino. Epitafio para César Montes. Colección Afluentes de Modernidad. Editorial Piedra Santa. Guatemala, C.A.
Macleod, Morna (2000): Santiago Atitlán. Ombligo del Universio Tz´utujil. Cosmovisión y Ciudadanía. Oxfam. Gran Bretaña. Oxfam Australia. NOVIB Editores. Guatemala.
Martin, David (1990): Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America. Basil Blackwell. Oxford.
Martin, David (1992): Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress. In: Social Compass. Vol. 39. Nr. 1. S. 9-14.
Martínez, Abelino; Luis Samandú (1990): Acerca del desafio pentecostal en Centroamerica. In: Samandú, Luis E. (1990): Protestantismos y procesos sociales en Centroamerica. Serie Investigaciones 4. Programa Centroamericano de Investigaciones. Secretaria General del CSUCA. Editorial Universitaria Centroamericana. San José. Costa Rica. S39-65.
Martínez Contreras, Victor Hugo (1995): Reflexiones finales sobre la cultura y la inculturación de la fé, según la carta 500 Años sembrando el Evangelio. Diócesis de Los Altos. Quetzaltenango. Guatemala C.A.
Martínez Contreras, Víctor Hugo (1995): Historia de la Diócesis de los Altos. Diócesis de los Altos. Quetzaltenango. Guatemala.
Martínez Peláez, Severo (1985): La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Ed. Universitaria C.A. EDUCA. San José. Costa Rica.
Martínez Peláez, Severo (abril de 1986): Racismo y Análisis Histórico en la Definición del Indio guatemalteco. Colección Investigación para la Docencia Nr. 1. Departamento de Publicaciones. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.
Marty, Martin E. (Hrsg.) (1993): Fundamentalisms and society: reclaiming the sciences, the family, and education. University of Chicago Press. Chicago.
Marty, Martin E.; Appleby, Scott R. (Hrsg.) (1995): Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project. Volume 5. The University of Chicago Press. Chicago and London. Chicago.
Masferrer Kan, Elio; Fabre-Zarandona, Artemia (1992): Sociología de las Sectas. In: Ruiz Massieu, José Francisco (1990): Relaciones del Estado con las Iglesias. Ed. Porrúa. S.A. Universidad Nacional Autónoma de México. S. 177-292.
Masferrer Kan, Elio (Hrsg.) (1998): Sectas o iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos. Plaza y Valdés. México D.F.
Maurer Avalos, Eugenio (1996): Tseltal Christianity. In: The Indian face of God in Latin America. Maryknoll. New York. S. 23-66.
May, Rachel A. (1999): „Surviving All Changes in Your Destiny“: Violence and Popular Movements in Guatemala. In: Latin American Perspectives. 1999. 26. 2 (105). March. S. 68-91.
MAYAS. Movimiento y Acción Solidaria (1981): Guatemala: De la República Burguesa Centralista a la república popular federal. Documento Político Nr. 2 de MAYAS. S. 45-84.
Melander, Veronica (1998): The hour of God? People in Guatemala confronting political

evangelism and counterinsurgency (1976-1990). Uppsala University Library. Uppsala.
Meléndez, Guillermo (1992): The Catholic Church in Central America: Into the 1990s. In: Social Compass. Vol. 39. Nr. 4. S. 553-570.
Menchú Tum, Rigoberta (1999): La interculturalidad, herramienta para alcanzar un milenio de paz. In: Nieto Montesinos, Jorge (Hrsg.) (1999): Sociedades multiculturales y democracias en América Latina. UNECSO 1999. México D.F. S. 37-44.
Méndez-Dominguez, Alfredo (1974): Family Structure and Religious Symbolization among Guatemalans. In: Journal of Comparative Family Studies. Vol. 5. Nr. 2. Autumm. S. 55-70.
Mersky, Marcie; Tovar, Marcela (1996): Consulta Nacional Guatemala. Borrador para discusión. Guatemala, octubre 4 de 1996.
Metz, Brent (1998): Without Nation, without Community: The Growth of Maya Nationalism among Ch´ort´s of Eastern Guatemala. In: Journal of Anthropological Research. Vol. 54. Nr. 3. Fall. S. 325-349.
Meuser, Michael; Nagel, Ulrike (1991): ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Garz, Detlef; Kraimer, Klaus (Hrsg.) (1991): Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte, Methoden, Analysen. Westdeutscher Verlag. Opladen. S. 441-471.
Meuser, Michael; Nagel, Ulrike (1997): Das ExpertInneninterview – Wissenssoziologische Voraussetzungen und methodische Durchführung. In: Friebertshäuser, B.; Prengel, A. (Hrsg.) (1997): Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Juventa Verlag. München. Weinheim. S. 481-491.
Meyer, Thomas (1991): Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne. Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg.
MINUGUA (2000): Los linchamientos: un flagelo contra la dignidad humana. Ciudad de Guatemala. Guatemala.
Miller, Daniel R. (Hrsg.) (1994): Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America. University Press of America. Lanham. New York and London.
Möller, Ingelore (1997): Kirche und Kultur in Mexiko und Guatemala. Auswirkungen des christlichen Engagements auf die kulturelle Selbstbestimmung der Maya. Holos Verlag. Bonn.
Mondragón, Rafael (1983): De Indios y Cristianos en Guatemala. COPEC/CECOPE Claves Latinoamericanos. México, D.F.
Montejo, Víctor (1987): In the name of the pot, the sun, the broken spear, the rock, the stick, the idol, ad infinitum and ad nauseam: An exposé of Anglo anthropologists obsessions with and invention of Maya gods. Paper presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association. San Francisco.
Montes, Santiago (1977): Etnohistoria de El Salvador, Cofradías, Hermandades y Guachivales. Ministerio de Educación. El Salvador.
Montúfar, Sergio (1984): Vom Komplizen zum Opfer der Aufstandsbekämpfung. Gesellschaftliche Folgen des missionarischen Wirkens der Kirche in Guatemala. In: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information. Nr. 3. 48. Jahrgang. Zürich. 15. Februar 1984. S. 25-31.
Morales, Mario (1999): Esencialismo „Maya“. Mestizaje Ladino y Nación Intercultural: Los discursos en debate. In: Arenas Bianchi, Clara; Hale, Charles R.; Palma Muga, Gustavo (Hrsg.) (1999): Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú. AVANCSO. Guatemala. 1999. S. 217-270.
Morales, Mario Roberto (1999): La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala. FLACSO. Guatemala.
Morales, Mario Roberto (Hrsg.) (2001): Stoll-Menchú: La invención de la memoria. Ed.

Consucultura. Editores Siglo Veintiuno. Guatemala.
Nájera, Rubén E. (1999): Introducción. In: Arenas Bianchi, Clara; Hale, Charles R.; Palma Muga, Gustavo (Hrsg.) (1999): Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú. AVANCSO. Guatemala. S. 1-14.
Nash, June (1994): Judas Transformed. During Holy Week, the Maya confront the man they love to hate. In: Natural History. Vol. 103. Nr. 3. March 1994. S. 47-53.
Naciones Unidas en Guatemala; CEPAL; PNUD (1998): Guatemala. Los Contrastes del Desarrollo Humano. Edición 1998. Guatemala.
NACLA. Report on the Americas (1984): The Salvation Brokers: Conservative Evangelicals in Central America. Volume XVIII. Number 1. January/February 1984.
Nelson, Diane M. (1999): A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala. University of California Press. Berkeley.
Nestler, Erich (1998): Pneuma. Ausseralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte. Universitätsverlag Konstanz. Konstanz.
Niebuhr, Reinhold (1929): The Social Sources of Denominationalism. New York.
Nieto Montesinos, Jorge (1999): Introducción. In: Nieto Montesinos, Jorge (Hrsg.) (1999): Sociedades multiculturales y democracias en América Latina. UNESCO 1999. México D.F. S. 11-16.
Nolin Hanlon, Catherine L. (1996): Localización de lugares de metamorfósis: Ubicación e identidad maya. In: Polémica. Revista Centroamericana de Ciencias Sociales. Nr. 2. 4a. Época Julio-Diciembre 1996. FLACSO. San José. Costa Rica. S. 7-21.
Noval, Joaquín (1972): Resumen Etnográfico de Guatemala. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala.
Nuñez C.; Emilio Antonio (2001): El Movimiento Apostólico Contemporáneo. Ed. y Public. Marlor. Guatemala.
Nuñez, C.; Emilio Antonio; Taylor, W.D. (Hrsg.) (1989): Crisis and Hope in Latin America: An Evangelical Perspective. Moody Press. Chicago.
Nutini, Hugo G. (1988): Pre-Hispanic Component of the Syncretic Cult of the Dead in Mesoamerica. In: Ethnology. 27,1. Jan.. S. 57-78.
Oakes, Maud (1969): The Two Crosses of Todos Santos. Survivals of Mayan Religious Ritual. Bollingen Series XXVII. Princeton University Press. Princeton. New Jersey.
Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHA) (1998): Guatemala: Nunca Más. Entorno Histórico. Tomo III. Informe del Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI). LIL. S.A. Costa Rica.
Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHA) (1998): Guatemala: Nunca Más (Versión Resumida). Informe del Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI). Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa S.L. País Vasco. Spanien
Opazo Bernales, Andrés (1987): La Iglesia y el Pueblo como Sujeto Político. In: Polémica. Revista Centroamericana de Ciencias Sociales. Nr. 3. 2a Época. Septiembre-Diciembre. 1987. FLACSO. San José. Costa Rica.
Opazo Bernales, Andrés (1990): El Movimiento Protestante en Centroamérica. Una aproximación cuantitativa. In: Samandú, Luis (Hrsg.) (1990): Protestantismos y Procesos Sociales en Centroamérica. Serie Investigaciones 4. Programa Centroamericano de Investigaciones. Secretaria General del CSUCA. Editorial Universitaria Centroamericana. Costa Rica.
Oss, Adriaan van (1986): Catholic Colonialism. A parish history of Guatemala. 1524-1821. Cambridge University Press. Cambridge.
Otero Diez, Santiago (1996): La Cofradía ayer y hoy. Realidad Sociológica. In: Voces del Tiempo. Nr. 19. Julio-Sept. 1996. Guatemala. S. 11-21.
Otero, Luis Miguel (Hrsg.) (1996): La inculturación en los documentos de la Iglesia. Textos

Ak´Kutan. Nr. 6. Cobán. Alta Verapaz. Guatemala.
Otzoy, Antonio (1997): Traditional values and christian ethics: A Maya protestant spirituality. In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 261-269.
Otzoy, Irma; Colop, Sam (1990): Identidad étnica y modernización entre los mayas de Guatemala. In: Mesoamérica 19. S. 97-100.
Oviedo Carrillo, Gonzalo (1992): Naturaleza, sociedad y cultura en Amércia Latina: enfoques antropológicos. Temas de reflexión. Fundación Natura. Vol. 1. Quito. Ecuador.
Padilla, Luis Alberto (1990): La investigación sobre el derecho consuetudionario indígena en Guatemala. In: Entre la ley y la costumbre. México. S. 259-276.
Palencia Prado, Tania; Holiday, David (1996): Towards a new role for civil society in the democratization of Guatemala. International Centre for Human Rights and Democratic Development. Canada.
Parker Gumucio, Cristian (1998): Introduction. In: Social Compass Vol. 45. Nr. 3. S. 323-333.
Parker Gumucio, Cristián (2002): Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America. In: Social Compass Vol. 49. Nr. 1. S. 67-81.
Passos, Walter de Oliveira (1995): Teologia negra. Ed. Indepente. Salvador.
Pattridge, Blake D. (1995): The Catholic Church and the closed corporate community during the Guatemalan Revolution. 1944-1954. In: The Americas. Vol. 52. Nr. 1. Washington D.C. S. 25-42.
Payeras, Mario (1997): Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos Étnicos (1982-1992). Editorial Luna y Sol. Guatemala.
Pédron, Sylvie (1998): Le pentecôtisme au Guatemala: conversion et identité. Éd. Reihe: Amérique-Pays ibérique. CNRS. Paris.
Pédron-Colombani, Sylvie (1998b): El Pentecostalismo en Guatemala entre ruptura y continuidad. In: Pollak-Eltz, Angelina; Salas, Yolanda (Hrsg.) (1998): El pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización. Serie Pluriminor. Ed. Abya-Yala. Quito. Ecuador. S. 69-80.
Peterson, Anna (1998): Varieties of Popular Catholicism: A Parish Study. In: Social Compass. Vol. 45. Nr. 3. S. 399-415.
Piedra, Arturo (1990): Protestantismo y sociedad en Centroamerica. In: Samandú, Luis E. (Hrsg.) (1990): Protestantismos y Procesos sociales en Centroamércia. Serie Investigaciones 4. Programa Centroamericano de Investigaciones. Secretaria del CSUCA. Editorial Universitaria Centroamericana. San José. Costa Rica. S. 267-297.
Pitt-Rivers, Julian (1973): Race in Latin America: The Concept of ´Raza`. In: European Journal of Sociology. Vol. 14. Nr. 1. S. 3-31.
Poewe, Karla (Hrsg.) (1994): Charismatic Christianity as a Global Culture. University of South Carolina Press. Columbia. South Carolina.
Pollak-Eltz, Angelina; Salas, Yolanda (Hrsg.) (1998): El pentecostalismo en Amércia Latina entre tradición y globalización. Edition Abya.Yala. Quito.
Pontificio Consejo „Justicia y Paz“ (1997): Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria. Editado por la Conferencia Episcopal de Guatemala. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Libreria Editrice Vaticana. Rom.
Prera Flores, Ana Isabel (1999): Cambios etno-sociales y política en Guatemala. In: Nieto Montesinos, Jorge (Hrsg.) (1999): Sociedades multiculturales y democracias en América Latina. UNESCO. México. D.F. S. 97-128.
Prien, Hans-Jürgen (1978): Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen.
Prien, Hans-Jürgen (1998): Zwischen Entchristianisierung und erneuter Christianisierung. Die

Rolle der christlichen Religion im Prozeß der Modernisierung in Europa und Amerika im 19. und 20. Jahrhundert. Die Entwicklung in Lateinamerika. In: Kirchliche Zeitgeschichte. Jahrgang 11. Nr. 1. S. 119-137.

Pritchard. E.E. Evans (1976): Las teorías de la religion primitiva. Editorial Siglo XXI. Spanien.

Rajpopi´ R´ Amaq´ - Consejo de Organizaciones Mayas (COMG) (Septiembre 1991): Rujunamil Ri Mayab´ Amaq´ - Derechos Específicos del Pueblos Maya“. Guatemala.

Rambo, Lewis R. (1999): Theories of Conversion: Understanding and Interpretation of Religious Change. In: Social Compass. Vol. 46. Nr. 3. S. 259-27.

Ramírez, Margarita; Mazariegos, Luisa María (1993): Tradición y modernidad. Lecturas sobre la cultura maya actual. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Lingüistica. Estudios étnicos. Nr. 3. Guatemala.

Rammert, Werner (2001): Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Thema und Beiträge. In: Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Ethnologische, soziologische und historische Studien. Leipziger Universitätsverlag. Leipzig.

Ranger, Terence (1994): The Invention of Tradition Revisited. In: Karrsholm, Preben; Hultin, Jan (1994): Introducción. In: Karrsholm, Preben; Hultin, Jan (Hrsg.) (1994) Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism. Roskilde University. Denmark. S. 5-49.

Recinos, Adrián (Hrsg.) (keine Angabe der Jahreszahl): Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché. Versión de Adrían Recinos. Editorial Concepto, S.A. México, D.F

Recio Adrados, Juan Luis (1993): Incidencia política de las sectas religiosas: el caso de Centroamérica. In: Eca: Estudios centroamericanos. Año 48. Nr. 531/532. San Salvador. S. 75-91.

Redfield, Robert (1947): The Folk Society. In: American Journal of Sociology. Vol. 52. Nr. 3 S. 293-308.

Reifler-Bricker, Victoria (1989): El Cristo Indígena. El Rey Nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas. Fondo de Cultura Económica. México.

Renovación Carismática Católica (2001): Renovación de la vida en el espíritu. (Retiro de Iniciación). KERYGMA. Evangelización Fundamental. Edición Siglo Veintiuno. Guatemala.

Richard, Pablo (1997): The evangelization of culture. In: Cook, Guillermo (Hrsg.) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 225-231.

Richards, Michael (1985): Cosmopolitan world-view and counterinsurgency in Guatemala. In: Anthropological Quarterly 3. S. 90-107.

Ribeiro de Oliveira, Pedro A. (1975): Movimientos Carismáticos en América Latina: Una Visión Sociológica. In: CELAM (1977): Renovación en el Espíritu. Movimientos Carismáticos en América Latina. Bogotá. Colombia. S. 163-179.

Riekenberg, Michael (1990): Zum Wandel von Herrschaft und Mentalität in Guatemala. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte Lateinamerikas. Lateinamerikanische Forschungen. Band 18. Böhlau Verlag. Köln. Wien.

Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchialische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. Tübingen.

Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. Verlag C.H. Beck. München.

Rivera Rivera, Manuel Cupertino (1992): Organización y Desarrollo Indígena en Guatemala. Nuevas Modalidades de Organización Indígena. Universidad de San Carlos de Guatemala. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Escuela de Ciencia Política. Tesis. Guatemala.

Rohr, Elisabeth (1990): Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge: Über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft der indianischen Lebenswelt. Eberhard Verlag. München.

Rojas Lima, Flavio (1988): La Cofradía. Reducto Cultural Indígena. Seminario de Integración Social. Publicación Nr. 46. Litografías Modernas. Guatemala C.A.

Rose, Susan D.; Brouwer, Steve (1988): Guatemalan Upper Class Join the Evangelists. In: American Sociological Association (Association Paper).

Rose, Susan; Schulte, Quentin (1997): The Evangelical Awakening in Guatemala: Fundamentalist Impact on Education and Media. In: Marty, Martin E.; Applegy R. Scott (Hrsg.) (1997): Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education. University of Chicago Press. Chicago. S. 415-451.

Rostas, Susanna; Droogers, André (Hrsg.) (1993): The Popular Use of Popular Religion in Latin America. Latin American Studies. Nr. 70. CEDLA. Amsterdam.

Ruiz, María Teresa (1994): Los cristianos y los derechos humanos en Guatemala. Colección Análisis. DEI. San José. Costa Rica.

Rupflin, Alvarado, Walburga (1997): El tzolkin es más que un calendario. CEDIM. Guatemala.

Rupflin, Alvarado López, Walburga (1998): La religión maya y su papel dentro de la construcción de la identidad. In: Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (Hrsg.) (IDIES). Nr. 59. 6-8. August 1998. Guatemala. S. 249-263.

Rushdoony, Rousas (1991): The Roots of Reconstruction. Ross House Books. Vallecito, C.A.

Salado, Domingo; Tapuerca, Jesús (1996): Inculturacón. Nuevo Rostro de la Iglesia. Textos Ak´Kutan. Nr. 5. Cobán. Alta Verapaz. Guatemala.

Salas, Yolanda (1998): Cultura, retorica y poder del pentecostalismo evangélico. Iglesia „Dios es Amor“. In: Pollak-Eltz, Angelina; Balas, Yolanda (Hrsg.) (1998): El pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización. Abya-Yala Editing. Quito. Ecuador. S. 19-38.

Samandú, Luis (1990?): La Iglesia del Nazareno en Alta Verapaz. Su historia y presencia en el mundo Kekchi. In: Samandú, Luis E. et al. (1989): El Protestantismo en Guatemala. Cuadernos de Investigación. Dirección General de Investigaciones. Universidad de San Carlos de Guatemala. Nr. 2-89. S. 17-47.

Samandú, Luis; Siebers, Hans; Sierra, Oscar (1990): Guatemala. Retos de la Iglesia Católica en una Sociedad en Crisis. 1a ed. San José. Editorial DEI. Costa Rica.

Samandú, Luis E. (Hrsg.) (1990): Protestantismos y Procesos sociales en Centroamércia. Serie Investigaciones 4. Programa Centroamericano de Investigaciones. Secretaria del CSUCA. Editorial Universitaria Centroamericana. San José. Costa Rica.

Samandú, Luis (1990): Estrategias evangélicas hacia la población indígena de Guatemala. In: Samandú, Luis (Hrsg) (1990): Protestantismos y Procesos sociales en Centroamércia. Serie Investigaciones 4. Programa Centroamericano de Investigaciones. Secretaria del CSUCA. Editorial Universitaria Centroamericana. San José. Costa Rica. S. 67-110.

Samson, Mathews (1999): Interpretando la Identidad religiosa: La cultura Maya y la Religión Evangélica bajo una Perspectiva Etnográfica. 2a Conferencia sober el Pop Wuj. 30 de Maya – 4 de junio. 1999. Quetzaltenango. Guatemala.

Sanchíz Ochoa, Pilar (1993): Influencias de las sectas protestantes sobre las comunidades indígenas. In: Casaus Arzú, Marta; Castillo, R. (1993): Centroamérica: Balance de la década de los 80. Una perspectiva regional. CEDEAL. Madrid.

Sanchíz Ochoa, Pilar (1994): Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala. In: Iglesia, pueblos y cultura. Año 8. Nr. 35. Quito. Ecuador. S. 101-122.

Sanchíz Ochoa, Pilar (1995): Poder de la palabra y eficacia de los objetos: pentecostalismo y

„costumbre“ en Guatemala. In: Iglesia, pueblos y culturas. Año 8. Nr. 36. Quito. Ecuador. S. 43-72

Sanchíz Ochoa, Pilar (1998): Evangelismo y poder: Guatemala ante el nuevo milenio. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Colección de bolsillo Nr. 149. Sevilla.

Schäfer, Heinrich (1988): Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas. Reihe Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung. Edition. Liberación. Münster.

Schäfer, Heinrich (1989): Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion millenaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. S. 128-145.

Schäfer, Heinrich (1990): Geistlicher Zermürbungskampf. Protestanten im Bürgerkrieg Mittelamerikas. In: Evangelische Kommentare. Nr. 12. S. 744-748.

Schäfer, Heinrich (1992): Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung „indianischer“ Kultur. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums. Band 84. Peter Lang Verlag. Frankfurt a.M.

Schäfer, Heinrich (1993): „Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!“. Fundamentalismus und Charismen: Rückkehr von Lebenswelt in Lateinamerika. In: EMW (Hrsg.): Fundamentalismus in Afrika und Amerika. Weltmission heute. Nr. 13. Hamburg. S. 74-87.

Schäfer, Heinrich (1994): Fundamentalism: Power and the Absolute. In: Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research. Vol. 23 (1). 1994. S. 1-24.

Schäfer, Heinrich (1998): Zielgruppenorientiert. Jüngere Entwicklungen bei den Pfingstlern in Mittelamerika. In: ila Nr. 216, Juni. S. 20

Schäfer, Heinrich (1998): Doxa des Marktes und Christianisierung von unten. Beobachtungen zu Dynamik von Dechristianisierung und Christianisierung in Mittelamerika. In: Kirchliche Zeitgeschichte. Jahrgang 11. Nr. 1. S. 111-118.

Schäfer, Heinrich (1998): Zielgruppenorientiert. Jüngere Entwicklungen bei den Pfingstlern in Mittelamerika. In: ila Nr. 216. Juni 1998. S. 20

Schäfer, Heinrich (2005): Modernisierung und Identitätskonstruktion: Zum Protestantismus in Zentralamerika (1980 bis heute). In: Kurtenbach, Sabine; Mackenbach, Werner; Maihold, Günther; Wünderich, Volker (Hrsg.) (2003): Zentralamerika heute. Vervuert Verlag. Frankfurt a.M. Im Druck. Zitate aus dem Manuskript vom Autor (2002).

Schulze, Heinz (1987): Menschenfischer - Seelenkäufer. Evangelikale und fundamentalistische Gruppen und ihr Wirken in der 3. Welt. Materialgruppe der AG SPAK. Göttingen.

Scotchmer, David George (1991): „Symbols of salvation: Interpreting highland Maya Protestantism in context“. PhD. Diss. State University of Albany. Albany. New York.

Scotchmer, David George (1993): „Life of the Heart: A Maya Protestant Spirituality.“ In: Gossen, Gary H. (Hrsg.) (1993): South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation. The Crossroad Publishing Company. New York. S. 496-525.

SEDAC - Secretariado Episcopal de América Central (Hrsg.) (1992): Estudio pastoral sobre las sectas protestantismo en Centro América. Guatemala.

SEDAC - Secretariado Episcopal de América Central (Hrsg.) (1995): El paso de algunos católicos a las sectas fundamentalistas en Centroamérica. Centro Coordinador de Evangelización y Realidad Social (CECODERS) Costa Rica. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (URL-IDIES). Guatemala.

SEPAL – Servicio Evangelizador de América Latina (2001): El Estado de la Iglesia

Evangélica en Guatemala 2001. Reporte Preliminar. SEPAL. Guatemala-Stadt.
Sherman, Amy L. (1997): The Soul of Development. Biblical Christianity and Economic Transformation in Guatemala. Oxford University Press. New York.
Shimada, Shingo; Straub, Jürgen (1999): Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften erörtert am Beispiel „Religion“. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Vol. 47. Nr. 3. S. 449-477.
Siebers, Hans (1990): El trabajo de pastoral y la institucionalización de la Iglesia Católica en la actualidad. In: Samandú, Luis et al. (1990): Guatemala. Retos de la Iglesia Católica en una Sociedad en Crisis. DEI (Departamento Ecuménico de Investigación). Costa Rica. S. 111-162.
Siebers, Hans (1996). Popular culture and development: religion, tradition and modernity among the Q´eqchi´es of Guatemala. In: The legacy of the disinherited: Popular culture in Latin America: Modernity, globalization, hybridity and authenticity. Edition Ton Salman. Amsterdam. S. 137-158.
Siebers, Hans (1997): Between Fragmentation and Reflexivity: Is There Any Future for Identity and Ethnicity? (German). In: Peripherie. 17. 67. August. S. 46-66.
Siebers, Hans (1999): ‘We Are Children of the Mountain’, Creolization and Modernization among the Q´eqchi´s. CEDLA. Amsterdam.
Sichar Moreno, Gonzalo (1997): Guatemala: ¿Contrainsurgencia o contra el pueblo? Crónica de una guerra no declarada y una paz firmada. História de los partidos políticos guatemaltecos. Colección GNARUS. Hidalgo + Hidalgo. Madrid
Sieder, Rachel (1999): Rethinking Democratization and Citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala. Citizenship Studies. 1999. 3. 1. Febr. S. 103-118.
Sierra Pop, Oscar Rolando (1983): The Church and Social Conflicts in Guatemala. In: Social Compass. 30. 2-3. S. 317-348.
Sigmund, Paul E. (Hrsg.) (1999): Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism. Orbis Books. Maryknoll. New York.
Silveria Campos, Leonildo (2000): Teatro, templo y mercado: Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales de América Latina. Ed. Abya-Yala. Quito. Ecuador.
Silverstein, Steve M. (1984?): A Study of Religious Conversion in North America. Genetic, Social and General Psychology Monographs. Vol. 114. Nr. 3. S. 261-305.
Similox Salazar, Vitalino (1997): The Invasion of Christianity into the World of the Mayas. In: Cook, Guillermo (Hrsg.) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. S. 35-59.
Smith, Carol A. (Hrsg.) (1990): Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988. University of Texas Press. Austin. USA.
Smith, Carol A. (1991): Maya nationalism. In: NACLA. Report on the Americas. 23 (3). S. 29-33.
Smith, Carol A. (1995): Race-Class-Gender-Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms. In: Comparative Studies in Society and History. 37. 4. Oct.. S. 723-749.
Smith, Robert Jack (1970): Medical Missionaries as Agents of Change in Guatemala. In: Michigan Academician. 2. 4. Spring. S. 65-72.
Smith, Waldemar R. (1977): The Fiesta System and Economic Change. Columbia University Press. New York.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): In Other Worlds: Essays on Cultural Politics. Routledge. New York.
Spradley, James P. (1979): The Ethnographic Interview. Holt, Richard & Wilson. New York.
Stavenhagen, Rodolfo (1999): Derechos Humanos y cuidadanía multicultural: los pueblos

indígenas. In: Nieto Montesinos, Jorge (Hrsg.) (1999): Sociedades Multiculturales y Democracias en Amércia Latina. UNESCO. 1999. México. D.F.

Steigenga, Timothy J. (1994): Protestantism, the State, and Society in Guatemala. In: Miller, Daniel R. (1994): Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America. University Press of America. Lanham. Maryland. S. 143-172.

Steigenga, Tim (1999): Guatemala. In: Sigmund, Paul E. (Hrsg.) (1999): Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism. Orbis Books. Maryknoll. New York. S. 150-174.

Stoll, David (1982): Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America. Zed Press. London.

Stoll, David (1988): Antropologos versus Evangelistas. Las controversias del Instituto de Verano y las nuevas Tribus Misioneras en América Latina. In: Iglesia, Pueblos y culturas. Año III. Enero-Marzo. Nr. 8. S. 149-198.

Stoll, David (1990): Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth. University of California Press. Berkeley

Stoll, David (1991): Evangelistas, Guerrilleros y Ejército: El Triangulo Ixil bajo el Poder de Ríos Montt. In: Carmack, Robert M. (Hrsg.) (1991): Guatemala: Cosechas de Violencia. FLACSO. Costa Rica. S. 155-199.

Stoll, David (1994): „Jesus is Lord of Guatemala“: Evangelical Reform in a Death-Squad State. In: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hrsg.) (1994): Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. Chicago Press. Chicago. S. 99-123.

Stoll, David (1999): Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans. Westview Press. Boulder. Colorado.

Stoll, David (2001): Rigoberta y el General. In: Morales, Mario Roberto (Hrsg.) (2001): Stoll-Menchú: La invención de la memoria. Ed. Consucultura.Guatemala. S. 127-144.

Straub, Jürgen (1991): Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen. In: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau (SLR). Heft 23. 14. Jahrgang 1991. S. 49-71.

Strauss, Claudia; Quinn Naomi (1994): A Cognitive/Cultural Anthropology. In: Borofsky, Robert (Hrsg.) (1994): Assessing Cultural Anthropology. McGraw Hill. New York. S. 284-300.

Suazo, Fernando (1996): Catolicidad: Incluir a todos en su diversidad. In: Voces del Tiempo. No 18. Abril-Junio 1996. Guatemala. S. 48-54.

Sullivan-González, Douglas (1997): „A choosen people“: Religious Discourse and the making of the Republic of Guatemala. 1821-1871. In: The Americas. Vol. 54. Nr. 1. S. 17-38.

Summer-Faust, Elizabeth B. (1984): Religious and Economic Externalities of American-Guatemalan Agribusiness. In: Studies in Third World Societies. 28. June. S. 211-272.

Tambs-Lyche, Harald (1994): Ethnic Groups and Boundaries: Nordic Schools of Approach. In: Kaarsholm, Preben; Hultin, Jan (1994): Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism. International Development Studies. Roskilde University. Denmark. S. 51-73.

Taylor, Charles (1994): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Suhrkamp. Frankfurt a.M.

Tedlock, Barbara (1981): Quiché Maya Dream Interpretation. In: Ethos. 9. 4. Winter. S. 313-330.

Tedlock, Barbara (1992): The Role of Dreams and Visionary Narratives in Maya Cultural Survival. In: Ethos. Vol. 20. Nr. 4. Dec. S. 453-476.

Tedlock, Barbara (1992): Time and the Highland Maya. University of New Mexico Press.

Albuquerque.
Tedlock, Dennis (1993): Torture in the Archives: Mayans meet Europeans. In : American Anthropologist. Vol. 95. Nr. 1. S. 139-152.
Tedlock, Dennis (1997): Breath on the mirror: mythic voices and visions of the living Maya. University of New Mexico Press. Albuquerque.
Thompson, Charles D. (2001): Maya Identities and the Violence of Place. Borders blead. Center for Documentary Studies at Duke University. Ed. Ashgate. Aldershot Publishing Company. Burlington. USA.
Thompson, Donald E. (1960): „Maya Paganism and Christianity“, Nativism and Syncretism. Middle American Research Institution. Tulane University. New Orleans.
Thompson, Eric S. (1970): Maya history and religion. University of Oklahoma Press. Norman.
Treibel, Annette (1997): Kultur, Ökonomie und der Habitus des Menschen (Bourdieu). In: Treibel, Annette (1997): Einführung in die soziologischen Theorien der Gegenwart. Band 10. Leske und Budrich. Opladen. S. 203-227.
Troeltsch, Ernst (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Verlag Mohr und Siebeck. Tübingen.
Tulio Cajas, Marco (1985): La tarea política de los evangélicos. Ediciones MAS. Guatemala.
Tuner, Terence (1993): Anthroplogy and Multiculturalism: What is Anthrolology That Multiculturalists Should be Mindful of It? In: Cultural Anthropology, Vol. 8, Nr. 4. S. 411-429.
Tuyuc, Rosalina (1997): Political Aspects of Guatemalan Reality: Mayan Widows speak out. In: Cook, Guillermo (Hrsg) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 233-239.
Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) (Hrsg.) (1998): Identidad. Segundo Congreso de Estudios Mayas. 6-8 August 1997. URL. Estudios Sociales Nr. 59. Guatemala C.A.
Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES). (Hrsg.): Historia moderna de la etnicidad en Guatemala: la visión hegemónica. Serie Socio-Cultural. Guatemala C.A. Keine Angabe der Jahreszahl.
Valderrey Falagán, José (1988): Los nuevos movimientos religiosos en el contexto mundial y latinoamericano y las sectas en la prensa mexicana. Edition Palabra. México. D.F.
Valverde, Jaime R. (1987): Sectarismo religioso y conflicto social. In: Polémica. Revista Centroamericana de Ciencias Sociales. Nr. 3. Seg. Época. Sept.-Diciembre. 1987.
Valenzuela N. Rodolfo (1992): Iniciativas actuales de evangelización en Guatemala. In: Voces del Tiempo. Abril-Junio 1992. Nr. 2. Guatemala. S. 22-38.
Van Oss, Adrian (1986): Catholic Colonialism. A parish history of Guatemala. 1524-1821. Cambridge University Press. Cambridge.
Velásquez Saq´ic, Félix Lorenzo (1992): Un Pentecostés en la Iglesia de América Latina? In: Voces del Tiempo. Nr. 1. Enero-Marzo 1992. Guatemala. S. 37-40.
Velasquez Nimatuj, Irma Alicia (1992): Distintas formas de comunicación social en el K´iche´ Occidental. Trabajo de Tesis. Universidad de San Carlos de Guatemala. Escuela de Ciencias de la comunicación. Guatemala.
Velasquez Nimatuj, Irma Alicia: From Caballo to Landrover. Quetzaltenango. Guatemala. Manuskript ohne Angabe der Jahreszahl.
Waldrop, Richard E.: Sinópsis Histórica de la Iglesia de Dios, Evangelio Completo de Guatemala. Cincuentenario 1932-1982. Manuskript ohne Angabe der Jahreszahl.
Warren, Kay B. (1989): The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town. University of Texas Press.
Warren, Kay B. (1992): Transforming memories and histories: The meaning of ethnic

resurgence for Mayan Indians. In: Americas: New Interpretive Essays. Ed. Alfred Stephan. Oxford University Press. New York. S. 189-219.

Warren, Kay Barbara (1998): Indigenous Movements as a challenge to find unified social movement paradigmas for Guatemala. In: Cultures of politics – politics of cultures: revisioning Latin American Social Movements. Boulder. Colorado. S. 165-195

Warren, Kay B. (1998): Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala. Princeton University Press. Princeton.

Warren, Kay B. (1998): Indigenous Movements as a challenge to the unified social movement paradigm for Guatemala. In: Cultures of politics – politics of cultures: revisioning Latin American social Movements. Westview Press. Boulder. S. 165-195.

Watanabe, John M. (1999): Getting over Hegemony and Resistance: Reinstating Culture in the Study of Power Relations across Difference. In: Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin America and Carribean Studies. 66. June. S. 117-126.

Watanabe, John M. (1992): Maya Saints and Souls in a Changing World. University of Texas Press. Austin.

Watanabe, John M. (1995): Entitling Ethnicities: Land, Locality and Identity in Two Maya Land Titles from Western Guatemala. 1879-1891. In: Studies in Third World Societies. 56. Aug.. S. 147-170.

Watanabe, John M. (1995): Unimagining the Maya: Anthropologists Others, and the Inescapable Hybris of Authorship. In: Bulletin of Latin American Research. Vol. 14. Nr. 1. Jan.. S. 25-45.

Watanabe, John M. (1999): El lenguaje de almas: Religion, Identidad, y cambio religioso en la Cultura Maya. Ponencia presentada en el 2o Congreso Internacional sobre el Pop Wuh. 31 de mayo 1999. Quetzaltenango. Guatemala C.A.

Weber, Max (1984): Soziologische Grundbegriffe. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen.

Weber, Max (1985): Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen. In: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5. Revid. Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. S. 234-244.

Weisshar, Emmerich (2000): Ethnische Identität, nationale Identität und Maya-Bewegung. Vom movimiento indio zum movimiento maya. Universität Tübingen. Tübingen. Manuskript.

Wiesberger, Franz (1990): Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse. Verlag Duncker & Humboldt. Berlin.

Willems, Emilio (1967): Followers of the New Faith. Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile. Vanderbuilt University Press. Nashville. Tennesee.

Williams, Raymond (1968): Culture and Society 1780-1950. Pelican Book. Middlesex. England.

Wilson, Bryan (1976): Contemporary Transformations of Religion. Oxford University Press. London.

Wilson, Bryan R. (1981): The Social Impact of New Religious Movements. Routledge. New York.

Wilson, Bryan R. (1991): Culture and Religion: In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie. Vol. 17. Nr. 3. S. 433-449.

Wilson, Everett (1997): Guatemalan Pentecostals: Something of Their Own. In: Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah (Hrsg.) (1997): Power, Politics, and Pentecostals in Latin America. Westview Press. Boulder. Colorado. S. 139-162.

Wilson, Richard (1994): Comunidades ancladas: Identidad e Historia del Pueblo Maya-Qeqchi. Textos Ak´Kutan. Nr. 4. Centro Bartolomé de las Casas. Cobán. Alta Verapaz. Guatemala.

Wilson, Richard (1995): Ametralladoras y Espíritus de la Montaña. Los eféctos culturales de la represión estatal entre los Q´equies de Guatemala. Textos Ak´Kutan. Nr. 2. Centro Bartolomé de las Casas. Cobán. Alta Verapaz. Guatemala.
Wilson, Richard (1995): Maya resurgence in Guatemala: Q´eqchi´ experiences. University of Oklahoma Press. Norman Oklahoma. London.
Wilson, Richard (1997): Identity and History among of the Maya Q´eqchi´. In: Cook, Guillermo (1997): Crosscurrents in indigenous spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 113-136.
Wimmer, Andreas (1995): Die komplexe Gesellschaft: eine Theoriekritik am Beispiel des indianischen Bauerntums. Reimer Verlag. Berlin.
Witzel, Andreas (1985): Das problemzentrierte Interview. In: Winkelmann, J. (Hrsg.) (1985): Qualitative Forschung in der Psychologie. Beltz Verlags Union. Weinheim. S. 227-255.
Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.) (1995): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Campus Verlag. Frankfurt am Main.
Wohlrab-Sahr, Monika (1999): Biographieforschung jenseits des Konstruktivismus? In: Soziale Welt ´99. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis. Heft 4. Jahrgang 50. Nomos Verlagsgesellschaft. Baden-Baden. S. 483-494.
Wolf, Eric Robert (1957): Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. Southwestern Journal of Anthropology Vol. 1. Nr.1 S. 1-18.
Wolf, Eric Robert (1966): Sons of the shaking earth: the people of Mexico and Guatemala – their land, history, and culture. The University of Chicago Press. Chicago Ill.
Wünderlich, Volker (1999): Das Bild „des Indianers“ und das ethnische Dilemma des Nationalismus in Guatemala, 1920-1930. In: Domnick, Heinz-Joachim; Müller, Jürgen; Prien, Hans-Jürgen (Hrsg.) (1999): Interethnische Beziehungen in der Geschichte Lateinamerikas. Vervuert Verlag. Frankfurt a.M. S. 239-255.
Wuyub´ Iq´ (1997): Christian and mayan spirituality: A dialogue. In: Cook, Guillermo (Hrsg.) (1997): Crosscurrents in Indigenous Spirituality. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln. Niederlande. S. 241-260.
Ynfante, Jesús (1996): Opus Dei. Así en la Tierra como en el Cielo. Grijalbo Mondadori. Barcelona.
Zapata Arceyuz, Virgilio (1982): Historia de la obra evangélica en Guatemala. Génesis. Publicidad Guatemala.
Zapata Arceyuz, Virgilio (1982): Esta es la historia del primer centenario de la Iglesia Evangélica en Guatemala. Serviprensa Centroamericana. Casa Litografía. Guatemala.
Zur, Judith N. (1998): Violent Memories. Mayan War Widows in Guatemala. Westview Press. Boulder. Colorado.
Zwingmann, Christian; Murken, Sebastian (2000): Coping with an Uncertain Future: Religiosity and Millenarianism. In: Archiv für Religionspsychologie. Band 23. Göttingen. S. 11-28.

Dokumente

Amnesty international. Guatemala Koordinationsgruppe (1979): Guatemala Kampagne. 1979. Zielgruppenpapier. Religiöse Verfolgung. Infostelle Guatemala. Bonn.
Amnesty International Rundbrief - CASA (Oktober 1997): Interview mit Juan de León Tuyuc Velásquez und Antonio Ixmata. Guatemala Stadt. Sommer 1997. Hamburg. S. 20-26.
CIEDEG. Flugblatt.
Declaración del Consejo de Ajq´ij (Guías Espirituales), del Altiplano de San Marcos, con motivo del la "Gran Celebración del B´eljaj B´e". 24. Juli 2001

DICOR – Proyecto de Desarrollo Integral de Comunidades Rurales (Febrero 2000): Diagnóstico del Municipio Concepcion Tutuapa. Municipalidad de Concepción Tutuapa.
Diözese San Marcos Nan Tx´otx "Madre Tierra" (1996): Qchwinqel tze´n qo ul anq´in. El nacimiento. San Marcos.
EGP – Ejército Guerrillero de los Pobres (1981): Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Compañero. Nr. 5. México. S. 11-20.
Encuentro Mesoamericano de Pastoral Indígena. Santa María Chiquimula, Guatemala 10-15 de marzo de 2003. Protokoll.
Friedrich-Ebert-Stiftung (11.11.2003): Kurzberichte aus der internationalen Entwicklungszusammenarbeit. Bonn.
Grupos Cristianos: Acta del II Encuentro. Asamblea Permanente de Grupos Cristianos en Torno al Dialogo Nacional.
Heinrich Böll Stiftung (4. November 2003): "Revolte der *Indígenas*: Der Machtwechsel in Bolivien, Berlin am 4. November 2003.
Instituto Indigena Santiago: II Encuentro de Grupos Cristianos. Guatemala, 3 de Diciembre. Jahreszahl fehlt.
Peace Brigades International (PBI) (Okt. 2003): Eilaktion für Mitglieder des CERJ. Hamburg, 2. Oktober 2003
Pastoral de las Culturas (ohne Angabe des Datums) (Juan Ortega): Los servidores comunitarios de ayer, hoy y siempre. Pastoral de las Culturas. Diócesis de San Marcos.
Pérez, Ruben Feliciano (1996): Monografía del Municipio Comitancillo. Pueblos Partisans. Comitancillo. San Marcos.
Rostan, W. (1982): Guatemala Christenverfolgung heute und Ausrottung der Maya-Indianer. Zeugnisse von Christen über Verfolgung, Massaker und Folter. Infostelle Guatemala Bonn.
II. Continental Encounter 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (Octubre 1989)
Statistisches Bundesamt. Globus Quartendienst. Politische Landkarte: Guatemala 1996.

Internetdokumente

http://:www.gtz.de/indigenas/deutsch/internationale-instrumente/ilo169.htm.
http://www.minugua.guate.net.gt/Informes/INFOCRONOG/Cronograma8.pdf

Presse:

El País: „Guatemala, bajo la sombra de Ríos Montt“, 9. November 1993. S.4.

Fíjate. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 264, 17. Juni 2002.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 273. 27. November 2002.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 274. 11. Dezember 2002.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 279. 26. Februar 2003.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 282. 9. April 2003.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 284. 7. Mai 2003.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 286. 4. Juni 2003.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 289. 16. Juli 2003.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 293. 10. September 2003.
Fijáte. Nachrichten, Informationen, Berichte zu Guatemala. Nr. 298. 3. Dezember 2003.

Tageszeitung Prensa Libre, "Exilio. Señala que han falsificado documentos y pruebas en su contra. Serrano Elías acusa al Estado de Guatemala", 28. Juni 2001. S. 10

Tageszeitung Siglo XXI, 8. Dezember 1990
Tageszeitung Siglo XXI, 12. März 1991

www.prensalibre.com/pls/prensa/denoticia.jsp?p_cnoticia=75550&p_fedicion=10-12-03.

Glossar

Acción Católica	Katholische Aktion. Katholische Laienbewegung die in Guatemala in den 50er Jahren, ursprünglich zur Bekämpfung des Kommunismus eingeführt wurde. Die Katholische Aktion organisierte in der Anfangsphase hauptsächlich Sozialprojekte, später kamen Bibelkurse und je nach Orientierung der örtlichen Priester und des Ordenspersonals eine bewusstseinsfördernde Gruppenarbeit nach den Prämissen der Befreiungstheologie hinzu.
Ajchmol	Mayaorganisation in der Provinz San Marcos.
Ajkijab	Siehe *Aj q´ij*.
Aj q´ij	Traditionelle Mayapriester denen besondere Fähigkeiten zugeschrieben werden, um mit Hilfe transzendentaler Kommunikation zur Lösung von Alltagsproblemen beizutragen. Neuerdings auch Bezeichnung für spirituelle Führer der indigenen Bevölkerung.
Alcalde	Bürgermeister.
Alcalde auxiliar	wörtlich Hilfsbürgermeister. Personen die nach einem bestimmten Turnus in den Dörfern Dienst tun. Früher ersetzten die *alcaldes auxiliares* oft die nationale Polizei, da diese erst vor wenigen Jahren (ab 1996) offiziell in ganz Guatemala eingeführt wurde.
Aldea	Dorf das zu einer größeren Kreisstadt (*municipio*) gehört.
Brujos	dtsch. Hexer bzw. Schamane.
Cabecera	Provinzhauptstadt.
Caites	Sandalen.
Campesino	Kleinbauer.
Candomblé	Brasilianischer Volksglauben.
Catequista	Katechet.
Charisma	Göttliche Gabe die Gott einzelnen Menschen verleiht, um der Gemeinschaft zu dienen.
Comadrona	In ruralen Gebieten üblicher Ausdruck für Hebamme.
Comunidad	Der Begriff kann sich sowohl auf die Siedlungen der *Indígenas* (*comunidades indígenas*) beziehen als auch auf die kirchlichen Basisgemeinden (*comunidades eclesiales de base*) als auch auf Laiengemeinschaften von Charismatikern, die sich zu einem Leben nach bestimmten Regeln verpflichten.
Cofrade	Mitglied der *Cofradía*, s.u.
Cofradías	Bezeichnung aus dem Katholizismus. Religiöse Bruderschaften die zum Zweck der Heiligenverehrung gegründet werden. Sie sind in erster Linie für die Ausrichtung der Patronatsfeste zuständig.
Costumbre	Ausdruck für traditionelle Bräuche.
Costumbristas	Anhänger traditioneller Lebensformen in den indigenen Dorfgemeinschaften.

Criollos	kolonialzeitliche Bezeichnung für in Lateinamerika geborene Nachkommen von Spaniern.
Curandero/a	Traditionelle Heiler bzw. Heilerinnen.
Cursillo / Cursillistas	katholische Bewegung. Die *Cursillo*-Bewegung hat, ebenso wie die Katholische Charismatische Bewegung eine innerkirchliche Erneuerung zum Ziel gesetzt. Sie versucht, wie der Name *Cursillo* (dtsch. kleiner Kurs) bereits andeutet, den Katholiken in kleinen Gruppen die katholische Doktrin näherzubringen, d.h. es werden auf der einen Seite doktrinäre Inhalten vermittelt und auf der anderen Seite werden Themen über eine katholische Lebensführung erläutert.
Departamento	Provinzen. Guatemala ist in 22 Provinzen unterteilt.
Evangelikale Bewegung	Protestantische Bewegung, die die religiöse Überzeugung von persönlicher Bekehrung und persönlichem Seelenheil durch den Glauben an den Sühnetod von Christus und die Bibel als die einzige Autorität betonen.
Estoraque	Baumharz (Storaxharz) das für spirituelle Zeremonien verwendet wird.
Focolares	Katholische Bewegung.
Fundamentalismus	Hier: sozial-religiöse Bewegung, die ihren Ursprung im US-amerikanischen Protestantismus des frühen 20. Jahrhunderts hat und später in anderen religiösen Bewegungen in anderen Teilen der Welt weitere Verbreitung fand. Kennzeichnend für fundamentalistische Bewegungen ist der Rückzug auf Werte und moralische Grundsatzfragen (engl. *fundamentals*), die absolut gesetzt werden und als einzig gültige vermittelt werden.
Garífuna	Nachfahren der schwarzen Sklaven aus der Karibik, die sich ab dem frühen 19. Jahrhundert in der guatemaltekischen Karibikzone ansiedelten, vor allem in Livingston und Puerto Barrios.
Geisttaufe	auch Taufe im Heiligen Geist. Bezeichnung für das Empfangen von Geistesgaben (span. *dones*). Häufig gilt die Glossolalie als Zeichen bzw. Bestätigung des Empfangs der Geisttaufe.
Glossolalie (Zungenrede)	sprachähnliche Äußerungen. Die Zungenrede besteht aus einfachen Lauten, simplifizierten Silben und häufigen Wiederholungen. Biblisch wird sie auf die ersten Jünger (Apg 2,4; MK 16,17) und Paulus (1 Kor 14) zurückgeführt. Religionsgeschichtlich ist die Glossolalie nicht auf das Christentum beschränkt. Psychologisch ist darin ein besonderer Bewusstseinszustand zu sehen. Die Laute der Glossolalie werden in der Tiefenpsychologie C.G. Jungs als Ausdrucksform eines kollektiven Unterbewussten angesehen.
Historischer Protestantismus	Traditionelle Strömungen im Protestantismus (Lutheraner, Calvinisten, Epsikopale, Presbyterianer, in Guatemala auch Methodisten und Mennoniten).
Indígenas	Sammelbegriff für die Nachfahren der Ureinwohner Lateinamerikas.

Ladino / Ladina	nicht-indigene Person. Ladinos nicht-indigene Bevölkerungsteile.
La Llorona	Mystisches Fabelwesen, das nachts ihr Unwesen treibt.
La Siguanaba	Ähnlich der Llorona mystisches Fabelwesen, das nachts ihr Unwesen treibt.
Mam	Maya-Sprache im westlichen Hochland Guatemalas. Gleichzeitig Bezeichnung für die nach der Zahl der Sprecher zweitgrößte Maya-Ethnie in Guatemala.
Marimba	Musikinstrument. Gilt in Guatemala als traditionelles, der guatemaltekischen Kultur entstammendes Instrument, dass vermutlich aus der Karibik nach Guatemala gebracht wurde.
Maximón	Auch San Simón genannt. Eine Gottheit die in einigen ländlichen Gebieten verehrt wird und katholische, vorkolumbische, spanische sowie indigene, gute und schlechte Eigenschaften verkörpert. Er hat dem Volksglauben zufolge die Fähigkeit Flüche auszusprechen, den eigenen Wohlstand zu vergrößern u.v.m.. Die bekanntesten Orte an denen ein Maximón zu finden ist, sind: San Andrés Izapa (Provinz Chimaltenango), Zunil (Provinz Quetzaltenango), Santiago Atitlán (Provinz Sololá) und Momostenango (Totonicapán). Dem Aussehen nach handelt es sich um eine meist lebensgroße Puppe, der man Alkohol zu trinken gibt und die Ähnlichkeit mit nicht-indigenen Ladinos oder in einigen Fällen den spanischen Eroberern hat. Maximón wird, trotz der Verachtung die ihm die katholische Kirche und protestantische Kirchen entgegenbringen, sowohl von Katholiken als auch Protestanten aufgesucht.
Mestizaje	Wörtlich Vermischung. Bezeichnet hier den biologischen und kulturell-historischen Prozess des Aufeinandertreffen der lateinamerikanischen Urbevölkerung und den Spaniern und die daraus resultierende Vermischung.
Municipio	Kreisstadt mit umliegenden Dörfern und Ansiedlungen.
Neocatecúmenos	Neo-Katechumenismus. Römisch-katholische Bewegung zur Erneuerung des traditionellen Glaubens. Die Bewegung wurde 1964 von K. Arguello gegründet, um der zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft und der Aushöhlung einer traditionellen Glaubensauffassung und Glaubensausübung Widerstand zu leisten. Der Neo-Katechumenismus, einfacher als „der Weg“ bezeichnet, ist zur Praxis der Frühkirche zurückgekehrt, vor der Taufe Katechumenen auszubilden, und formiert Mannschaften von geschulten Leuten, die in die Pfarrbezirke entsandt werden, um andere zu unterweisen. Diese begeben sich wiederum in andere Pfarrbezirke, um die Bewegung weiter aus zubreiten.

Pastoral Indígena Pastoral Social Pastoral de la Mujer Pastoral de las Culturas	Karitative Einrichtungen, Gremien und Arbeitsgruppen der katholischen Kirche, mit unterschiedlichen Schwerpunkten (Frauen, Indigene, Migranten, Sozialarbeit, Landproblematik).
Peace Corps	US-amerikanische staatliche Entwicklungshilfeorganisation, die Freiwillige in sozialen Projekten einsetzt.
Pfingstbewegung	Christlich-protestantische Gruppierungen, die die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel am ersten (christlichen) Pfingsten (Apostelgeschichte Kapitel 2) und das fortgesetzte Wirken des Heiligen Geistes nach der Bekehrung hervorheben. Es besteht eine starke Betonung der spirituellen Erfahrung vor intellektueller Reflexion. Zu ihren charakteristischen Merkmalen gehören teilnehmende Formen des Gottesdienstes – Händeklatschen, Tanz, hocherhobene Arme und Prophetie.
Pom	Baumharz das für spirituelle Zeremonien verwendet wird.
Popol Vuj	Auch Pop Vuh oder Pop Vuj genannt. Indigener Mythos des Mayavolkes der Quiché. Das Original ist nicht mehr vorhanden. Ein spanischer Priester schrieb im 16. Jahrhundert die Legende bzw. den Mythos nieder.
Principales	traditionelle dörfliche Eliten und Autoritäten.
Quiché	Maya-Sprache im westlichen Hochland. Gleichzeitig Bezeichnung für die nach der Zahl der Sprecher größte Ethnie in Guatemala. Der Quiché ist ebenfalls die Bezeichnung für eine überwiegend von Indigenen bewohnte Hochlandprovinz.
Renovación Carismática	charismatische Erneuerung. Die Bewegung wurde 1973 von Papst Paul VI. bestätigt. Die katholische charismatische Erneuerung betont, dass der Heilige Geist besondere Gaben (Fähigkeiten) und Inspirationen verteilt, die sichtbare und innerlich fest stellbare Folgen haben. Ihre Wurzeln kommen aus verschiedenen anderen kirchlichen Strömungen: In erster Linie der Pfingst- und Heiligkeitsbewegung. Diese Bewegungen kannten bereits die Erfahrung der „Taufe im Heiligen Geist“ bzw. Geisttaufe (s.o.). Charismatiker zeichnen sich durch eine erneute Betonung der gegenwärtigen Wirklichkeit der Gaben der Heiligen Geistes, insbesondere des „Heilens“, der „Prophetie“ und des Redens in Zungen (Glossolalie) aus. Die charismatische Bewegung hat einen eigenen, unverkennbaren Stil des gemeinsamen Gottesdienstes entwickelt, der sich besonders in ihren Liedern, in der Beteiligung der Laien und im Gebetsstil äußert.
Sekte	Bezeichnung für religiöse Gruppen, die ihre eigene Organisation in Unterscheidung von bestehenden Religionen und häufig aus Protest gegen sie gebildet haben. Sekten werden in Troeltschs Kirchen-Sekten-Typologie charakterisiert, allerdings wurde der Begriff später weiter gefaßt, wozu unter anderem R. Niebuhr beitrug.

Trigo	Trigo (dtsch. Weizen) entsendet auf Anfrage Missionare und Prediger (Laien) an Pfarreien. Im Monat werden etwa einhundert Anfragen in Guatemala bearbeitet, unabhängig wo sich die jeweiligen Pfarreien befinden und ohne, dass eine Bezahlung gefordert wird. Einer der bekanntesten Prediger von Trigo ist Salvador Gómez, der ursprünglich aus El Salvador stammt, aber seit vielen Jahren in Guatemala lebt. Er bereist nicht nur Guatemala sondern ist in Lateinamerika und den USA für seine Predigten bekannt. Trigo produziert außerdem eine Vielzahl von Büchern, Kassetten und theologischem Lehrmaterial.
Umbanda	Brasilianischer Volksglauben.
Varas	Spezielle Holzstöcke, mit denen Hilfsbürgermeister oder Angehörige der religiösen Bruderschaften ausgestattet sind, um ihre Autorität anzuzeigen.
Xinca	Guatemaltekische ethnische Minderheit, die ebenso wie die Maya schon vor der spanischen Eroberung im heutigen Guatemala siedelte.
Xuj	Hexer bzw. Schamane.

Abkürzungen

Religiöse Einrichtungen und Kirchen:

AC	Acción Católica **Katholische Aktion**
ACG	Acción Cristiana Guatemalteca **Christlich-guatemaltekische Aktion**
AdD	Asamblea de Dios, Assembly of God
AEG	Alianza Evangélica de Guatemala **Evangelikale Allianz Guatemalas**
AGAPE	Misión Cristiana de Avivamiento **Christliche Mission der Belebung**
ASIDE	Asociación Indigenista para la Evangelización **Vereinigung für die Evangelisierung der indigenen Bevölkerung**[1]
CAM	Central American Mission **Zentralamerikanische Missionsgesellschaft**
CEDEPCA	Centro Evangélico de Estudios Pastorales en América Central **Evangelisches Zentrum für Pastorale Studien in Zentralamerika**
CEG	Conferencia Episcopal de Guatemala **Guatemaltekische Bischofskonferenz**
CIEDEG	Conferencia de las Iglesias Evangélicas de Guatemala **Konferenz evangelikaler Kirchen in Guatemala**
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias **Lateinamerikanischer Kirchenrat**
CLAVE	Congreso Latinoamericano de Evangelización **Lateinamerikanischer Kongreß für Mission**
CONCAD	Consejo Cristiano de Agencias de Desarrollo **Christlicher Rat der Entwicklungsagenturen**
CONELA	Consejo Evangélico Latinoamericano **Lateinamerikanischer evangelikaler Kirchenrat**
CONFREGUA	Conferencia de Religiosos en Guatemala **Zusammenschluss der guatemaltekischen Ordensleute**
IdDEC	Iglesia de Dios del Evangelio Completo **Kirche Gottes des vollen Evangeliums**
IdN	Iglesia del Nazareno **Kirche von Nazareth**
IdPdP	Iglesia del Príncipe de Paz **Kirche des Friedensfürsten**
IGE	Iglesia Guatemalteca en Exilio **Guatemaltekische Kirche im Exil** (katholische Kirche)
FUMEDI	Fundación Metodista de Desarrollo Integral **Stiftung der Methodisten für integrale Entwicklung**

[1] Übersetzung sinngemäss, nicht wörtlich

MCP	Movimiento Cristiano por la Paz **Christliche Bewegung für den Frieden** (schwedisch)
ODHA	Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado **Menschenrechtsbüro des Erzbistums**
PROCADES	Programa Centroamericano de Estudios Socioreligiosos **Zentralamerikanisches Programm für sozioreligiöse Studien**
PROMIKA	Programa Misionero Kaqchiquel **Kaqchiquel-Missionierungsprogramm**
SEPAL	Servicio Evangelizador de América Latina **Lateinamerikanischer Missionsdienst**

Organisationen, Parteien, Verbände:

A.C.P.D.	Asamblea Consultiva de las Poblaciones Desarraigadas **Konsultative Versammlung der Vertriebenen Bevölkerung**
AIDPI	Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas **Abkommen über die Identität und Rechte der Indigenen Völker**
AEU	Asociación de Estudiantes Universitarios **Vereinigung der Universitätsstudenten**
ALAS	Asociación Latinoamericana de Sociología **Lateinamerikanische Gesellschaft für Soziologie**
ALMG	Academia de Lenguas Mayas Guatemalteca **Guatemaltekische Sprachenakademie**
ARDE	Acción Reconciliadora Democrática **Demokratische Aktion für Versöhnung**
ASC	Asamblea de la Sociedad Civil **Versammlung der Zivilgesellschaft**
AVANCSO	Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala **Vereinigung zur Förderung der Sozialwissenschaften in Guatemala**
CACIF	Comité Coordinador de Asociaciones agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras **Unternehmerverband Guatemalas**
CALDH	Centro para la Acción Legal de Derechos Humanos **Zentrum für legale Menschenrechtsaktionen**
CCK	Consejo Campesino Kabawil **Bauernrat ´Kabawil`**
CC.PP	Comisiones Permanentes de Refugiados **Ständige Vertretungskomission der (guatemaltekischen) Flüchtlinge (in Mexiko)**
CDP	Comité de Pobladores Revolucionarios **Komitee der revolutionären Siedler**

CEIBA	Asociación para la Promoción y el Desarrollo de la Comunidad **Vereinigung zur Förderung und Entwicklung der Gemeinden**
CEDES	Centro de Escuelas para el Desarrollo Económico Social **Zentrum der Schulen für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung**
CNEM	Consejo Nacional de Educación Maya **Nationaler Rat für die Ausbildung von Mayas**
CERJ	Consejo de Comunidades Etnicas Runujel Junan **Rat der ethnischen Gemeinschaften Runujel Runan**
CITI	Consejo Internacional de Tratados Indios **Internationaler Rat für Abkommen der Indios**
CNT	Confederación Nacional de Trabajadores **Nationale Arbeiterföderation** (1968-1980)
CNOC	Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas **Nationale Koordinierung der Bauernorganisationen**
CNUS	Comité Nacional de Unidad Sindical **Nationales Einheitskomitee der Gewerkschaften**
COINDE	Consejo de Instituciones de Desarrollo **Rat der Entwicklungshilfeinstitutionen**
COJUPA	Coordinación de Justicia y Paz **Koordination für Gerechtigkeit und Frieden** (Rechtsberatung von CONIC)
COMG	Rajpopi´ Ri Mayab´ Amaq´ - Consejo de Organizaciones Mayas **Rat der Mayaorganisationen**
CONAVIGUA	Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala **Nationale Koordinierung der Witwen Guatemalas**
CONDEG	Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala **Nationalrat der Vertriebenen Guatemalas**
1) CONIC	Coordinadora Nacional Indígena y Campesina **Nationale Koordination der Indigenen und Bauern**
2) CONIC	Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente **Koordination der kontinentalen indigenen Organisationen und Nationen**
CONTIERRA	Dependencia Presidencial de Asistencia Legal y Resolución de Conflictos sobre la Tierra **Präsidentschaftsstelle für legale Assistenz bei Landkonflikten**
COPAZ	Comisión Presidencial para la Paz **Präsidentschaftskomission für den Frieden**
COPMAGUA	Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala **Koordination der Organisationen des Mayavolkes von Guatemala**
CpJR	Comité pro Justicia y Paz **Komitee für Gerechtigkeit und Frieden**
CPR	Comunidades de Población en Resistencia **Siedlergemeinschaften im Widerstand**
CUC	Comité de Unidad Campesina **Komitee der Landarbeitervereinigung**

CUSG	Confederación de Unidad Sindical de Guatemala **Föderation der gewerkschaftlichen Einheit Guatemalas**
DC	Democracia Cristiana **Christdemokratische Partei**
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres **Guerrillaheer der Armen**
FAFG	Fundación de Antropología Forense Guatemalteca **Stiftung für forensische Anthropologie**
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes **Bewaffnete Rebellenkräfte**
FASGUA	Federación de Acción Sindical de Guatemala **Gewerkschaftliches Aktionsbündnis Guatemalas**
FDCR	Frente Democrático Contra la Represión **Demokratische Front gegen die Repression**
FDNG	Frente Democrático Nueva Guatemala **Demokratische Front neues Guatemala**
FERG	Frente Estudiantil Robín García **Studentenfront Robín García**
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales **Lateinamerikanische Fakultät für Sozialwissenschaften**
FMLN	Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional **Nationale Befreiungsfront Farabundo Martí** (El Salvador)
FONAPAZ	Fondo Nacional para la Paz **Nationaler Fond für den Frieden**
FONATIERRA	Fondo National para la Tierra **Nationaler Fond für Land**
FP 31	Frente Popular 31 de enero **Volksfront 31. Januar**
FSLN	Frente Sandinista de Liberación Nacional **Sandinistische Befreiungsfront** (Nicaragua)
FUR	Frente Unido a la Revolución **Revolutionäre Einheitsfront**
G-2	Inteligencia Militar **Militärischer Geheimdienst**
GAM	Grupo de Apoyo Mutuo **Gruppe für gegenseitige Hilfe**
INE	Instituto Nacional de Estadística **Nationales Institut für Statistik**
INTA	Instituto Nacional de Transformación Agraria **Nationales Institut für landwirtschaftliche Umgestaltung**
IUCM	Instancia de Unidad y Consenso Maya **Instanz für die Einheit und den Konsens der Mayas**
MAYAS	Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria **Bewegung der Hilfe und solidarischen Aktion**

MINUGUA	Misión de Verificación de las Naciones Unidas para Guatemala **Überprüfungsmission der Vereinten Nationen für Guatemala**
MNRM	Movimiento Nacional de Resistencia Maya **Nationale Maya-Widerstandsbewegung**
NOR	Núcleos Obreros Revolucionarios **Revolutionäre Arbeiterzellen**
OIT	Organización Internacional de Trabajo **Internationale Arbeitsorganisation der Vereinten Nationen**
ORPA	Organización de Pueblos en Armas **Organisation des bewaffneten Volkes**
PAC	Patrullas de Autodefensa Civil **Zivile Selbstverteidigungspatrouillen**
PAN	Partido de Avanzada Nacional **Partei des nationalen Fortschritts**
PC	Partido Católico **Katholische Partei**
PGT	Partido Guatemalteco del Trabajo **Guatemaltekische Arbeiterpartei** (kommunistische Partei)
PSD	Partido Social Demócrata **Sozialdemokratische Partei**
RI-CUC	Representación Internacional del CUC **Internationale Vertretung des CUC**
USAC	Universidad de San Carlos de Guatemala **San Carlos Universität** (staatliche Universität)
UASP	Unidad de Acción Sindical Popular **Aktionseinheit der Gewerkschaften und des Volkes**
U´K´U´K Mayab´ Tinamit	Corazón del Pueblo **Maya-Bewegung Herzen des Volkes**
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca **Nationale Revolutionseinheit Guatemalas**

Interviews und Gespräche[1]

Akademiker, Mitglieder von Forschungseinrichtungen, Entwicklungshelfer

Anthropologin	Pilar Sánchiz Ochoa, Anthropologin 22. März 2001 (Interview), Universidad de Sevilla 21. Juli 2001, San Cristóbal de las Casas (México), Gespräch
Ethnologe	Emmerich Weisshaar, Universität Tübingen 21. April 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
Ethnologe	Nikolai Grube 21. September 2000. Völkerkundliches Seminar, Universität Bonn, Interview
AVANCSO	Erwin Rabanales, AVANCSO (sozialwissenschaftliches Forschungsinstitut), 31. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
Berater für NGO´s	Oscar Rolando Sierra CECODE, Centro de Consultoría (Consultant für NGO´s) 16. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Interview
Entwicklungshelfer	Ruben Feliciano Pérez Pueblo Partisans 27. August 2001, Comitancillo, San Marcos, Interview

Katholische Kirche, Priester

Provinz Totonicapan	Pfarrei Totonicapan: San Miguel Arcángel (Erzengel Michael) Gespräche mit u.a. mit Ramón Echavarría und Valerio Baines 17. Mai 2001, Totonicapan, Gespräch
Provinz Petén	Padre Cirilo Pfarrei in San Benito, Departamento Petén 30. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
Provinz Quetzaltenango	Padre Tomás García, Maya-Quiché 3. Juni 2001 (Interview), 5. Juni 2001 (Interview), 18. Juni 2001 (biographisches Interview), Almolonga
Provinz San Marcos	Miguel Chanteau, ehemaliger Priester in Comitancillo 20. Juli 2001, San Cristobal de las Casas (Mexico), Gespräch
Provinz San Marcos	Cándido (Mam), Mitarbeiter der *Pastoral Social*, ehemaliger indigener Priester (Mam) 29. Juni 2001, San Marcos, Gespräch
Provinz San Marcos	Padre José 20. November 2001, Tajumulco, Interview

[1] Interviews wurden auf Tonkassette aufgezeichnet und transkribiert, Gespräche wurden mit Hilfe von Notizen festgehalten.

Provinz San Marcos	Padre Mario Arango 5. Dezember 2001, Concepción Tutuapa, Interview
Provinz San Marcos	Padre Eric Groolos 10. Dezember 2001, San Miguel Ixtahuacán, Interview

Bischöfe

Diözese Los Altos	Monseñor Hugo Martínez Contreras, Obispo de Los Altos 23. Mai 2001, Quetzaltenango, Interview
Diözese San Marcos	Monseñor Álvaro Ramazzini 9. November 2001, San Marcos, Interview

Katholische Kirche, soziale Einrichtungen

Catholic Relief Service	Carolina del Valle, CRS 31. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
Pastoral Social	Carlos Aldana, ehemaliger Leiter der *Pastoral Social* Zum Zeitpunkt des Interviews bei der UNESCO angestellt, 1. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
Pastoral Social	Luis Vásquez (Mam), Mitarbeiter der *Pastoral Social* 15. Mai 2001, Quetzaltenango, Interview
Pastoral Social	Fernando Suazo (ehem. Katholischer Priester). August 1998. Zum Zeitpunkt des Interviews tätig in der Diözese El Quiché. Santa Cruz del Quiché, El Quiché, Interview.
Pastoral Indígena	Ernestina López (Maya-Quiché) 24. April 2001, Guatemala-Stadt, Conferencia Episcopal de Guatemala (CEG), Gespräch 27. April, Guatemala-Stadt, CEG, Interview
Pastoral de las Culturas	Dominga Mazarriegos Vásquez (Maya-Mam) 26. Juni 2001, 30. Juni 2001, San Marcos, Gespräch
Pastoral Social y Cultural	Juan José Monterroso, Koordinador Pastoral San Marcos 29. Juni 2001, San Marcos, Gespräch
ehem. Ordensfrau	Inés (Maya-Quiché), Theologiestudentin Rafael Landívar 10. Mai 2001, Guatemala-Stadt, biographisches Interview

Katholische Charismatische Erneuerung

Guatemala-Stadt	Luis Kelex (*Centro Carismático Católico*) 15. Februar 2002, Guatemala-Stadt, Interview

Guatemala-Stadt	Padre Hugo Estrada 18. Februar 2002, Guatemala-Stadt
Quetzaltenango	Carla Hernández, Gemeinde San Francisco de Asis 6. Mai 2001, Quetzaltenango, Gespräch
Quetzaltenango	Demetrio Pérez, Gemeinde San Francisco de Asis 24. Mai 2001, Quetzaltenango, Interview
Quetzaltenango	Rosa und Mario García 21. Mai 2001, Quetzaltenango, Gruppeninterview
Comitancillo, San Marcos	Roberto López Delfino Crisóstomo 9. September, Comitancillo, San Marcos Interview
Comitancillo	Eleuterio, Küster (*Sacristán*) in Comitancillo 27. August 2001, Gespräch, 30. August 2001, Comitancillo, San Marcos, Interview

Katecheten

Concecpción Tutuapa	Enrique Simón 4. Januar 2002, Llano Grande, Concepción Tutuapa, San Marcos, Interview
Concepción Tutuapa	Tránsito Ramos Bernardo 5. Januar 2002, Llano Grande, Concepción Tutuapa, San Marcos, Interview
Concepción Tutuapa	Enrique Morales 6. Januar 2002, Llano Grande, Concepción Tutuapa, San Marcos, Interview
San Miguel Ixtahuacán	Miguel Bámaca (ehem. Katechet und s.u. Mayaspiritualität) 16. Dezember 2001, San José Ixcaniché, San Marcos, Interview
Provinz Petén	José Xoj Caal, Kekchí aus der Provinz Petén 3. April 2001, San José, Costa Rica, Gespräch

Sonstige Versammlungen mit Katecheten:

San Marcos	Centro de Formación Interdiocesano, Aldea Champoyap, San Marcos, Gespräche mit Katecheten und Fernándo Bermúdez 23. Juni 2001, Champoyap, San Marcos
Ixchiguán, San Marcos	Versammlung mit den Mitgliedern der religiösen Bruderschaft (*Cofrades*) aus San Cristóbal Ixchiguán, 13. Juli 2001

Protestantische Einrichtungen und Kirchen:

CEDEPCA	Dennis Smith, Direktor, Guatemala-Stadt 23. April 2001, Interview, 11. Mai 2001, Gespräch, 26. Oktober 2001, Gespräch
CEDEPCA	Rafael Escobar, Beauftragter für pastorale Studien 7. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Interview
CIEDEG	Vitalino Similox 14. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Interview
CIEDEG	José Luís Teletor, Beauftragter für pastorale Kontakte 14. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
CONCAD	José Luís Solís, Maya-Kaqchiquel 12. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
ASIDE	Reverendo Domingo Güitz (Maya-Kaqchiquel) 14. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Interview
SEPAL	Abner Rivera 9. August 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
SIL	Andy und Karen Vaters 16. Juli 2001, Comitancillo, Gespräch
SIL	Wesley Collin, 19 Jahre in Comitancillo als Linguist und Missinar tätig, 2. Augsut 2001, Guatemala-Stadt
SIL	Linda und James Baartse, 20. und 21. November 2001, Tajumulco, San Marcos, Gespräch
Neopfingstliches Seminar	Rigoberto Manuel Gálvez Alvarado 8. Februar 2002, Guatemala-Stadt, Interview, 13. Februar 2002, Guatemala-Stadt, Interview
Colegio Interamericano sowie Gründer der AEG	Virgilio Zapata Arceyuz 10. Februar 2002, Guatemala-Stadt, Interview

Pfingstkirchen

Versammlung, IdDEC	Pastorenversammlung auf Provinzebene San Marcos San Pedro Sacatepequez, San Marcos, 12. Juli 2001
Pastor IdDEC	Adolfo Barrientos, Pastor, Zone 6 9. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Interview 11. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Interview 13. August 2001, Guatemala-Stadt, Interview

Pastor IdDEC	Fermín Cuyuch, Maya-Quiché 10. Februar 2002, Guatemala-Stadt, Zone 7, Interview
IdDEC	Gespräch mit dem Ältestenrat der Iglesia de Dios in Almolonga 19. Juni 2001, Almolonga
IdDEC	Orlando Valenzuela, Supervisor Region Los Altos 15. Mai 2001, Quetzaltenango, Gespräch
Pastor IdDEC	Román López 29. Juni 2001, San Pedro Sacatepequez, San Marcos,Gespräch
IdDEC	Ilario Ramírez Pérez, kirchlicher Helfer (*Obrero*) 5. September 2001, Comitancillo, San Marcos
IdDEC	Venancio López Gabriel 19. September 2001, Ixmoco, Comitancillo, San Marcos, Interview
IdDEC	Ricardo Juárez 22. September 2001, Comitancillo, San Marcos, Interview
Ministerios Elim, MI-EL	José Arturo López Miranda 22. September 2001, Tuijala, Comitancillo, San Marcos, Interview
Ministerios Elim, MI-EL	Fransico Cardona 1. Oktober 2001, Tuixoquel, Comitancillo, San Marcos, Interview
Ministerios Elim, MI-EL	Lisardo Ruiz (Kirchenbeauftragter) 15. September 2001, Comitancillo, San Marcos, Interview
ICP	Gruppeninterview mit Mitgliedern 21. September 2001, Caserío Los Bujes, Comitancillo, San Marcos, Interview
Pastor CAM	Anselmo Pérez. 10. Oktober 2001. Comitancillo. San Marcos. Interview
CAM	Pedro Temaj 19. August 2001, Comitancillo, San Marcos, Interview
CAM	Octavio Ramírez 19. August 2001, Comitancillo, San Marcos (Gespräch) 22. August 2001, Comitancillo, San Marcos (Gespräch)
CAM	José Víctor Pérez 26. August 2001, Comitancillo, San Marcos, Gespräch

Pastor CAM	Rodrigo Salomón Hernández 10. Dezember 2001, San Miguel Ixtahuacán, Gespräch 11. Dezember 2001, San Miguel Ixtahuacán, Interview
IdN	Cidiaco Temaj 10. Oktober 2001, Chicajalaj, Comitancillo, San Marcos, Interview
Iglesia del Aposento Alto Misión Elim	Carlos García, Kassenwart 4. Mai 2001, Quetzaltenango, biographisches Interview
IdPdP	Celerino Guzman Velásquez, kirchlicher Helfer (*Obrero*) 17. Oktober 2001, Comitancillo, San Marcos, Gespräch
Pastor IdPdP	Israel López Guzman, Interview 30. November 2001, San Pedro Sacatepequez, San Marcos, Gespräch
IdPdP	Pastorenversammlung, Distrito Número 6, San Miguel Ixtahuacán 4. Dezember 2001, Aldea El Colmito, San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, anwesend 22 Pastoren der Region San Miguel Ixtahuacán.
Fraternidad Cristiana	Gloria Pérez, Mitglied 6. Mai 2001, Gespräch
Iglesia de Dios Unabhängige Kirche	Don Gabriel García 5. September 2001, Comitancillo, San Marcos, Gespräch

Presbyterianische Kirche

Pastor	Antonio Otzoy, Maya-Kaqchiquel 9. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Interview

Episkopale Kirche

Pastor	Miguel Angel Salanic Ehem. Presbyterianer, jetzt Mitglied in der episkopalen Kirche 22. Mai 2001, Quetzaltenango, (Gespräch)

Mennoniten

Pastor	Mario Higuerros 10. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Interview

Mayapriester und Mayabewegung

Quetzaltenango	Audelino Sac, Maya-Quiché Berater der OIT (Organización Internacional de Trabajo),

	1. Mai 2001 (Gespräch), 17. Mai 2001, Quetzaltenango, Interview
Zunil	Wilma Poz, Mayapriesterin, Maya-Quiché 16. Mai 2001, Zunil, Gespräch, 4. Juni 2001, Zunil, Gespräch
Alta Verapaz	Victor Lem, Pocomchí, Alta Verapaz 21. Mai 2001 (Gespräch), 5. Juni 2001, Quetzaltenango, Gespräch
Hauptstadt	Virginia A., Maya-Quiché 10. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch
Hauptstadt	Aura María Cumes, Maya-Kaqchiquel Angestellte für die UNESCO 14. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Interview
Hauptstadt	Juan León Alvarado, *Defensoría Maya*. 8. November 1998
Hauptstadt	Juana Vásquez, Maya-Quiché. 12. September 1998. 100-123/3
Hauptstadt	Amilcar de Jésus Pop, Q´eqchí, Anwalt, 23. Oktober 2003, Köln
Cantel	Amanda García, Maya-Quiché 5. Juni 2001, Cantel, Interview
Comitancillo	Daniel Muñoz, Ladino Arzt und Mayapriester, lebt in Quetzaltenango 5. September 2001, Comitancillo, San Marcos, Gespräch
Comitancillo	Jorge Pérez, Maya-Mam Mitglied in Ajchmol, Mayaorganisation in San Marcos 8. Oktober 2001, San Marcos, Gespräch
Comitancillo	Don Faustino Crisóstomo, Maya-Mam Caserio Los Angeles, Aldea Chipel, Comitancillo, San Marcos 15. Oktober 2001, Gespräch
Comitancillo	Bernardo Gabriel Pablo, Maya-Mam 13. November 2001, Taltimiche, La Vega, Comitancillo, San Marcos sowie 15. November 2001, Taltimiche, La Vega, Comitancillo, San Marcos Interview auf Mam mit Übersetzer
Tajumulco	Don Soterio Vidal Ramírez 21. November 2001, Tajumulco, San Marcos, Interview
San Miguel Ixtahuacán	Eleucario Bámaca Hernández 16. Dezember 2001, San José Ixcaniché, San Miguel Ixtahuacán, San Marcos

San Miguel Ixtahuacán — Miguel Bámaca (Katechet, Mayaspiritualität)
16. Dezember 2001, San José Ixcaniché, San Miguel Ixtahuacán, San Marcos, Interview

Sonstige Gespräche und Interviews:

Don Miguel Alvarado
Bürgermeister von Cantel und Direktor der Krankenstation von Cantel
5. Mai 2001, Quetzaltenango-Cantel (Gespräch)

Walburga Rupflin Alvarado
8. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Interview
10. Juni 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch

Jorge Aguilar
Besitzer der Buchhandlung Frida Kahlo
18. Mai 2001, Quetzaltenango, Interview

Justo Alvarado
22. Mai 2001 (biographisches Interview), San Cristobal, Totonicapan

Julia Esquivel
Protestantin, Bürgerrechtlerin und Exilguatemaltekin
28. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Gespräch

Elio Ambrosio Pérez
Kulturelle Organisation, Comitancillo (u.a. Mitglied von Ajchmol)
23. August 2001, Comitancillo, San Marcos (Gespräch)

José Andrés Laines (Mam)
Ehem. Priester.
19. Juni 2001 (biographisches Interview), Quetzaltenango

Petrona Miranda, Katholikin und Hebamme in Ixmoco
23. September 2001, Comitancillo, San Marcos (Interview in Mam mit Übersetzerin)

Gruppeninterview mit:
Juan Pérez, Flavio Gómez, María Miranda, Francisco Miranda
9. Oktober 2001, Tuixoquel, Comitancillo, San Marcos, Interview

***Costumbre*, Mayaspiritualität – traditionelles Brauchtum**

Lorenzo López Temaj, 15. September 2001, Chicajalaj, Comitancillo, San Marcos, Interview

Luís Pérez Vásquez, 15. September 2001, Chicajalaj, Comitancillo, San Marcos, Interview

Pedro López, 15. September 2001, Chicajalaj, Comitancillo, San Marcos, Gespräch

Petrona Miranda (Hebamme), 23. September 2001, Comitancillo, San Marcos, Interview

Bernabé López, 18. November 2001, Tuizacaja, Comitancillo, San Marcos, Interview

Union Revolucionaria Guatemalteca (URNG), Guatemaltekischer Guerrillaverband

Gregorio Chay (Maya-Quiché, URNG-EGP). 10. Oktober 1998

Corral, Enrique (URNG-EGP), 16. November 1998.

José Luis Muñoz (URNG-ORPA), Historiker. 18. November 1998. Guatemala Stadt

Pfingstkirchen
Gottesdienste:

IdDEC	12. Mai 2001, Guatemala-Stadt
IdDEC	17. Mai 2001, Almolonga (Fotos), Pastor Julian Eleazar Colop
IdDEC	5. Juli 2001, Las Flores, Comitancillo, Pastor Sergio Rámirez
IdDEC	12. September 2001, Comitancillo, San Marcos (Aufnahme)
IdDEC	18. September 2001, Chicajalaj, Comitancillo, San Marcos
IdDEC	10. Februar 2002, Guatemala-Stadt, Zone 7
Iglesia del Aposento Alto	20. Mai 2001, Quetzaltenango
ICP	21. September 2001, Caserío Los Bujes, Comitancillo, San Marcos, Aufnahme
Iglesia de Dios (unabhängig)	Taufe und Gottesdienst 25. September 2001, Ixmoco, Comitancillo, San Marcos
IdPdP	Ministerio Misionero de la Iglesia Central "Del Príncipe de Paz" 14. Oktober 2001, Culto, Comitancillo, San Marco, Aufnahme
IdPdP	20. November 2001, Tajumulco, San Marcos
CAM	Iglesia Bethania de la Misión Centroamericana 30. September 2001, Comitancillo, San Marcos

Neopfingstliche Gottesdienste

Fraternidad Cristiana	13. Mai 2001, Guatemala-Stadt
Iglesia de Cristo Central Ministerio Rey de Reyes	Apostel Alex González 27. Mai 2001, Guatemala-Stadt, Aufnahme
Iglesia Eben-Ezer	Apostel Sergio Enríquez 17. Februar 2002, Guatemala-Stadt, Zone 5, Aufnahme

Mayazeremonien

3. Mai: Tag des Kreuzes (*Dia de la Cruz*), Laguna de Chicabal, Quetzaltenango

24. Mai: Letztes Bittgebet für den Regen (*Última rogativa por la Lluvia*),
Laguna de Chicabal, Quetzaltenango

24. Juli: Neujahrsfest nach dem Mayakalender, (*Año nuevo maya*)
San Rafael Carbén, San Marcos

Patronatsfeste

Patronatsfest im *Municipio* San Cristóbal Ixchiguán
28. Juli – 30. Juli 2001

Konferenzen, Kongresse und andere religiöse Veranstaltungen

4. Kongreß über Anthropologie und Linguistik der Mayas
3. August 2001, Guatemala-Stadt

23. Kongreß ALAS (*Asociación Latinoamericana de Sociología*)
29. bis 2. November 2001, Antigua

Vorstellung des Frauenforum (*Foro de la Mujer*)
3. September 2001, San Marcos

Vollversammlung Pueblo Partisans
5. September 2001, Comitancillo, San Marcos

Workshop Minugua (Vereinte Nationen) mit den Hilfbürgermeistern (*Alcaldes Auxiliares*) in Tajumulco, Thema: Linchamientos (Lynchjustiz)
22. November 2001, Tajumulco, San Marcos

Abschlussfeier (*Graduación*), Colegio Juan Diego
23. November 2001, Comitancillo, San Marcos

Prozession *Adoración del Cuerpo de Cristo*
Besuch der einzelnen Dorfaltäre in Comitancillo mit
anschliessender Messe
11. September 2001, Comitancillo, San Marcos

Katholische Bestattung
17. September 2001, Comitancillo, San Marcos

Katholische und protestantische Totenfeiern (*Velorios*)
24. September 2001, Comitancillo, San Marcos (Iglesia Católica)
9. Dezember 2001, Chuena, San Miguel Ixtahuacán, San Marcos (Iglesia del Príncipe de Paz)

Katholische Messe auf dem Tui P´ox
28. Dezember 2001, San Miguel Ixtahuacán, San Marcos

Katholische Charismatische Erneuerung, Heilungskongress (*Congreso de Sanación*)
Colegio El Rosario, Auditorio P. Juan Pedro Pini, 1a Av. 9-50, Z3 de Mixco

Korrespondenzen:

Korrespondenz Angel Román, 23. September 2002.

Korrespondenz Heinrich Schäfer, 31. Juli 2002.