



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„SOMOS DE LA ESPIRITUALIDAD MAYA“

Aktuelle Entwicklungen im Bereich der traditionellen
religiösen Praktiken der K'iche' Maya in Guatemala

Verfasserin

Mag.art. Johanna Glaser

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, Juli 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

Dr. Georg Grünberg

Para nosotros el futuro está en el pasado, ésa es la clave.

Daniel Matul

Ahora los vientos son favorables.

Ajq'ij (K'iche')

El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos.

Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas (AIDPI) I.1.

DANKSAGUNG

Ganz besonders möchte ich mich bei meinen Eltern Hermine und Franz Glaser bedanken, die immer für mich da sind, mich in allen Lebenslagen unterstützen und mir, nicht zuletzt, das Studium und den Forschungsaufenthalt ermöglicht haben. Danke für eure Geduld. Meiner Mama danke ich auch für das Korrekturlesen dieser Arbeit.

Bei meinem Betreuer Dr. Georg Grünberg bedanke ich mich für die hilfreichen Anregungen und Kommentare und die zur Verfügung gestellten Bücher. Peter Karall hat mir im Vorfeld mit seinen Fragen sehr geholfen, das Thema zu strukturieren und mir über Zusammenhänge klar zu werden.

Für das Korrekturlesen der deutschen bzw. spanischen Teile danke ich Gisela Eichinger und Carlos Pardo Cáceres.

Bedanken möchte ich mir vor allem auch bei meinen GesprächspartnerInnen in Guatemala, die sich die Zeit genommen haben, meine Fragen zu beantworten und mich an ihrem religiösen Leben teilnehmen ließen. Mein Dank gilt insbesondere denjenigen Personen, die mich über eine längere Zeit hinweg begleitet haben: Thomas Hart, Carlos Morán und Ana. Bei Audelino Sac bedanke ich mich für die Kontakte, die er mir vermittelt hat. Viel Unterstützung habe ich auch von Seiten der Spanischsprachschule Celas Maya in Quetzaltenango und den dort arbeitenden SpanischlehrerInnen erfahren. Nicht zuletzt möchte ich mich bei meinen Gastfamilien bedanken, die mich herzlich aufgenommen haben: Bei Walli Rupflin Alvarado und dem leider viel zu früh verstorbenen Miguel Alvarado in Guatemala Stadt bzw. Cantel und der Familie Oroxom in Quetzaltenango.

Ich bedanke mich auch beim Mayapriester Norbert Muigg, der mit seiner Begeisterung für die Mayaspiritualität mein Interesse geweckt hat.

Allen anderen, die mich auf die eine oder andere Weise unterstützt haben und die hier nicht erwähnt wurden, danke ich ebenfalls herzlich.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.....	1
FRAGESTELLUNG.....	4
AUFBAU DER ARBEIT.....	5
FORSCHUNGSSTAND.....	6
1 METHODE.....	8
1.1 WAHL DES THEMAS UND DER FORSCHUNGSREGION.....	8
1.2 DIE STADT QUETZALTENANGO.....	11
1.3 DIE FELDFORSCHUNG.....	14
1.4 BEGRENZUNGEN.....	19
1.5 NEUE RELIGIONSETHNOLOGIE.....	21
2 THEORETISCHE ANNÄHERUNG.....	22
2.1 ETHNIZITÄT.....	23
2.2 IDENTITÄT.....	29
2.2.1 Ethnische Identität.....	30
2.3 NATION UND NATIONALISMUS.....	31
2.3.1 Interethnische Beziehungen in den ehemaligen Kolonialgebieten.....	32
2.4 ETHNISCHE MINDERHEITEN UND INDIGENE VÖLKER.....	33
2.5 KONSTRUKTIVISTISCHES VS. ESSENTIALISTISCHES KULTURVERSTÄNDNIS.....	35
2.6 KULTUR ALS POLITIKUM.....	37
2.6.1 Vom biologischen zum kulturellen Rassismus.....	38
2.7 REVITALISIERUNG TRADITIONELLER KULTUREN.....	39
2.8 RELIGION UND SPIRITUALITÄT.....	40
3 EINE GESCHICHTE MIT BRÜCHEN.....	44
3.1 VORKOLONIALE VERGANGENHEIT.....	45
3.2 EROBERUNG UND CHRISTIANISIERUNG.....	45
3.3 UNABHÄNGIGKEIT UND LIBERALE REFORMEN.....	48
3.4 BEGINN DER POLITISCHEN MOBILISIERUNG DER INDIGENEN BEVÖLKERUNG.....	50
3.4.1 Demokratische Revolution und Konterrevolution.....	50
3.4.2 Die Katholische Aktion (Acción Católica).....	52
3.4.3 Politisches Erwachen.....	53

3.4.4	Kulturelle Organisationen.....	54
3.5	EINE DUNKLE ZEIT BEGINNT.....	54
3.5.1	Spaltung der indigenen Bewegung.....	56
3.5.2	Bilanz des Krieges.....	57
3.5.3	Auswirkungen auf das religiöse Feld.....	58
3.6	FRIEDENSPROZESS UND DIE MAYABEWEGUNG ALS NEUER POLITISCHER AKTEUR.....	60
3.7	INDIGENE VÖLKER IM LICHT DER ÖFFENTLICHKEIT.....	62
3.7.1	Die Kampagne „500 Jahre Widerstand der Indígenas und des Volkes“.....	62
3.7.2	Friedensnobelpreis für Rigoberta Menchú.....	64
3.7.3	Friedensverhandlungen.....	64
3.8	ENTWICKLUNGEN NACH 1996.....	67
3.8.1	Die Folgen des Krieges.....	67
3.8.2	Die Mayabewegung und die Umsetzung des Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas (AIDPI).....	68
4	STATUS QUO.....	70
4.1	BEVÖLKERUNG.....	70
4.2	DISKRIMINIERUNG DER INDIGENEN BEVÖLKERUNG.....	72
4.3	INTERETHNISCHE BEZIEHUNGEN – INDÍGENAS UND LADINOS.....	74
4.3.1	Begriffe im Wandel.....	76
4.4	RELIGION IM WANDEL: DAS RELIGIÖSE FELD.....	79
4.4.1	Katholizismus.....	81
4.4.2	Protestantismus.....	82
4.4.3	Diskriminierung der Mayaspiritualität.....	85
4.4.4	Wechselwirkungen zwischen der New Age-Bewegung und der Mayaspiritualität.....	87
4.4.5	Zur Bedeutung von Religion.....	88
5	DIE MAYABEWEGUNG.....	91
5.1	BESTIMMUNGSVERSUCH.....	92
5.2	AKTEURINNEN UND REPRÄSENTATION.....	100
5.2.1	Probleme mit der Repräsentation.....	101
5.3	DISKURS UND IDEOLOGIE: MULTIKULTURALISMUS.....	102
5.3.1	Mayanisierung der guatemaltekenischen Gesellschaft.....	103
5.3.2	Kritik am Multikulturalismus.....	104
5.4	(PAN)-MAYA-IDENTITÄT.....	105
5.5	AKTUELLE SITUATION.....	106

6 VOM MAYAKATHOLIZISMUS ZUR MAYASPIRITUALITÄT – REVITALISIERUNG DER MAYASPIRITUALITÄT DURCH DIE MAYABEWEGUNG.....	109
6.1 EIN NEUES ERWACHEN.....	109
6.2 MAYAKATHOLIZISMUS (COSTUMBRE).....	110
6.2.1 Gründe für das Fortbestehen der traditionellen religiösen Praktiken.....	113
6.2.2 Cofradía.....	114
6.3 ÖFFNUNG UND ZUNEHMENDES INTERESSE.....	119
6.4 VERÄNDERUNGEN DER TRADITIONELLEN RELIGIÖSEN PRAKTIKEN DER MAYA.....	120
6.4.1 Individualisierung und Spiritualisierung von Religion.....	121
6.4.2 Aufleben der traditionellen religiösen Praktiken auf lokaler Ebene.....	122
6.4.3 Revitalisierung der Mayareligion durch die Mayabewegung.....	123
6.5 EINE NEUE FORM DER MAYASPIRITUALITÄT.....	125
6.5.1 Bedeutung der Mayaspiritualität für die Mayabewegung.....	126
6.5.2 Traditionelle Religion oder neue religiöse Bewegung?.....	128
6.5.3 Inwieweit ist es legitim, Traditionen neu zu erfinden?.....	129
6.5.4 Vom Mayakatholizismus zur Mayaspiritualität: Beispiele.....	130
6.6 DIE RELIGIÖSEN PRAKTIKEN IM MOVIMIENTO MAYA.....	132
6.6.1 Revitalisierung – Erfindung von Tradition.....	132
<i>Um- und Neudeutung.....</i>	132
<i>Selektion.....</i>	133
<i>Reinigung von christlichen Elementen.....</i>	135
<i>Rückgriff auf vorkoloniale religiöse Elemente.....</i>	135
<i>Erfindung von Tradition.....</i>	136
6.6.2 Institutionalisierung, Standardisierung und Verschriftlichung.....	138
<i>Institutionalisierung.....</i>	138
<i>Homogenisierung und Standardisierung.....</i>	141
<i>Verschriftlichung.....</i>	141
<i>Wissenschaftliche Untermuerung.....</i>	142
6.6.3 Politisierung der Religion und Sakralisierung der Politik.....	143
6.7 ERFOLGE.....	145
6.8 KRITIK.....	146
6.8.1 Konflikte mit der Volksreligiosität.....	146
6.8.2 Zwischen kulturellem Merkmal und Religion.....	148
6.8.3 Zwischen Politik und Religion.....	149
6.9 FAZIT.....	151
6.9.1 Hybride Realität: “espiritualidad a la carta“.....	151
6.9.2 Empowerment oder politische Instrumentalisierung?.....	152

7 DIE SPIRITUALITÄT DER K'ICHE' MAYA ZU BEGINN DES NEUEN MILLENIUMS.....154

7.1 COSMOVISIÓN MAYA.....	155
7.1.1 Kab'awil – Komplementarität.....	159
7.1.2 Alles ist belebt.....	160
7.1.3 Respekt.....	160
7.1.4 Gott hat viele Gesichter.....	161
7.1.5 Zugehörigkeit zum Kosmos und Harmonie.....	163
7.1.6 Besondere Beziehung zur Mutter Erde.....	164
7.1.7 Der heilige Kalender Cholq'ij.....	164
7.1.8 Reziprozität.....	165
7.1.9 Bedeutung der Ahnen.....	166
7.1.10 Die tägliche Praxis.....	166
7.2 MAYAPRIESTERINNEN (AJQ'IJAB').....	169
7.2.1 Bezeichnungen.....	169
7.2.2 Berufung.....	172
7.2.3 Ausbildung.....	178
<i>Initiation</i>	180
<i>Schwierigkeiten und Zweifel</i>	181
<i>Transformation und lebenslanges Lernen</i>	182
7.2.4 Aufgabe und Funktion.....	185
<i>Lebenslange Verpflichtung und Verantwortung</i>	188
7.2.5 Nicht-Maya als MayapriesterInnen.....	189
7.2.6 Frauen in der Mayaspiritualität.....	193
7.2.7 Interesse der Jugend.....	194
7.2.8 KlientInnen.....	196
7.2.9 Die neuen MayapriesterInnen.....	198
7.3 DIE RELIGIÖSEN PRAKTIKEN IN DER MAYASPIRITUALITÄT.....	201
7.3.1 Mayazeremonie.....	202
<i>Definition</i>	203
<i>Ein heiliger Zeit-Raum</i>	204
<i>Materialien</i>	205
<i>Das richtige Verhalten</i>	207
<i>Ablauf einer Mayazeremonie</i>	209
<i>Das Feuer spricht</i>	212
<i>Kategorien von Zeremonien</i>	215
7.3.2 Divination.....	218
7.3.3 Träume, Körpersignale und Zeichen in der Natur.....	219

7.3.4	Hexerei und Zauberei.....	221
	<i>Unterschiede zwischen der Mayaspiritualität und brujería/hechicería.....</i>	<i>224</i>
7.4	CHARAKTERISTIKEN QUETZALTENANGOS.....	226
7.4.1	Organisationen von MayapriesterInnen.....	226
7.4.2	Versteckte, aber intensive Tätigkeit.....	228
7.4.3	Unterschiede zwischen Quetzaltenango und den Dörfern.....	230
7.5	ALTÄRE.....	232
7.5.1	Naturaltäre.....	232
7.5.2	Anrufung der Altäre in den Zeremonien.....	235
7.5.3	Anzahl.....	236
7.5.4	Hausaltäre.....	236
7.5.5	Rezente Veränderungen.....	237
7.6	DIE MAYAKALENDER.....	241
7.6.1	Die Mayakalender heute.....	242
7.6.2	Der heilige Kalender Cholq'ij.....	243
	<i>Zur Bedeutung dieses Kalenders.....</i>	<i>245</i>
	<i>Tageszeichen (nawales) und Zahlen.....</i>	<i>246</i>
	<i>Geburtshoroskop.....</i>	<i>249</i>
	<i>Beziehungen und Partnerwahl.....</i>	<i>253</i>
	<i>Cargador del año.....</i>	<i>254</i>
	<i>Um bestimmte Qualitäten bitten.....</i>	<i>255</i>
	<i>Revitalisierung.....</i>	<i>255</i>
7.6.3	Die Prophezeiungen zum Jahr 2012.....	256
	<i>Mayanismus.....</i>	<i>257</i>
	<i>Grundlagen der Prophezeiungen.....</i>	<i>258</i>
	<i>2012 und die Maya.....</i>	<i>262</i>
8	SCHLUSSFOLGERUNGEN UND BLICK IN DIE ZUKUNFT.....	265
	BIBLIOGRAFIE.....	270
	INTERVIEWLISTE.....	280
	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	282
	ABBILDUNGSVERZEICHNIS.....	283
	LANDKARTE.....	285
	ABSTRACT.....	286
	LEBENS LAUF.....	287

Einleitung

In den letzten Jahren lässt sich ein Aufblühen und ein steigendes Interesse an den traditionellen religiösen Praktiken der Maya in Guatemala feststellen: Zunehmend mehr Maya aber auch *Ladinos*¹ und AusländerInnen lassen sich zu *ajq'ijab'* (MayapriesterInnen) ausbilden, immer häufiger sind Mayazeremonien Teil von Geschäftseröffnungen oder diversen Veranstaltungen, es erscheinen Bücher zum Thema und es gibt die Möglichkeit, sich in Vorträgen und Seminaren zu informieren. Prominentestes Beispiel ist sicher der aktuelle Präsident Guatemalas und *ajq'ij* Álvaro Colom. Das war nicht immer so. Bis vor wenigen Jahren übte die indigene Bevölkerung diese spirituellen Praktiken weitgehend im Verborgenen aus und die Öffentlichkeit wusste kaum etwas darüber. Ab Mitte der 1980er Jahre war erstmals seit der Kolonialisierung Raum für eine Öffnung und Wiederbelebung der heute sogenannten „Mayaspiritualität“ gegeben; damit einher gingen auch Veränderungen. Bezeichnend für diesen Wandel ist die Einführung des Begriffs „Mayaspiritualität“.

„Die“ Mayaspiritualität gibt es nicht, denn es handelt sich dabei um ein sehr heterogenes religiöses Phänomen. Es existieren mehr oder weniger große Unterschiede zwischen den Maya-Gruppen, den Dörfern und sogar zwischen den *ajq'ijab'*. Diese Vielfalt wird durch einen Blick in die Geschichte verständlich: Als Folge von Kolonialisierung und Missionierung konnte der Mayaglaube über Jahrhunderte vielfach nur im Verborgenen praktiziert und innerhalb der Familien bzw. vom/von LehrerIn zum/zur SchülerIn weitergegeben werden, sodass sich viele lokale Varianten gebildet und erhalten haben. Eine weitere Folge der Missionierung stellte die Vermischung mit dem Christentum dar: Die daraus entstandene synkretistische Religion wird meist als Volkskatholizismus, Mayakatholizismus oder *costumbre* bezeichnet und bis heute von der Mehrheit der indigenen Bevölkerung praktiziert. Die Gläubigen sehen sich als KatholikInnen, obwohl sie zugleich viele traditionelle religiöse Praktiken beibehalten haben.

Dass heute zunehmend von einer eigenständigen „Mayaspiritualität“ oder „Mayareligion“ gesprochen wird, ist deutliches Zeichen eines Wandels. Vor allem seit den 1990er Jahren durchläuft der Mayaglaube einen starken Veränderungsprozess;

¹ In Guatemala übliche Bezeichnung für die spanischsprachigen Mestizen (siehe auch Kapitel 4.3).

begonnen hat dieser aber schon vorher: Ab Mitte des 20. Jahrhunderts verloren die traditionellen religiösen Praktiken und Autoritäten im Zusammenhang mit der Modernisierung und der intensiven Missionierungsaktivität der Katholischen Aktion und evangelikaler Gruppen zunehmend an Bedeutung. Auch der Bürgerkrieg, der seinen grausamen Höhepunkt Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre unter den Generälen Ríos Montt und Romeo Lucas García erreichte, veränderte das religiöse Feld weiter und hinterließ tiefe Spuren in der guatemaltekischen Gesellschaft. Mit der Demokratisierung des Landes und dem Friedensprozess, der 1996 mit der Unterzeichnung der Friedensverträge den 36-jährigen Bürgerkrieg offiziell beendete, ging die zunehmende Anerkennung und ein steigendes Interesse an der Kultur und Religion der Maya einher. Förderlich wirkte sich auch die internationale Aufmerksamkeit gegenüber den indigenen Völkern und ihrer Kultur im Zusammenhang mit dem „Kolumbusjahr“ 1992, dem Friedensnobelpreis für Rigoberta Menchú und den beiden internationalen UN-Dekaden der indigenen Völker (1994-2014) aus.

Eine zentrale Rolle bei der Aufwertung und Revitalisierung der Mayareligion kommt der Mayabewegung zu. Das sogenannte *Movimiento Maya* gewinnt im Rahmen des Friedensprozesses an Bedeutung. Es handelt sich dabei um ein sich ständig veränderndes Konglomerat von Personen, Institutionen und Organisationen, das die gesellschaftliche und politische Partizipation der indigenen Bevölkerung und die Anerkennung aller Kulturen im Rahmen eines multikulturalistischen Staates fordert.

In diesem Kontext wird die Propagierung einer gemeinsamen Maya-Identität und Kultur wichtig, denn bis dahin hat sich die indigene Bevölkerung in erster Linie mit der jeweiligen ethnischen Gruppe (z. B. K'iche', Mam, Kaqchikel etc.) und dem Dorf identifiziert. Mit dem Begriff „Maya“ gelingt eine gewisse Bündelung dieser Gruppen. Die Verwendung der Bezeichnung „Maya“ für die autochthone Bevölkerung Guatemalas ist neu und löst ältere Begriffe wie *Indígena* teilweise ab.

Der Religion kommt im Zusammenhang mit der Mayabewegung eine neue Rolle und Bedeutung zu: Sie wird zum zentralen kulturellen Merkmal der „Maya“, dient als Beispiel für die Kontinuität und Authentizität einer tausendjährigen Kultur und zur Veranschaulichung ethnischer Differenz. Damit gehen auch Veränderungen einher: Die zentrale Neuinterpretation ist, die Mayaspiritualität als eigenständige Religion zu sehen. Es wird ein einheitliches und „authentisches“ Bild der Mayaspiritualität propagiert, im

Zuge dessen die religiösen Praktiken zunehmend standardisiert, von katholischen Elementen „gereinigt“ und durch (vermeintlich) vorkoloniale ersetzt werden.

Zusätzliche Veränderungen der Mayaspiritualität ergeben sich aus Wechselwirkungen mit dem esoterischen Bereich, vor allem mit der globalen *New Age*-Bewegung. Diese Entwicklung ist im Kontext der Globalisierung und der Neuen Medien zu sehen. Der Einfluss der Esoterikszene ist in erster Linie auf individueller Ebene relevant, d. h., meist jüngere MayapriesterInnen fügen in ihre Glaubensvorstellungen und –praktiken auch esoterische Elemente ein; aber es lassen sich auch Wechselwirkungen mit der von der Mayabewegung propagierten Mayaspiritualität feststellen (vgl. Althoff 2005: 227ff). Diese nicht nur in Guatemala populäre esoterische Form der Mayaspiritualität ist nicht Thema dieser Arbeit.

Der neue Begriff „Mayaspiritualität“ ist nicht klar definiert und wird ohne Unterschied für alle religiösen Praktiken der Maya (d. h. sowohl für die von der Mayabewegung propagierten Form, für die esoterische Variante etc.) verwendet.

Die zunehmende Anerkennung und Aufwertung kann aber nicht über die weiter andauernde Diskriminierung der Mayaspiritualität hinwegtäuschen, die nach wie vor vielfach als Hexerei verunglimpft und sogar für die Probleme des Landes verantwortlich gemacht wird. Als Folge der Diskriminierung wurden die traditionellen religiösen Praktiken in der Vergangenheit weitgehend im Verborgenen ausgeübt, und sie sind bis heute relativ unsichtbar: Jeder, der schon einmal in Guatemala war, erinnert sich wohl an die vielen katholischen und protestantischen Kirchen, aber von der Mayaspiritualität ist kaum etwas zu sehen.² Auch bleibt die Mayaspiritualität ein heikles Thema und es wird wenig darüber gesprochen; weder im Familien- und Freundeskreis noch in den Medien. Dass es sich dabei aber um kein kleines Phänomen handelt, lässt sich an der Vielzahl von Marktständen erahnen, an denen Material für Mayazeremonien verkauft wird.

In dieser Arbeit geht es darum, die aktuellen Veränderungen der indigenen religiösen Praktiken darzustellen und nachvollziehbar zu machen. Vor allem interessiert mich, wie sich die neue Rolle im Identitätsdiskurs der Mayabewegung auf die Mayaspiritualität auswirkt und inwieweit diese neue religiöse Form von den MayapriesterInnen

² In einigen Dörfern gibt es Altäre im Dorfzentrum, sie stellen aber eher die Ausnahme dar. Am bekanntesten ist Chichicastenango, wo Mayazeremonien direkt vor der Kirche stattfinden.

übernommen wird. Das ist zugleich das Neue an dieser Arbeit, denn zumeist wird entweder die Entwicklung der Mayabewegung dargestellt, ohne die Rolle der Mayaspiritualität dabei genauer zu beleuchten, oder die Mayaspiritualität wird beschrieben, aber ohne die Veränderungen zu thematisieren und die Kontexte zu berücksichtigen. Auch die Vielfalt der religiösen Maya-Praktiken wird selten thematisiert.

Fragestellung

Die forschungsleitende Frage dieser Diplomarbeit lautet: Wie sehen die religiösen Praktiken der K'iche' Maya in der Stadt Quetzaltenango zu Beginn des neuen Millenniums aus?

Daraus ergibt sich eine Reihe weiterer Fragen: Wie wirkt sich die zentrale Rolle der Mayaspiritualität im Identitätsdiskurs der Mayabewegung auf die religiösen Praktiken aus? Welche Bedeutung hat die Mayaspiritualität für das *Movimiento Maya*? Kann man bei der von der Mayabewegung propagierten religiösen Form von einer neuen religiösen Bewegung sprechen? Welche anderen Faktoren spielen in diesem Veränderungsprozess eine Rolle?

Folgende Annahmen sollen in dieser Studie überprüft werden:

1. Die aktuellen Veränderungen im Bereich der traditionellen religiösen Praktiken der Maya sind vor allem im Zusammenhang mit der Mayabewegung und ihren Bemühungen um kulturelle Aufwertung und Schaffung einer gemeinsamen Maya-Identität zu sehen.
2. Diese Revitalisierung der Mayaspiritualität durch die Mayabewegung ist im Kontext des Erstarkens indigener Bewegungen weltweit zu sehen, in denen kulturelle Werte und Traditionen im Zuge von Identitätskonstruktion, Selbstermächtigung und ethnischen Forderungen eine wichtige Rolle spielen.
3. Zugleich heben sich jedoch die religiösen Revitalisierungsbestrebungen der Mayabewegung in Guatemala von Vorgängen in anderen indigenen Bewegungen ab, vor allem durch die enge Verknüpfung von Religion und Politik, wie z. B. in der Person des/der *ajq'ij*, der/die zunehmend auch die Funktion einer politischen Führungspersönlichkeit übernimmt.

Mit dieser Arbeit möchte ich zum Verständnis der Mayaspiritualität beitragen und dem einerseits oft verklärten und andererseits auch verteufelten Bild der Mayaspiritualität in Guatemala und im Ausland durch eine differenzierte Darstellung eine fundiertere Basis verschaffen. Sie soll auch ermöglichen, die aktuellen Veränderungsprozesse besser einschätzen zu können; dafür ist vor allem der Blick in die Geschichte hilfreich. Ziel dieser Arbeit ist weiters, einen Beitrag zur anthropologischen Erforschung von religiösen Revitalisierungsbestrebungen indigener Bewegungen zu leisten.

Aufbau der Arbeit

Die Arbeit beginnt mit einer kurzen Darstellung des Forschungsgebietes, des Ablaufs der Feldforschung und der verwendeten Methoden. Im 2. Kapitel werden die relevanten theoretischen Begriffe und Konzepte genauer erklärt. Sie sind die Analysewerkzeuge, die es ermöglichen, die Ereignisse einzuordnen und besser zu verstehen. Das 3. Kapitel verortet die aktuellen Vorgänge im geschichtlichen Kontext. Der Blick in die Vergangenheit ist für das Verständnis der Veränderungen von zentraler Bedeutung. Nach der theoretischen und historischen Kontextualisierung wenden wir uns im 4. Kapitel mit einem Überblick über die Bevölkerung Guatemalas und das religiöse Feld der Gegenwart zu. Im 5. Kapitel geht es um die Mayabewegung und warum die Mayaspiritualität für sie wichtig ist. Im Anschluss daran handelt das 6. Kapitel davon, wie sich die Mayaspiritualität durch diese neue Rolle im Identitätsdiskurs der Mayabewegung verändert. Das 7. Kapitel schließlich ist der Darstellung der religiösen Praktiken der K'iche' Maya am Beginn des neuen Millenniums gewidmet. Hier berichte ich über meine Forschungsergebnisse, wobei auch überprüft wird, inwieweit die Veränderungen im Rahmen der Mayabewegung Auswirkungen auf die alltägliche religiöse Praxis haben. Die Forschungsergebnisse fließen jedoch auch schon in die Kapiteln davor mit ein.

Ich habe mich dafür entschieden, viele Zitate zu integrieren, um der Komplexität und Vielschichtigkeit des Themas besser gerecht zu werden. Aus Authentizitätsgründen habe ich auf Übersetzungen der englischen und spanischen Zitate verzichtet. Anmerken möchte ich noch, dass sich Wiederholungen an manchen Stellen - zugunsten des besseren Verständnisses - nicht vermeiden ließen.

Forschungsstand

Sowohl zu den religiösen Praktiken der Maya als auch zur Mayabewegung existieren zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten. Zum Thema dieser Diplomarbeit, also zu den Veränderungen der Mayaspiritualität seit den 1990er Jahren und der Rolle der Mayabewegung dabei, gibt es jedoch kaum Literatur. Ausnahmen stellen die Dissertation von Andrea Althoff und die Masterarbeit von José Roberto Morales Sic dar:

Andrea Althoff untersucht in ihrer Arbeit aus dem Jahr 2005 mit dem Titel „*Religion im Wandel: Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas*“ den Wandel des religiösen Feldes in Guatemala seit den Friedensverhandlungen und die Rolle von Ethnizität dabei. Sie geht auch auf die Veränderungen der indigenen Glaubenspraktiken durch die Mayabewegung ein und kommt zum Schluss, dass die Mayabewegung die indigenen Glaubensformen und -praktiken ethnisiert und politisiert hat (vgl. ebd.: 323). Die besondere Bedeutung der Mayaspiritualität für das *Movimiento Maya* sieht sie in der Veranschaulichung der Andersartigkeit der Mayakultur (vgl. ebd.: 194). Die Demonstration von Religiosität in der Mayabewegung bezeichnet sie als politisches und nicht nur als religiöses Phänomen (vgl. ebd.: 72). Sie unterscheidet zwischen traditionellen und neuen Formen von Mayaspiritualität (vgl. ebd.: 71f).

Die andere Arbeit stammt von José Roberto Morales Sic. Der Titel seiner Arbeit aus dem Jahr 2007 lautet „*Religión y política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*“. Morales Sic betont die zentrale Rolle der Mayaspiritualität in der Mayabewegung, beschreibt die religiösen Praktiken im *Movimiento Maya* und thematisiert die damit einhergehenden Veränderungen: Er konstatiert eine Erfindung von Religion, einen Institutionalisierungsprozess, sowie die Sakralisierung der Politik und die Politisierung der Religion (vgl. ebd.: 109ff).

Zu den gegenwärtigen religiösen Maya-Praktiken in der Region Quetzaltenango gibt es zwei bedeutende Arbeiten von Personen, die über sehr viel Wissen und Erfahrung bezüglich Mayaspiritualität verfügen: Thomas Hart und Jean Molesky-Poz. Thomas Hart ist Ire, selbst *ajq'ij* und arbeitet seit Jahren in der Region; Jean Molesky-Poz ist US-Amerikanerin, mit einem Maya-K'iche' verheiratet und Teil der Familie Poz aus Zunil, die eine wesentliche Rolle bei der Revitalisierung der Mayaspiritualität in der Region spielt. In beiden Publikationen geht es in erster Linie um die Beschreibung der

religiösen Glaubensvorstellungen und Praktiken und weniger um die Veränderungen und die Verortung in den historischen und aktuellen politischen Kontexten.

Die Publikation von Thomas Hart „*The ancient spirituality of the modern Maya*“ aus dem Jahr 2008 enthält eine umfassende Darstellung der Mayaspiritualität. Interessant ist, dass er die Maya in Form von Zitaten weitgehend selbst über ihre religiösen Praktiken sprechen lässt, wobei die vielen Stimmen ein sehr lebendiges, eindrucksvolles und heterogenes Bild erzeugen.

Die Arbeit von Jean Molesky-Poz „*Contemporary Maya spirituality. The ancient ways are not lost*“ (2006) gibt im Gegensatz dazu weitgehend den Diskurs der Mayabewegung wieder und präsentiert die revitalisierte Form der Mayaspiritualität.

Beiden Arbeiten kommt auch deshalb Bedeutung zu, weil sie aus derselben Region und demselben Zeitraum stammen, aber aus unterschiedlichen Perspektiven geschrieben sind. Gemeinsam stellen sie die aktuellen Entwicklungen und die Heterogenität der Mayaspiritualität sehr anschaulich dar.

Erwähnenswert ist auch das Buch von Walburga Rupflin Alvarado aus dem Jahr 1995 mit dem Titel „*El tzolkin es más que un calendario*“. Hier zeigt sich deutlich der Wandel im Zusammenhang mit den religiösen Praktiken der Maya: Es ist noch kaum von Mayareligion und Mayaspiritualität die Rede, sondern der Mayakalender steht im Vordergrund. Die Autorin geht jedoch bereits auf die Rolle der Mayareligion für die Bildung der „Maya-Identität“ und auf die stattfindenden Veränderungen ein.

Ein weiteres Standardwerk zu den religiösen Praktiken der K'iche'-Maya ist „*Time and the Highland Maya*“ von Barbara Tedlock (1982). Es ist noch vor der Revitalisierung der Mayaspiritualität entstanden, daher kommen Begriffe „Mayaspiritualität“ und „Mayareligion“ nicht vor (siehe Kapitel 6.6).

Verweisen möchte ich auch auf die Diplomarbeit von Brigitte Reinberger „*Maya Spiritualität und Globalisierung*“ (2002), die den Einfluss der Globalisierung auf die Mayaspiritualität thematisiert. Das ist ein weiterer wichtiger Aspekt, den ich in meiner Arbeit aus Platzgründen nur am Rande berühren kann.

Daneben ist in jüngerer Zeit eine Reihe von Diplomarbeiten über die Mayaspiritualität in Guatemala entstanden, vor allem an der Universidad Rafael Landívar (URL) in Quetzaltenango. Wer sich dafür interessiert, der wird über die Suchmaschine der Bibliothek

<http://biblio2.url.edu.gt:8991/F/-/?func=find-d->

[0&local_base=CATALOGO_URL](#)) fündig, z. B. unter dem Begriff „*religión maya*“. Viele dieser Arbeiten sind downloadbar.

Über die traditionellen Praktiken der verschiedenen Maya-Gruppen entstanden im Laufe des 20. Jahrhunderts viele relevante wissenschaftliche Arbeiten; relevant sowohl für WissenschaftlerInnen, weil damit die Möglichkeit gegeben ist, Veränderungen zu beobachten, als auch für die Maya, um eventuell verloren gegangene Traditionen wiederzubeleben. Bei dieser Diplomarbeit handelt es sich jedoch nicht um eine vergleichende Studie. Das ist auch nicht möglich, da ich keine Arbeit gefunden habe, die sich direkt auf traditionellen religiösen Praktiken in Quetzaltenango, dem Ort meiner Feldforschung, bezieht. Jedoch existieren einige Arbeiten zu den religiösen Praktiken der K'iche's in anderen Dörfern, wie z. B. von Leonhard Schultze Jena (1933) und Ruth Bunzel (1951) über Chichicastenango.

Zur Mayabewegung existieren, obwohl es sich um ein noch junges Phänomen handelt, bereits sehr gute Darstellungen. Santiago Bastos und Manuela Camus, die in Guatemala leben und viel zum Thema geschrieben haben, liefern mit „*Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*“ die umfassendste Analyse der Bewegung und eine der aktuellsten Darstellungen (2003).

Auch die nordamerikanische Anthropologie hat sich mit dem Thema befasst: Erwähnt seien an dieser Stelle die Publikationen von Edward F. Fischer und R. McKenna Brown (Hg.) „*Maya cultural activism in Guatemala*“ (1996) und von Kay B. Warren „*Indigenous movements and their crisis. Pan-Maya activism in Guatemala*“ (1998).

Auf Deutsch sind ebenfalls wichtige Bücher zum Thema erschienen: Empfehlenswert sind unter anderem „*Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*“ (1997) von Raimund Allebrand (Hg.), mit einer Übersetzung des für die Mayabewegung zentralen Textes von Demetrio Cojtí Cuxil „Spezifische Menschenrechte des Maya-Volkes“, und die Diplomarbeit von Barbara Hirschmann „*Vom Indio zum Maya. Identitätspolitik der Mayabewegung in Guatemala*“ (2007).

1 Methode

1.1 Wahl des Themas und der Forschungsregion

Während des Studiums hat sich für mich immer klarer herauskristallisiert, dass ich meine Diplomarbeit gerne über Guatemala schreiben möchte, weil mich insbesondere die Kultur der Maya sehr fasziniert. Um meine Spanischkenntnisse zu verbessern, entschloss ich mich zu einem dreimonatigen Sprachaufenthalt in Guatemala und hoffte, in dieser Zeit auch ein geeignetes Diplomarbeitsthema zu finden. Aus diesen drei Monaten wurde ein Jahr (Sept. 2006 – Sept. 2007), das ich hauptsächlich in der Stadt Quetzaltenango verbrachte, dem Ort meiner Feldforschung. Ich entschied mich damals, die Feldforschung gleich anzuschließen, da ich mich nach diesen drei Monaten so richtig in Guatemala angekommen fühlte und eine Abreise mir als unnötige Unterbrechung erschienen wäre. Auch hatte ich durch die Gastfamilien, bei denen ich wohnen durfte, und durch die Sprachschule bereits zahlreiche Kontakte aufbauen können. Der größte Teil der Feldforschung fand in den Monaten Mai bis September 2007 statt.

Von Beginn an haben die ganz unterschiedlichen Meinungen zu den religiösen Praktiken der Maya mein Interesse geweckt. Was ich in Guatemala hörte und sah, entsprach ganz und gar nicht meinem Bild von der Mayaspiritualität, das überwiegend davon geprägt war, was man bei uns an Büchern und im Internet zum Thema Mayaspiritualität findet, also fast ausschließlich vom esoterischen Diskurs. Dieser hat, wie ich heute weiß, mit den religiösen Praktiken der Maya in Guatemala oft wenig gemeinsam. Auch die Diversität der traditionellen religiösen Praktiken der Maya und die massiven Veränderungen in diesem Bereich in den letzten Jahren wurden mir erst in Guatemala so richtig bewusst.

Meine Verwirrung, dass ich das alles nicht so recht einzuordnen wusste, stellte sicher eine große Motivation für diese Arbeit dar. Warum lehnen manche die Mayaspiritualität als Teufelswerk ab? Warum toleriert andererseits die katholische Kirche die indigenen religiösen Praktiken und warum gibt es Priester, die zugleich Mayapriester sind? Warum lassen sich zunehmend AusländerInnen als *ajq'ijab'* ausbilden? Ich wollte diese Vorgänge, unterschiedlichen Meinungen und Verhaltensweisen verstehen können.

Die konkrete Fragestellung und die Hypothesen haben sich im Laufe des Forschungs- und Schreibprozesses mehrmals verändert. Vor allem die Rolle der Mayaspiritualität in der Mayabewegung und die sich daraus ergebenden Veränderungen sind mir erst nach und nach klar geworden. Das entspricht dem für die qualitative Sozialforschung üblichen zirkulären Forschungsablauf. Dabei werden ständig Annahmen und Hypothesen aus dem empirischen Material generiert und im Zuge weiterer Forschung überprüft und weiterentwickelt. Auf die strikte Trennung von Datenerhebung und –analyse wird verzichtet (vgl. Halbmayer o.J.a: 43ff).

Quetzaltenango (auch Xela³ genannt) eignete sich aus mehreren Gründen wunderbar für mein Vorhaben: Xela ist die Stadt mit dem höchsten Anteil an indigener Bevölkerung in Mittelamerika. Sie hat eine große Bedeutung für die indigene Bevölkerung und wird manchmal als Hauptstadt der Maya bezeichnet:

Xela es para nosotros la capital mesoamericana de este momento. (...). ¿Por qué la capital de Mesoamérica? Xela es la ciudad en Mesoamérica en donde la población indígena es más numerosa. Puedes ver Chiapas, Yucatán y todo que es Mesoamérica, el corazón de Mesoamérica. Y claro que hay gente indígena pero una ciudad como Xela con la mitad de su población indígena no vas a encontrar. (...) La ciudad es una ciudad indígena. Una ciudad donde las dos culturas se reúnen, se rechazan (...), se discriminan, se odian y se aman, se encuentran. Pero de todas formas la sustancia de la ciudad es maya. Entonces por eso yo me atrevo decir que Xela es la capital del mundo moderno mesoamericano. Porque aquí la cultura está viva. (Roney Alvarado, Interview am 5.9.2007)

Zudem ist Quetzaltenango ein aktives Zentrum der Mayabewegung, viele entsprechende Veranstaltungen finden hier statt und wichtige Persönlichkeiten der Mayabewegung wie Daniel Matul, Rigoberto Quemé, Audelino Sac u.a. leben hier.

Nosotros sabemos que del occidente va a surgir la nueva nación para Guatemala, de aquí de Quetzaltenango, aquí hay mucha fuerza, los volcanes, hay energías que no nos damos cuenta. (...) Quetzaltenango es un centro energético. (...) Nosotros sabemos que de aquí vamos a surgir la nueva Guatemala y estamos trabajando en eso. Hoy está surgiendo, me imagino yo, ya está surgiendo, digo yo, ya está surgiendo Guatemala del siglo veintiuno, tiene que surgir en el corazón de los pueblos indígenas; de eso no queda duda, no queda duda, así es, así va. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

³ Xela ist Abkürzung von Xelajúj Noj, dem alten K'iche' Namen der Stadt (siehe Kapitel 1.2).

Auch ging ich von der Annahme aus, dass in einer Stadt die Veränderungen in der Mayaspiritualität wahrscheinlich deutlicher bemerkbar sind als am Land. Weiters ließ sich der öffentliche Diskurs rund um die Mayaspiritualität in den Medien in der Stadt besser mitverfolgen, und die Informationsbeschaffung gestaltete sich aufgrund der Bibliotheken, Universitäten, Vorträge und Seminare, Internetcafés etc. hier einfacher. Und nicht zuletzt hatte ich durch die Gastfamilien und die Sprachschule bereits einige Kontakte hier.

1.2 Die Stadt Quetzaltenango

Quetzaltenango, im alltäglichen Sprachgebrauch meist Xela genannt, ist mit ca. 130 000 Einwohnern (vgl. INE 2002) die zweitgrößte Stadt Guatemalas und die Hauptstadt der gleichnamigen Provinz. Die Stadt liegt 200 km von der Hauptstadt entfernt im Südwesten des Landes im Hochland auf ca. 2330 m Seehöhe, umgeben von einer Kette mehrerer Vulkane. Die ursprünglich hier lebenden Mam Maya wurden im 14. Jahrhundert von den aus dem Norden eingewanderten K'iche' Maya nach Westen verdrängt. Die K'iche's nannten die Stadt „Xelajúj Noj“ (vgl. Honner 2005: 291ff) zu Ehren des Vulkans „Lajúj Noj“, d.h. zehn Ideen, erklärt der Anthropologe und K'iche' Maya Roney Alvarado:

Es el corazón de Xela, el Cerro Quemado es el No'j. No'j es en k'iche' idea, talento. De allí el nombre de Xela, (...) Xelajúj No'j. Un descubrimiento, una propuesta de don Adrián Inés Chávez. (...) El Lajúj No'j del Xelajúj No'j no se refiere al Santa María. Se refiere al Cerro Quemado. Ese era el volcán Lajúj No'j, diez ideas, diez talentos, diez espíritus. (Interview am 5.9.2007)

Die Stadt galt – und gilt bis heute - als kulturelles und geistiges Zentrum der K'iche's:

Los españoles cuando vienen a Xela, a Guatemala ¿por qué entran a Xela y no a Q'umarkaj directamente, a la capital de los k'iche's? ¿Por qué Xela se llama hoy en Centroamérica 'la cuna de la cultura de Centroamérica' o 'la cuna de la cultura guatemalteca'? (...) Pero ellos aprendieron que antes de Q'umarkaj estaba la capital intelectual, científica y artística de esta región k'iche'. Entonces aquí se concentraba la construcción de la cultura k'iche'. Por eso ellos atacan Xela no Q'umarkaj. Q'umarkaj era la fuerza militar, económica y política. Aquí era academia, ciencia, arte, filosofía. Cuando lo

quitan este corazón humano y de creación al reino k'iche' entonces es un colapso ¿no? (Roney Alvarado, Interview am 5.9.2007)

Zur Zeit der Eroberung durch die Spanier war der K'iche' Staat zersplittert und 1524 gelang es den Konquistadoren unter Pedro Alvarado die K'iche's mit ihrem Anführer Tecún Umán entscheidend zu schlagen. Die Spanier gaben der Stadt den Nahuatl-Namen „Quetzaltenango“, was „in den Mauern des Quetzals“ bedeutet (vgl. Honner 2005: 294).

Eine Blütezeit erlebte Quetzaltenango zur Zeit des Kaffeehandels im späten 19. Jahrhundert; die Stadt wurde zu einer ernstzunehmenden Konkurrenz für die Hauptstadt. Vom Ausbruch des Vulkan Santa María 1902 erholte sich Xela nie mehr so richtig. Heute ist Quetzaltenango ein wichtiges Handels- und Industriezentrum mit mehreren Universitäten und auch der Tourismus, vor allem in Form der Spanisch-Sprachschulen, spielt eine zunehmend wichtige Rolle. Quetzaltenango war und ist bekannt für sein geistiges und kulturelles Ambiente und brachte viele bedeutende Künstler, Politiker und Wissenschaftler hervor (vgl. ebd.: 294f).

Es ist relativ schwierig, verlässliche Daten zur ethnischen Verteilung in Guatemala zu bekommen (siehe Kapitel 4.1). In der Stadt Quetzaltenango dürfte der Anteil der indigenen und nicht-indigenen Bevölkerung ziemlich ausgewogen sein; in der Provinz Quetzaltenango stellt die Maya-Bevölkerung wahrscheinlich mit ca. 60% die Mehrheit dar (vgl. Consejo Departamental de Desarrollo Quetzaltenango 2006: 9). Manche schätzen auch den Anteil der indigenen Bevölkerung in der Stadt höher ein:

Hay un líder aquí en Quetzaltenango que también ha sido candidato a la alcaldía por Xel-Jú y él dice: En Quetzaltenango tenemos un porcentaje de 50% de indígenas, un 30% de no-indígenas - es lo que él estima como discurso - y un 20% que no quieren ser indígenas, que es este mestizaje especial que está en la ciudad. (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007)

Die indigene Bevölkerung im *departamento* besteht vor allem aus K'iche' und Mam Maya, in der Stadt Quetzaltenango dominieren die K'iche's (siehe Landkarte im Anhang).

Ich verwende in dieser Arbeit die Orthografie der *Academia de Lenguas Mayas de Guatemala* (ALMG) für die Maya-Begriffe, also K'iche' statt wie früher Quiché. Nur für die Bezeichnung der Provinz behalte ich die in den Karten übliche Schreibweise Quiché bei. Die K'iche's sind eine von 22 ethno-linguistischen Gruppen der Maya⁴ und stellen mit ca. 1,9 Million Personen die größte Gruppe dar (vgl. Grünberg 2003: 147). Sie sind neben den Kaqchikeles die zentralen Akteure der Mayabewegung (vgl. Bastos/Camus 2003: 314) und dominieren auch die Revitalisierung der Mayaspiritualität. Ein historisch-mythisches Buch der K'iche's, das Popol Wuj, gilt heute als „heiliges Buch der Maya“ und ist ein zentraler Bezugspunkt für die neuen religiösen Praktiken (vgl. Althoff 2005: 222ff).



Abbildung 1: Der Hauptplatz (*Parque Central*) mit der Katedrale.

⁴ 1996 wurden 21 Mayasprachen staatlich anerkannt; 2003 kam Chalchiteko als 22. Sprache dazu (<http://www.alertanet.org/guate-idiomas.htm>, 14.7.2010).



Abbildung 2: Blick auf Quetzaltenango.

1.3 Die Feldforschung

Zur Beantwortung meiner Forschungsfrage habe ich die zentrale Methode der Ethnologie gewählt, die Feldforschung. Dabei werden die Daten mittels teilnehmender Beobachtung und Befragung in Interviews und Gesprächen erhoben. Diese Kombination aus unmittelbarer Erfahrung und Reflexion in Gesprächen hat sich für mein Thema als sehr vorteilhaft herausgestellt.

Als Interviewform dient das Leitfadeninterview, das sich besonders dann eignet, wenn Vergleichbarkeit eine Rolle spielt oder wenn man eine Person nur einmal befragen kann, was beides auf meine Arbeit zutrif (vgl. Schlehe 2008: 126). Jedoch habe ich die Fragen nur als Anhaltspunkt verwendet, denn jedes Interview entwickelte eine eigene Dynamik und einen eigenen Schwerpunkt. Nur durch diesen „flexiblen Umgang mit dem Leitfaden“ (ebd.: 127) konnte ein tiefergehendes Gespräch entstehen. Die Interviews wurden auf Tonband aufgezeichnet und überwiegend von mir sowie teilweise vom Spanischlehrer José Carlos de Leon transkribiert. Qualitative Interviews

sind nach verschiedensten Kriterien unterscheidbar; man könnte in diesem Fall auch von teilstrukturierten Interviews sprechen (vgl. Halbmayer o.J.b: 17).

Gespräche habe ich mit drei für meine Arbeit besonders relevanten Personengruppen geführt: Mit aktiven und sich in Ausbildung befindenden *ajq'ijab'*, mit Menschen aus der Bevölkerung und mit Akteuren der Mayabewegung. Für jede Gruppe wurde ein eigener Fragenkatalog ausgearbeitet. Dabei war es mir wichtig, Personen unterschiedlichen Alters, Geschlechts, ethnischer Zugehörigkeit und Religion zu befragen, um, wie es Judith Schlehe (2008: 131) formuliert, „die Heterogenität des Untersuchungsfeldes in den Blick zu bekommen“. Da in der qualitativen Forschung in der Regel keine repräsentativen Stichproben gezogen werden können, erfolgt die Auswahl nach theoretischen Überlegungen (vgl. Halbmayer o.J.b: 6). Kennengelernt habe ich meine Interviewpartner über die Gastfamilien, die Sprachschule und über FreundInnen.

Obwohl die Mehrzahl meiner InterviewpartnerInnen mit der Veröffentlichung ihres Namens einverstanden gewesen wäre, habe ich mich dafür entschieden, die Interviews zu anonymisieren, da die Mayaspiritualität nach wie vor ein heikles Thema in Guatemala darstellt. Eine Ausnahme mache ich bei Personen, die in der Öffentlichkeit stehen und/oder selbst publiziert haben. Eine Liste mit den geführten Interviews findet sich im Anhang.

Neben diesen Interviews habe ich noch eine Vielzahl informeller Gespräche mit FreundInnen, Bekannten, MayapriesterInnen etc. geführt und im Forschungstagebuch aufgezeichnet. Auch durch sie habe ich viele gute Anregungen und Hinweise erhalten.

Daneben hat sich die teilnehmende Beobachtung als zentral für diese Arbeit herausgestellt. Einerseits weil gerade im religiösen Zusammenhang die praktische Erfahrung im Zentrum steht und vieles nicht verbalisiert werden kann, wie z. B. das Erleben einer Zeremonie. Die Bedeutung der Erfahrung haben auch die *ajq'ijab'* immer wieder betont: “[L]a mejor forma para aprender uno era en el fuego, decir haciendo ceremonias. Podría leer unos de mis libros, pero no voy a aprender nada” (Antonio, Interview am 26.7.2007). Andererseits weil man so ganz anders mit den Menschen in Kontakt kommt, man lernt sich besser kennen und teilt Erfahrungen. Ein wichtiges Merkmal der teilnehmenden Beobachtung ist die Partizipation am Alltagsleben der

interessierenden Personen und Gruppen (vgl. Lamnek 2005: 548f). Wie der Begriff schon verdeutlicht, setzt sich der Vorgang aus widersprüchlichem Verhalten zusammen: Man nimmt zugleich eine Position als TeilnehmerIn (Nähe) und als BeobachterIn (Distanz) ein (vgl. Hauser-Schäublin 2008: 42), was nicht immer einfach zu vereinbaren ist.

Die teilnehmende Beobachtung betraf im Falle meiner Studie die religiösen Praktiken der Maya. Des Öfteren wurde ich von MayapriesterInnen zu Zeremonien eingeladen. Einige Male habe auch ich um eine Divination oder Zeremonie gebeten, wie z. B. zu Beginn und zum Abschluss meiner Forschung. Diese religiösen Handlungen wurden von mir gleich im Anschluss schriftlich protokolliert. Auf Tonbandaufnahmen, Fotografieren und Schreiben währenddessen wurde meinerseits bewusst verzichtet, um den Verlauf nicht zu stören.

Darüber hinaus habe ich an diversen Veranstaltungen zum Thema Mayaspiritualität teilgenommen, die zum Zeitpunkt meiner Forschung in Xela stattfanden und zu denen ich von meinen GesprächspartnerInnen eingeladen wurde. Schon allein die Tatsache, dass es diese gibt, ist Zeichen einer großen Veränderung und wäre vor einigen Jahren noch undenkbar gewesen. Durchgeführt werden diese Seminare, Workshops und Vorträge von Universitäten⁵, Organisationen der Mayabewegung wie z. B. der Liga Maya u.a. Daneben werden von Sprachschulen immer wieder Vorträge für TouristInnen und Lehrende veranstaltet.

Teilgenommen habe ich unter anderem an folgenden Veranstaltungen:

- Workshop „*Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad*“ vom 6.-10. August 2007 im Centro de Espiritualidad in Quetzaltenango. Geleitet wurde dieser Workshop von den *ajq'ijab'* Audelino Sac und José Luis Tigüilá. Die Veranstaltung war Teil des *III Festival Internacional De Educación para la Vida*.
- Seminar „*Lo ancestral y lo tecnológico. Su conjunción en la medicina del Siglo XXI. Un reto profesional*“ vom 10.-12. Juli 2007 in der San Carlos Universität in Quetzaltenango; mit Vorträgen von Daniel Matul, Audelino Sac, Roney Alvarado u.a.

⁵ Die private, katholische Universidad Rafael Landívar (URL) in Quetzaltenango übernimmt in dieser Hinsicht eine Vorreiterrolle, aber auch die staatliche Universität San Carlos zieht langsam nach.

- „Seminario Nacional para el Rescate y Valoración de la Medicina Ancestral dentro de la Política Pública de Salud” am 1. und 2. August im Park Hotel in Alta Verapaz, veranstaltet von ASINDI Rex We.



Abbildung 3: Der *ajq'ij* José Luis Tigüilá erklärt den grundlegenden Aufbau einer Mayazeremonie beim Workshop „*Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad*”.



Abbildung 4: Der *ajq'ij* Ajudelino Sac bei seinem Vortrag „*La Salud Maya y el Equilibrio Espiritual – Material*“ im Rahmen des Seminars „*Lo ancestral y lo tecnológico. Su conjunción en la medicina del Siglo XXI. Un reto profesional*“.

Sehr hilfreich und spannend war für mich auch die Zeit, die ich bei zwei Gastfamilien in der Hauptstadt und in Xela verbringen durfte. Ich hatte das Glück, dass es in beiden Familien MayapriesterInnen gibt, die mir einen ersten Zugang ermöglichten. Danach bin ich jedoch in eine Wohngemeinschaft gezogen, weil hier konzentrierteres Arbeiten möglich war.

Sobald es mir sprachlich möglich war, habe ich auch den Diskurs zu Mayaspiritualität in den Medien, vor allem in den großen Tageszeitungen *Prensa Libre* und *El Periodico*, verfolgt, wobei ich feststellen musste, dass die Mayaspiritualität in den Medien kaum präsent ist. Eine Ausnahme stellt die Beilagenserie zur *Prensa Libre* „*Ritos y Creencias de Guatemala*“ dar. Im Zeitraum von 14. April bis 28. Juli 2007 erschien wöchentlich eine Beilage mit vielen Fotos zur Religion und Kultur der Maya, aber auch der *Ladinos*, *Xinca* und *Garifuna*.

1.4 Begrenzungen

Ich bin allen Personen, die mir in dieser Studie auf die eine oder andere Weise behilflich waren, sehr dankbar für ihr Vertrauen, denn obwohl sich in den letzten Jahren eine zunehmende Akzeptanz verzeichnen lässt, bleibt die Mayaspiritualität ein heikles Thema in Guatemala und viele Menschen reagieren zuerst sehr vorsichtig auf Fragen dieser Art. Dafür gibt es verschiedene Ursachen:

Hauptgrund ist die nach wie vor starke Diskriminierung der Mayaspiritualität und ihrer PraktikantInnen, die dazu führt, dass sowohl in der Öffentlichkeit als auch im Alltag wenig darüber gesprochen wird. So berichtete die Mehrzahl meiner InterviewpartnerInnen, dass kaum jemand außerhalb des engsten Familien- und Freundeskreises über ihr MayapriesterInnen-Dasein Bescheid wüsste: „En mi vida es algo muy íntimo, muy privado, no se le cuenta a casi nadie. (...) Algunos miembros de mi familia saben que estoy en esto, saben que estoy activa, pero son muy pocos de mi propia familia” (Carmen, Interview am 4.7.2007). “Quiere mucha fuerza, quiere mucho conocimiento, para decir: ‘Yo soy este.’ Nadie quiere decir porque va a ser tildado por la discriminación” (María, Interview am 2.7.2007). Offen äußern sich vorwiegend nur in der Mayabewegung aktive *ajq'ijab'*.

Ein weiterer Grund für die Sensibilität des Themas ist folgender: Vieles wurde den Maya seit der Invasion der Spanier geraubt, anderes ging im Laufe der Zeit verloren. Ihre religiösen Praktiken haben die Maya durch Geheimhaltung vielfach erhalten können und mit diesem Wissen gehen sie sehr sorgsam um. Sie wollen nicht, dass es ihnen von EthnologInnen, KunstsammlerInnen oder AusländerInnen, die mit der Ausbildung zum/zur MayapriesterIn Geld verdienen, weggenommen und verkauft wird. Auch ist die Mayaspiritualität umgeben von religiösen und sozialen Tabus und das Wissen und die Lehren müssen verdient werden. Mit der zunehmenden Öffnung und Verbreitung der traditionellen religiösen Praktiken haben *ajq'ijab'* auch schlechte Erfahrungen gemacht und heute ist tendenziell wieder eine Abschottung feststellbar: „¿Qué va a hacer un extranjero...con nuestra espiritualidad? Va a vender, va a comercializar, va a ganar dinero y la espiritualidad no es para eso” (Juana, Interview am 21.6.2007). “Entonces por eso es el temor y ahora los *ajq'ij* no quieren declarar nada. (...) [E]s delicado dar información a una persona sin tener un conocimiento de que hace la persona” (Gregorio Camacho Leiva, Interview am 16.6.2007). Hinzu kommen

Misstrauen, Angst und Reserviertheit als Folgeerscheinungen des Bürgerkriegs (vgl. Hart 2008: xv, xvi).

Dass mein Zugang zum religiösen Wissen und den Praktiken der Maya begrenzt sein würde, war mir klar, allein schon durch die zeitliche Beschränkung. Immer wieder wurde auch betont, dass dieses Wissen nicht einfach gelernt werden kann, sondern erfahren werden muss, d.h., dass es sich um einen lebenslangen Lernprozess durch religiöse Praxis handelt. Als bloß „Interessierte/r“ würde man nur einen kleinen Teil dieses Glaubenssystems kennen lernen. „Si la vocación no existe, al interés no se puede dar“ (María, Interview am 2.7.2007). Neben der Erfahrung wurde auch die Bedeutung der Intuition betont:

[E]s otra realidad. La razón no siempre es la única realidad. Muchas veces si, pero no siempre. (...) [N]osotros construimos pensamiento desde la intuición. No desde la razón. Esto es una gran diferencia. Cuando abordes la espiritualidad recuerda que nace de un pensamiento construido en el corazón no en la razón. No significa que la razón sea mala o no buen pensamiento, es otra forma de pensamiento. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

Das Problem, dass bestimmte Informationen geheim und daher für Außenstehende nicht zugänglich sind, hat die Religionsethnologie von Anfang an beschäftigt (vgl. Schmidt 2008: 12). Sakrales Wissen ist oft an Initiation oder Altersgruppen gebunden (vgl. ebd.: 143). Das ist auch bei der Mayaspiritualität der Fall. Im Sinne eines dialogischen Forschungsverständnisses wurden diese Grenzen meinerseits geachtet. Trotz anfänglicher Skepsis der GesprächspartnerInnen habe ich die Gespräche als sehr offen empfunden.

Diese Forschung stellt eine subjektive und selektive Annäherung an das Thema Mayaspiritualität dar und ist geprägt von meinen InterviewpartnerInnen und mir. Das entspricht dem neuen Verständnis der Religionsethnologie; dem Bereich, dem diese Arbeit zuzuordnen ist:

1.5 Neue Religionsethnologie

„Im Zentrum der Religionsethnologie steht die Beschäftigung mit fremden Glaubenssystemen, mit Weltbildern, Mythen, religiösen Praktiken, Heilsvorstellungen und vielem mehr, d.h. die Beschäftigung mit dem, woran Menschen glauben und was sie täglich praktizieren“ erklärt Bettina E. Schmidt (2008: 10). Lange Zeit war die Religionsethnologie von einer polaren Denkweise geprägt und behindert: Es wurde zwischen Magie und Religion, Schriftreligionen und Naturreligionen etc. unterschieden; diese Sichtweise ist heute überwunden (vgl. ebd.: 11). „Gegenstand der neuen Religionsethnologie sind Systeme von Glaubensvorstellungen und Praktiken, die eine Bedeutung für eine bestimmte Gruppe, in einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext haben. Folglich schließt die Religionsethnologie heute keine Glaubensvorstellungen mehr aus“ (ebd.: 23).

Wichtig in der Religionsethnologie heute sind die Kontextualisierung und Individualisierung von Religion: Das heißt zum einen, dass religiöse Phänomene immer im historischen und kulturellen Kontext untersucht werden sollen (vgl. ebd.: 22) und zum anderen, dass es nicht „die“ Mayareligion, „die“ katholische Religion etc. gibt, „da die religiöse Erfahrung jedes Gläubigen individuell verschieden ist, abhängig von Geschlecht, Alter, sozialer Stellung und individuellen Lebenserfahrungen“ (ebd.: 54). „Eine Verallgemeinerung bzw. die Darstellung einer Religion in holistischer Weise, wie sie lange üblich war, ist heute nicht mehr möglich. Wir können lediglich individuelle Sichtweisen präsentieren“ (ebd.: 67).

Damit komme ich zum nächsten Abschnitt dieser Arbeit, in dem es um eine theoretische Annäherung an das Thema geht. Relevante Begriffe und Konzepte wie Ethnizität, Identität, indigene Völker, Revitalisierung etc. werden erklärt, um die aktuellen Entwicklungen im Bereich der Mayaspiritualität in größeren Zusammenhängen zu verorten.

2 Theorie

Dieses Kapitel ist der Definition von Begriffen gewidmet, die für diese Arbeit relevant sind. Sie sind die theoretischen Analysewerkzeuge, die es ermöglichen, Vorgänge besser einordnen und verstehen zu können. Sowohl die Mayaspiritualität, als auch die Mayabewegung wurden gut untersucht, doch der Rekurs der Mayabewegung auf religiöse Elemente und die damit einhergehenden Veränderungen stellen ein Forschungsdesiderat dar (vgl. Althoff 2005: 6). Diese Arbeit verknüpft somit Bereiche, die in Bezug auf dieses Thema bisher kaum (außer in den Arbeiten von Althoff und Morales Sic) in Zusammenhang gebracht wurden: Ethnizität und Politik einerseits und Religion andererseits. Warum diese Verknüpfung aber zentral für das Verständnis der aktuellen Entwicklungen ist, soll an dieser Stelle kurz dargestellt werden:

Die Um- und Neudeutungen im Zusammenhang mit der Mayaspiritualität spiegeln grundlegende Veränderungen im ganzen Land. Guatemala hat durch den Bürgerkrieg einen massiven Wandel erfahren, der das feste soziale Gefüge zerschlagen und sich auf viele Lebensbereiche ausgewirkt hat. Der Friedensprozess im Anschluss eröffnete neue Räume und Möglichkeiten; gekennzeichnet war er durch das Auftauchen eines neuen Akteurs: der Mayabewegung. Nachdem der Klassendiskurs kaum Verbesserungen für die indigene Bevölkerung gebracht hatte, beschritt das *Movimiento Maya* einen neuen Weg: Seine Ideologie ist vom Multikulturalismus geprägt. Beim Multikulturalismus handelt es sich um die „Vorstellung vom gleichberechtigten Zusammenleben der Menschen aus unterschiedlichen Kulturen in einer Nation“ (Dracklé 2005: 260). Die Mayabewegung sieht darin die Chance, die ethnischen Probleme zu lösen und die Diskriminierung und die Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung - über die Anerkennung der kulturellen Unterschiede - zu beenden (vgl. Bastos/Camus 2003: 307ff).

Damit einher geht eine Ethnisierung des gesellschaftlichen Raums (vgl. Althoff 2005: 3), denn die Basis der Forderungen der Mayabewegung ist die ethnische Identität. Sie propagiert eine gemeinsame und positiv besetzte Maya-Identität, basierend vor allem auf den kulturellen Elementen Sprache und Spiritualität und einer gemeinsamen (Leidens)geschichte: „En este transito se fue construyendo el ‘nosotros’ maya, a base de una serie de elementos culturales asociados a la diferencia, sobre todo la lengua y la

espiritualidad, que ha permitido la idea de un ‘nosotros’ positivo, unificado y dinámico, aun no generalizada pero en expansión” (Bastos/Camus 2003: 308f).

Alle diese Vorgänge wirken sich direkt auf die Mayaspiritualität aus, denn sie hat, wie auch die Maya-Sprachen, eine neue Rolle übernommen: Sie dient als Beispiel für die Kontinuität und Authentizität der Kultur und für die kulturellen Gemeinsamkeiten der „Maya“ sowie zur Veranschaulichung ethnischer Differenz (vgl. Althoff 2005: 190). Mit dieser neuen Funktion gehen auch Veränderungen der Mayaspiritualität einher. Manche Autoren, wie zum Beispiel Althoff und Morales Sic, unterscheiden „traditionelle Religiosität und neue Formen von Mayaspiritualität“ (ebd.: 72). Doch dazu komme ich in Kapitel 6.5 genauer.

2.1 Ethnizität

A partir del diálogo va a resultar el significado y lo único que puede dar significado a la vida es la relación. (...) [E]l significado lo vamos a encontrar conversando, intercambiando, porque no hay otra forma de encontrar significado a la vida. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Ethnizität ist ein wichtiger Begriff der Kultur- und Sozialanthropologie, der auch Eingang in den alltäglichen Sprachgebrauch gefunden hat und heute vielfältig verwendet wird (vgl. Erkisen 2002: 1). Eine Darstellung an dieser Stelle ist umso wichtiger, als oft unklar ist, was damit eigentlich gemeint ist. Zunehmende Bedeutung erlangte der Begriff seit Ende der 1960er Jahre mit dem Ersetzen des Begriffs „Stamm“ (tribe) durch „ethnische Gruppe“. Wie so oft impliziert dieser Wandel der Terminologie mehr als nur das Austauschen eines Wortes durch ein Anderes. In diesem Fall wird die Vorstellung von geschlossenen, isolierten Gruppen durch die von veränderbaren Kollektiven, die Kontakt zueinander haben, abgelöst (vgl. ebd.: 1, 10). Gruppenidentitäten entstehen erst durch diesen Kontakt und durch Abgrenzung von den „Anderen“: „For ethnicity to come about, the groups must have a minimum of contact with each other, and they must entertain ideas of each other as being culturally different from themselves“ (ebd.: 12). Ethnizität ist also ein Aspekt einer Beziehung, nicht die Eigenschaft einer Gruppe (vgl. ebd.: 58). Nicht mehr die Gruppe steht im Zentrum der Aufmerksamkeit der Forscher, sondern die Beziehungen zwischen Gruppen und ihre Grenzen. Zentral für diesen Paradigmenwechsel ist die Publikation Fredrik Barths (Hg.)

„*Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*“ aus dem Jahr 1969 (vgl. Eriksen 2002: 37).

Grundlegende Charakteristiken von Ethnizität hat Andre Gingrich (2001: 99ff) klar und übersichtlich in sieben Thesen/Merksätzen zusammengefasst. Ich ergänze sie jeweils durch Beispiele, die sich auf das Thema dieser Arbeit beziehen.

These 1: „Ethnizität bezeichnet das jeweilige Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Gruppen, unter denen die Auffassung vorherrscht, daß sie sich kulturell voneinander in wichtigen Fragen unterscheiden“ (ebd.: 102).

Ethnizität beschreibt eine Beziehung zwischen Menschengruppen, die über sich und andere bestimmte Meinungen teilen, wobei sich diese Meinungen auf wirkliche, aber auch angenommene Unterschiede der Lebensweise und des Weltbildes beziehen können. Unter „ethnischer Identität“ versteht man „was nach Eigen- oder Fremdzuschreibung in diesem Verhältnis die jeweilige Besonderheit ausmacht“ (ebd.: 102). Eine solche Gruppe nennt man ethnische Gruppe oder Ethnie. „Wir“ brauchen also die „Anderen“ um uns überhaupt zu konstituieren. Ethnische Gruppen stehen miteinander in einem Wechselverhältnis, das harmonischer oder feindseliger sein kann (vgl. ebd.: 102).

Nur wenn kulturelle Unterschiede als wichtig angesehen und sozial relevant gemacht werden, haben soziale Beziehungen eine ethnische Komponente (vgl. Eriksen 2002: 12). Viele interethnische Beziehungen sind asymmetrisch was den Zugang zu politischer Macht und ökonomischen Ressourcen angeht. Ethnische Beziehungen können egalitär sein, aber in vielen polyethnischen Gesellschaften existieren Hierarchien (vgl. ebd.: 29). Es kann eine hohe Korrelation zwischen Ethnizität und Klasse geben (vgl. ebd.: 8), wie das z. B. in Guatemala der Fall ist.

Beispiel: Die Kategorien Maya und *Ladino* sind nichts Gegebenes, sondern wesentlich für die Herausbildung dieser Gruppenidentitäten war und ist der Kulturkontakt. Vor allem die heterogene Gruppe der *Ladinos* definiert sich über die Abgrenzung von der indigenen Bevölkerung: „[E]s decir que bajo el término de ‚ladino‘ se unifica y homogeniza a todos aquellos que no eran reconocidos como ‚indígenas‘. Desde entonces lo ‚ladino‘ se piensa como la negación, lo opuesto y lo superior al ‚indígena‘“ (Bastos/Cumes/Lemus 2007: 23).

These 2: „So wie jede Person einmal mehr und einmal weniger egoistisch ist und dabei unterschiedliche Glaubwürdigkeit aufweist, so tendieren auch ethnische Gruppen unter bestimmten Umständen zum Ethnozentrismus. Ethnozentrismus ist manchmal unvermeidlich, aber er ist selten richtig“ (Gingrich 2001: 103).

Das Denken im Gegensatz von „Wir“ versus die „Anderen“ konstruiert Ausschließlichkeit und oft auch Überlegenheit. Dabei ist zu beachten, dass Fremdzuschreibungen von der Eigendarstellung oft abweichen und es auch immer intern abweichende Meinungen gibt (vgl. ebd.).

Beispiel: Die bis vor wenigen Jahren in Guatemala vorherrschende national-liberale Ideologie propagierte das Bild eines homogenen Nationalstaats und einer gemeinsamen Nationalkultur – der Kultur der *Ladinos*. Die Kultur der *Indígenas* wurde einerseits negiert, andererseits als minderwertig und rückständig dargestellt, und der Staat forderte die Integration der indigenen Bevölkerung. Diese angenommene kulturelle Unterlegenheit diente der Rechtfertigung und Fortführung von Beherrschung und Ausbeutung (vgl. Bastos/Cumes/Lemus 2007: 22f): „Combinando de nuevo lo racial y lo cultural, el indígena es concebido como un sujeto ajeno, racialmente inferior y definido por una cultura ‘atrasada’ (...). Esta supuesta inferioridad se utilizará para justificar el dominio y la explotación de esta población, que seguirá siendo la base económica del país” (Bastos 2000: 109). Dieses Vorhaben ist gescheitert, wie die multikulturelle Realität Guatemalas zeigt. Durch den Friedensprozess und vor allem durch die Aktivität der Mayabewegung wurde die national-liberale Ideologie von der multikulturalistischen Ideologie weitgehend abgelöst und Guatemala als multiethnische, plurikulturelle und vielsprachige Nation anerkannt (siehe Kapitel 5.3). Heute müssen die radikaleren Teile der Mayabewegung darauf achten, nicht dieselben Fehler von Überlegenheit und Ausgrenzung zu machen, denn damit werden die Grundlagen für Rassismus, Diskriminierung und Ausgrenzung weiter perpetuiert.

These 3: „’Ethnisch’ ist keine sprachkosmetische Verkleidung für ‚rassisch‘ oder ‚völkisch‘. Ethnische Unterschiede zu verabsolutieren kann leicht zu Rassismus führen, ethnische Unterschiede zu ignorieren aber ebenso“ (Gingrich 2001: 103).

Ethnische Identität stellt keinen (soziokulturell definierten) Ersatz für Rasse dar. Diese Gefahr besteht nur dann, wenn man Gruppen „ewige“ und „unveränderliche“

Eigenschaften zuschreiben würde, „die sich leicht für nationalistische und rassistische Praktiken verwenden lassen“ (ebd.: 104). Die Ethnologie begreift Ethnizität heute „primär als Verhältnis von vielen Gruppen, aus dem ethnische Eigenschaften oder Identitäten sich herausbilden und immer wieder verändern“ (ebd.). Die Leugnung von ethnischen Unterschieden kann jedoch ebenfalls missbräuchlich verwendet werden, da z. B. Minderheiten zusätzlicher besonderer Rechte bedürfen, um überhaupt ihre Rechte als Staatsbürger in Anspruch nehmen zu können (vgl. ebd.).

Beispiel: Dieser Punkt ist im Hinblick auf Guatemala besonders zentral. In der Kolonialzeit ging man von „rassischen“ Unterschieden aus, was dazu führte, dass man die *Indigenas* und die Nachkommen der Spanier als „Rassen“ mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten auch juristisch verankerte. Differenzen wurden anerkannt, aber es existierte keine Gleichheit, sondern ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Gruppen. Die liberalen Regierungen nach der Unabhängigkeit schrieben die Gleichheit aller Bürger im Gesetz fest, und die spezifischen Rechte und Pflichten der indigenen Bevölkerung wurden aufgehoben. Dadurch wurde die Ungleichheit jedoch nicht beseitigt, sondern fortgesetzt, weil das Inanspruchnehmen dieser Rechte nur *Ladinos* wirklich möglich war, d.h. man musste Spanisch sprechen, eine Schulausbildung haben etc. Mit dem *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* (AIDPI), der als Teil des Friedensprozesses 1995 unterzeichnet wurde, anerkannte der Staat die unterschiedlichen Kulturen und der indigenen Bevölkerung wurden besondere kulturelle und zivile, politische, soziale und wirtschaftliche Rechte zugestanden. Das bedeutete einen wichtigen Schritt in Richtung Gleichheit, doch noch sind die realen Ungleichheiten und Diskriminierungen nicht verschwunden – das Problem liegt in der Umsetzung (vgl. Bastos/Cumes/Lemus 2007: 21ff).

These 4: „Ethnizität und Nation sind nicht identisch. Nationen sind politische Gemeinschaften, die dauerhaft im selben Staatsverband leben oder leben wollen. Ethnizität hingegen überschreitet oft nationale und staatliche Grenzen“ (Gingrich 2001: 104).

Nationen bestehen im Normalfall aus mehreren ethnischen Gruppen; ethnische Homogenität ist die Ausnahme. Meistens wird der ethnische Charakter der dominanten Gruppe negiert, kulturell unterschiedliche Gruppen jedoch als ethnische Minderheiten

und „Bindestrich-Gruppen“ markiert, z. B.: Kärntner Slowenen. Mehrheiten sind jedoch genauso ethnisch wie Minderheiten (vgl. ebd.: 105).

Beispiele: Die Begriffe *ladino* und *no indígena* kommen in der guatemaltekischen Verfassung nicht vor. Diese ethnische Gruppe bleibt unmarkiert. Die „Anderen“ werden als *comunidades indígenas* gekennzeichnet. Ein weiteres Beispiel zu dieser These ist, dass es Maya nicht nur in Guatemala, sondern auch in Mexiko und anderen mittelamerikanischen Ländern gibt.

These 5: „Ethnizität ist nicht identisch mit Kultur. Ethnizität als Beziehungsgeflecht aktualisiert bloß bestimmte Aspekte der beteiligten Kulturen in diesem Wechselverhältnis und kombiniert dies mit Außeneinwirkungen“ (ebd.).

Die Auffassung, dass jede ethnische Gruppe eine eigene Kultur hat, verweist auf ein undynamisches Kulturkonzept, dass Kultur unveränderlich und gegeben ist und nicht – wie auch ich meine – veränderbar und dynamisch (vgl. Haller 2005: 95). In der Praxis der Ethnisierung wird nur Teilelementen der Kultur eine besondere Rolle zugeschrieben, anderen hingegen nicht. Dadurch soll Zusammengehörigkeitsgefühl im Inneren der Gruppe und Differenzierung von den „Anderen“ erreicht werden (vgl. Gingrich 2001: 106). Vielfach teilen benachbarte ethnische Gruppe kulturelle Elemente, andererseits besitzen oft nicht alle Mitglieder einer ethnischen Gruppe die gleichen Merkmale; d. h., Kultur entspricht nicht notwendigerweise ethnischen Grenzen (vgl. Eriksen 2002: 34).

Beispiel: Für Guatemala bedeutet das, dass Mayas und *Ladinos* in vieler Hinsicht ähnlicher sind, als sie vorgeben, d.h., dass sie viele kulturelle Praktiken teilen. Um sich voneinander abzugrenzen, müssen Unterschiede betont oder konstruiert werden. Ein Beispiel dafür ist die Reinigung der Mayaspiritualität von katholischen Elementen, die durch vermeintlich vorkoloniale Traditionen ersetzt werden.

These 6: „Ethnizität verändert sich im Laufe der Zeit immer wieder. So wie es jetzt ist, bleibt es nicht“ (Gingrich 2001: 106).

Ethnizität ist ein dynamisches Konzept: Eine Vielzahl von politischen, wirtschaftlichen, sozialen etc. Faktoren verändert immer wieder, wer sich welcher ethnischen Gruppe zuordnet oder zugeordnet wird. Ethnische Grenzen sind normalerweise durchlässig und

veränderbar. Die Bedeutung von Ethnizität hängt auch mit wirtschaftlichen Faktoren zusammen: Wohlstand fördert das Zusammenleben ethnischer Gruppen. Je schwieriger die wirtschaftlichen Verhältnisse, desto eher werden ethnische Gruppen zu Lobbys, die um Ressourcen konkurrieren (vgl. ebd.: 106f).

Beispiel: Dass Ethnizität ein dynamisches Konzept ist, sieht man in Guatemala sehr deutlich an der Bezeichnung der Bevölkerungsgruppen: Zu Beginn der Kolonialisierung unterschied man zwischen „weiß“ (*Criollos, Españoles*) und „nicht weiß“ (Maya, Mestizen). Heute werden alle Nicht-*Indigenas* zur Gruppe der *Ladinos* zusammengefasst und der indigenen Bevölkerung gegenübergestellt (siehe Kapitel 4.3).

These 7: „Ethnizität variiert je nach den Umständen. So wie es hier ist, so ist es nicht überall sonst“ (ebd.: 107).

Durch die Globalisierung sind die Grenzen zwischen den Kulturen fließender und durchlässiger geworden, was dazu führt, dass ethnische Identitäten je nach Situation betont, verleugnet oder belanglos werden gegenüber anderen Aspekten der Identität, und es entstehen neue, hybride Formen. Es wächst auch die Zahl derer, die sich nur als „StaatsbürgerInnen“ bezeichnen und eine ethnische Zuordnung ablehnen (vgl. ebd.: 107f).

Beispiel: So kann für eine/n Maya je nach Situation ein anderer Aspekt seiner/ihrer Identität im Vordergrund stehen: die Gemeinde, die Sprachgruppe, die Nation, das Geschlecht, das Alter, der soziale Status, die Religion etc. Manche Maya, aber vor allem *Ladinos* messen der ethnischen Identität keine große Bedeutung bei und bezeichnen sich als GuatemaltekenInnen.

Ethnische Grenzen sind vor allem soziale Grenzen. Aber sie isolieren Gruppen nicht ganz voneinander, sondern es gibt einen Fluss von Informationen, Interaktionen, Austausch und manchmal wechseln auch Personen (vgl. Eriksen 2002: 39). Ethnische Identität verschwindet nicht mit zunehmendem Kulturkontakt, wie oft vorausgesagt wurde, sondern bleibt bestehen und gewinnt an Bedeutung. Ethnische Organisation und Identität sind keine primordialen Phänomene, der Modernität und dem modernen Staat entgegengesetzt, sondern Reaktionen auf die Modernisierung (vgl. ebd.: 9). Es gibt die

Tendenz, dass sich Gruppen ähnlicher werden und zugleich zunehmend für Unterschiedlichkeit sorgen, wenn der Kontakt zunimmt (vgl. ebd.: 19).

Ein weiterer zentraler und vielfältig verwendeter Terminus der Ethnologie, der eng mit Ethnizität zusammenhängt und uns auch in dieser Arbeit oft begegnen wird, ist Identität:

2.2 Identität

Identität ist wie Ethnizität ein weiter Begriff. Rolf Eickelpasch und Claudia Rademacher (2004: 5) sprechen von einem Inflationsbegriff und führen den Boom des Identitätsbegriffs darauf zurück, dass die tradierten gesellschaftlichen und kulturellen Grundlagen für eine stabile soziale Verortung und Einbindung des Menschen zunehmend wegbrechen. Darauf verweist auch Thomas H. Eriksen (2002: 68): Identitätsdiskussionen finden vor allem in Umbruchszeiten statt.

In der Kultur- und Sozialanthropologie wird zwischen personaler und kollektiver Identität unterschieden. In dieser Arbeit geht es vor allem um letztere. Die kollektive Identität bezieht sich auf die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen; sie existiert nicht außerhalb von Individuen (vgl. Mader o.J.: 12).

Die meisten AnthropologInnen vertreten heute ein anti-essentialistisches Modell von multiplen und veränderbaren Identitäten. Identitäten haben demnach keinen unveränderbaren Gehalt, sondern erwachsen aus Beziehungen und Diskursen, die im Zusammenhang mit sozialen und politischen Machtverhältnissen betrachtet werden müssen. Identitäten werden sowohl über Selbstzuschreibungen als auch über Fremdzuschreibungen definiert, d.h., „wir“ brauchen immer auch die „Anderen“ (vgl. ebd.). Es handelt sich nicht um homogene Gruppen. Davon gehe auch ich in dieser Arbeit aus.

Dem gegenüber vertreten RepräsentantInnen indigener Bewegungen oft essentialistische Positionen (vgl. Althoff 2005: 48). Identität und Kultur werden als etwas Gegebenes gesehen, in das man hineingeboren wird und das unabhängig von den Umständen und Aktivitäten unverändert erhalten bleibt. Interne Unterschiede werden kaum thematisiert (vgl. ebd.; Haller 2005: 37). Diese Argumentation erfolgt so nicht ohne Grund, denn mit „Hilfe eines eigenen kulturellen und ethnischen Profils können

sie sich vom ‚Ladino-Staat‘ abgrenzen und in der Einforderung kollektiver Rechte erfolgreicher sein“ (Althoff 2005: 48). Die Gefahr dabei ist, dass Unterschiede unhinterfragt perpetuiert werden.

2.2.1 *Ethnische Identität*

Ethnische Identitäten werden vor allem dann wichtig, wenn sie bedroht sind, z. B. durch Migration, Integration etc. Ethnische Identität versichert in diesen Zeiten Kontinuität mit der Vergangenheit und vermittelt Zugehörigkeit (vgl. Eriksen 2002: 68). Sie kann aber auch wichtig werden als symbolisches Werkzeug in politischen Kämpfen. Und besonders bedeutend wird sie dann, wenn beides zusammentrifft (vgl. ebd.: 76), wie das aktuell bei den Maya der Fall ist.

Wie weiter oben schon beschrieben, sind (ethnische) Identitäten nicht so starr wie sie scheinen, sondern dynamisch, vielseitig und veränderbar und bedeuten nicht für jedes Mitglied der Gruppe das Gleiche. Ethnische Klassifikationen sind soziale und kulturelle Konstruktionen, nichts Naturgegebenes. Sie dienen dazu, die soziale Welt zu ordnen (vgl. Eriksen 2002: 61, 69), aber auch der Schaffung und Legitimierung von Ungleichheit und Ausschließung (vgl. Bastos/Cumes/Lemus 2007: 17).

Gruppen konstituieren sich immer in Beziehung zu anderen und die Grenzen sind durchlässig. Ethnische Identität entsteht aber nicht nur durch Abgrenzung von anderen, sondern auch durch Konstruktion einer gemeinsamen Kultur. Religion kann dabei eine Rolle spielen, sie muss aber nicht (vgl. Eriksen 2002: 68). Vor allem der Bezug auf eine gemeinsame Geschichte stellt ein zentrales Element von ethnischen Identitäten dar (vgl. ebd.: 59). Eriksen (2002: 68) spricht von metaphorischer Verwandtschaft und der Vorstellung einer gemeinsamen Abstammung. Die Darstellung der Vergangenheit beinhaltet dabei immer Elemente von Interpretation, Selektion und Kreativität (vgl. ebd.: 72). Kontinuität mit der Vergangenheit stellt somit eine wichtige Ressource politischer Legitimität dar (vgl. ebd.: 71).

Wie ethnische Gruppen bedienen sich auch Nationalstaaten eines kreativen Umgangs mit Kultur und Geschichte (vgl. ebd.). Sie sind ebenfalls „vorgestellte Gemeinschaften“ (Anderson 1992 [1983]) und zeugen von Machtverhältnissen und Interessen.

2.3 Nation und Nationalismus

Im Brockhaus wird Nation definiert als „eine größere Gruppe von Menschen, die durch das Bewusstsein ihrer politischen und/oder kulturellen Eigenständigkeit zur Gemeinschaft wird. Dieses Bewusstsein kann ebenso aus gemeinsamer Abstammung, Sprache, Religion, Kultur und Geschichte entstehen wie aus übereinstimmenden Weltbildern, Rechts-, Staats- und Gesellschaftsauffassungen“ (Brockhaus 1984, Band 15: 144). Dementsprechend wird zwischen einem politischen Nationsbegriff, z. B. in Frankreich und den USA, und einem ethnischen Nationsbegriff, wie z. B. in Deutschland, unterschieden (vgl. ebd.). Es handelt sich bei Nationen um politische Gemeinschaften, die dauerhaft im gemeinsamen Staatsverband leben oder sich darum bemühen (vgl. Gingrich 2003). Diese heute geläufige Auffassung von Nation entstand in der Zeit der französischen Revolution in Europa und der europäischen Diaspora, ist also relativ modern (vgl. Eriksen 2002: 100).

Benedict Anderson (2005 [1983]: 6) bezeichnet Nationen als „vorgestellte politische Gemeinschaften“. Das bedeutet einerseits, dass sich die Mitglieder nicht kennen, andererseits spielt auch Erfindung eine Rolle: Nationen sind nichts Naturgegebenes, sondern ideologische Konstruktionen (vgl. Eriksen 2002: 98f). Wie für alle Kollektive ist auch für Nationen, neben der Abgrenzung gegenüber den „Anderen“, die Homogenisierung im Inneren wichtig. Dafür spielt die Konstruktion einer gemeinsamen „Nationalkultur“ (vgl. ebd.: 100f) und einer gemeinsamen Geschichte eine zentrale Rolle. Nationen sind dabei auf „Erfindung von Tradition“ angewiesen, wie Hobsbawn (1996 [1983]) dargestellt hat. Nicht alle kulturellen Elemente sind in dieser Hinsicht gleich geeignet, viele werden, zum Beispiel, mit anderen Nationen geteilt. Nationalkultur ist ein Produkt der Macht (vgl. Eickelpasch/Rademacher 2004: 73) und wird über die Schule vermittelt. Demgegenüber gibt die Minderheit ihre Kultur und kulturelle Identität vor allem über die Familie weiter (vgl. Gingrich 2003).

Nationen sind also, obwohl sie sich alt darstellen, moderne und künstliche Phänomene (vgl. Eriksen 2002: 100). Die Ideologie des modernen Nationalstaats ist der Nationalismus (vgl. ebd.: 97). Die nationalistische Ideologie entstand als Reaktion auf die Industrialisierung und die Entwurzelung der Leute. Verwandtschaft und Dorf verloren an Bedeutung und wurden vom Staat abgelöst; die Nation erfüllt nun das

Bedürfnis nach Zugehörigkeit. Der Nationalismus postuliert die Existenz einer vorgestellten Gemeinschaft, basierend auf einer gemeinsamen Kultur. Diese Homogenisierung schafft zugleich auch die „Anderen“: AusländerInnen und Minderheiten (vgl. ebd.: 103).

Ethnizität und Nationalismus sind verwandte Konzepte und die Mehrheit der Nationalismen ist ethnisch in ihrem Charakter. Der Unterschied liegt darin, dass die nationalistische Ideologie einen Staat für ihre ethnische Gruppe fordert. In der Praxis ist die Unterscheidung jedoch nicht immer so eindeutig (vgl. ebd.: 119).

In multiethnischen Gesellschaften wird der Nationalismus oft als universalistische, supra-ethnische Ideologie präsentiert, die jedem die gleichen Rechte zugesteht. Ethnische Organisationen haben dann keinen Platz, weil sie als Gefahr für den nationalen Zusammenhalt gesehen werden. Das kann zu Ausgrenzung und ethnischer Diskriminierung führen, vor allem wenn eine ethnische Gruppe politisch dominant ist (vgl. ebd.: 119f), wie das z. B. in Guatemala der Fall ist. Auch durch Migration und Globalisierung wird die dem Nationalstaat zugrunde liegende Idee einer einheitlichen Nationalkultur und exklusiven nationalen Identität zunehmend unterminiert (vgl. Eickelpasch/Rademacher: 75). Deshalb werden Alternativen zur nationalistischen Ideologie gesucht und zunehmend in der multikulturalistischen Ideologie gefunden (siehe Kapitel 5.3).

2.3.1 Interethnische Beziehungen in den ehemaligen Kolonialgebieten

Nationen bestehen im Normalfall aus mehreren ethnischen Gruppen; ethnische Homogenität stellt die Ausnahme dar (vgl. Gingrich 2003). Vor allem in den ehemaligen Kolonien existieren zahlreiche multiethnische Staaten. Viele interethnische Beziehungen sind asymmetrisch was den Zugang zu politischer Macht und ökonomischen Ressourcen angeht (vgl. Eriksen 2002: 29). Verstärkend wirkt sich der Kampf um knappe Ressourcen aus; ethnische Gruppen werden dann oftmals zu Lobbys. Wohlstand dagegen fördert das Zusammenleben (vgl. Gingrich 2003).

Die interethnischen Beziehungen in den ehemaligen Kolonialgebieten können verschieden aussehen. Gingrich (2003) unterscheidet drei Varianten. Häufig kommen die Varianten 1 und 2 vor, die 3. Variante stellt eher die Ausnahme dar:

1. Eine größere linguistische und/oder religiöse Gruppe stellt die überwiegende Bevölkerungsmehrheit dar. Daneben gibt es eine oder mehrere kleine 5-10%ige Minderheiten.
2. Es existieren viele Minderheiten, die zusammen eine Mehrheit darstellen. Die demographisch stärkste Religion oder Sprachgruppe macht 25-45% der Gesamtbevölkerung aus.
3. Die Bevölkerung besteht aus zwei ungefähr gleich große Gruppen; ein Beispiel dafür ist Guatemala. Achtung: Diese Konstellation ist sehr anfällig für politische Instrumentalisierung und interne Konflikte! Es gilt zu verhindern, dass Ethnizität ein Konfliktfaktor wird.

2.4 Ethnische Minderheiten und indigene Völker

Im Allgemeinen unterscheidet man heute zwischen ethnischen Minderheiten und indigenen Völkern. Beide Kategorien entstanden erst durch die Modernisierung und die Etablierung von Nationalstaaten, d.h. durch Integration dieser Gruppen in ein größeres System (vgl. Eriksen 2002: 124).

Ethnische Minderheiten werden definiert als ethnische Gruppen, die numerisch kleiner als der Rest der Bevölkerung und politisch nicht dominant sind (vgl. ebd.: 121). Minderheitenrechte werden im Völkerrecht als Erweiterung von Individualrechten verstanden; diese Gruppen haben deshalb keinen Anspruch auf Selbstbestimmung (vgl. Rößler 2008: 79).

AkteurInnen indigener Bewegungen wehren sich gegen die Kategorisierung als Minderheiten. Das Unterscheidungskriterium liegt im Grad der Autonomie und Selbstbestimmung: Die autochthone Bevölkerung will selbst entscheiden, inwieweit sie sich als Teil der Staaten versteht und es soll die Möglichkeit bestehen, diese Verbindung locker zu halten. Die eindeutige Trennung zwischen Minderheiten und indigenen Völkern ist aber umstritten (vgl. ebd.: 79ff). Es existiert keine offizielle Definition von „indigenen Völkern“. Das hat einerseits mit der kulturellen Vielfalt indigener Völker zu tun, andererseits auch mit dem Begriff Volk. Der darf in diesem Zusammenhang nicht nach internationalem Recht verstanden werden, d.h. impliziert keine staatlichen Autonomierechte (vgl. ebd.: 78). Grundlage für das Verständnis des Begriffs von Seiten internationaler Institutionen ist derweil die Definition des UN-

Sonderberichterstatters Martínez Cobo (vgl. ebd.: 78). In Anlehnung daran definiert die ILO-Konvention 169 „Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern“ von 1989 ihren Gültigkeitsbereich so:

1. Dieses Übereinkommen gilt für

a) in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern, die sich infolge ihrer sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse von anderen Teilen der nationalen Gemeinschaft unterscheiden und deren Stellung ganz oder teilweise durch die ihnen eigenen Bräuche oder Überlieferungen oder durch Sonderrecht geregelt ist;

b) Völker in unabhängigen Ländern, die als Eingeborene gelten, weil sie von Bevölkerungsgruppen abstammen, die in dem Land oder in einem geographischen Gebiet, zu dem das Land gehört, zur Zeit der Eroberung oder Kolonisierung oder der Festlegung der gegenwärtigen Staatsgrenzen ansässig waren und die, unbeschadet ihrer Rechtsstellung, einige oder alle ihrer traditionellen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Einrichtungen beibehalten.

2. Das Gefühl der Eingeborenen- oder Stammeszugehörigkeit ist als ein grundlegendes Kriterium für die Bestimmung der Gruppen anzusehen, auf die die Bestimmungen dieses Übereinkommens Anwendung finden.

3. Die Verwendung des Ausdrucks „Völker“ in diesem Übereinkommen darf nicht so ausgelegt werden, als hätte er irgendwelche Auswirkungen hinsichtlich der Rechte, die nach dem Völkerrecht mit diesem Ausdruck verbunden sein können.

(<http://www.ilo.org/ilolex/german/docs/convdsp1.htm>, 2.6.2010)

Nicht alle diese Punkte müssen immer zutreffen. Der Vorteil dieser weitgefassten Definition ist, dass mit der Gruppengröße auch die politische Wirkkraft wächst (vgl. Rößler 2008: 68).

Parallel zu den Entwicklungen in der UNO entstanden seit den 1960ern und 70ern viele lokale, regionale und nationale indigene Bewegungen. Ihre politischen Forderungen legitimierten sie mit dem Erhalt der kulturellen Vielfalt: Damit wurde Kultur zum Politikum (vgl. ebd.: 69). Die wachsende internationale politische Präsenz der *Indigenas* in den 1990er Jahren fand u.a. symbolischen Ausdruck im Friedensnobelpreis an die K'iche' Maya Rigoberta Menchú Tum und der Ausrufung zweier Internationaler Dekaden (1995-2004 und 2005-2014) der indigenen Völker (vgl. ebd.: 73). Der Begriff „indigene Völker“ erregte durch die Cobo-Studie breite Aufmerksamkeit und setzte sich in der Folge als offizielle Eigenbezeichnung der indigenen Bevölkerung durch: Vertreter indigener Organisationen wurden zu Repräsentanten indigener Völker (vgl. ebd.: 92).

Mittlerweile existieren einige Instrumente, auf die sich indigene Völker beziehen können: Das wichtigste Instrument im Völkerrecht ist die ILO-Konvention 169. Viele lateinamerikanische Regierungen ratifizierten in den 1990ern diese Konvention und erklärten ihre Staaten zu pluriethnischen und multikulturellen Gebilden (vgl. ebd.: 80); so auch Guatemala (1996). Das Problem liegt aber oft in der Umsetzung.

Für indigene Völker stellt ihre Kultur ein zentrales politisches Instrument dar; um Kultur geht es darum in den folgenden zwei Kapiteln:

2.5 Konstruktivistisches vs. essentialistisches Kulturverständnis

Für kaum einen Begriff gibt es so zahlreiche Definitionen wie für Kultur. Gingrich (2001: 105f) unterscheidet „Kultur im weiteren Sinn“, nach Tylor, „als Gesamtheit aller ideellen und materiellen Manifestationen einer Gesellschaft“ und „Kultur im engeren Sinn“. Diese Auffassung von Kultur geht auf Bourdieu und Leach zurück und „verstet Kultur als längerfristig gewachsene, vorherrschende Weltbilder einer Gesellschaft und die daraus abgeleiteten Praktiken“. In diesem Sinne wird der Kulturbegriff in dieser Arbeit verwendet.

Für diese Arbeit wesentlich ist die Auseinandersetzung darüber, ob kulturelle Phänomene angeboren (essentiell) oder erworben (konstruiert) sind. Dementsprechend unterscheidet man zwischen essentialistischen bzw. primordialen und konstruktivistischen Ansätzen (vgl. Haller 2005: 37). Interessant ist, dass viele AnthropologInnen heute eher konstruktivistische Kulturkonzepte bevorzugen, MayaaktivistInnen und MayawissenschaftlerInnen dagegen oft zum Essentialismus tendieren:

In establishing the historical and cultural basis for their political agenda, Maya scholars have tended toward the sort of essentialist analyses (...). Hobsbawn (1983), Anderson (1983), and others have pointed out the importance of ‘invented’ (and reinvented) traditions in establishing ethnonational unity, and such traditions typically seek definitiveness, leaving little room for contentious representations. As Maya scholars have turned to essentialism, North American and European academics have begun to reject this traditional analytic style, striving instead for more fluid paradigms that focus attention on the ambiguity and the many layers of contested meanings that underlie cultural data and its collection. (Fischer/Brown 2001: 3)

Essentialistische Ansätze betonen die Existenz eines unverrückbaren Wesenskerns, die Vorstellung einer angeborenen Kultur, die unabhängig von den Umständen erhalten bleibt und das Vorhandensein bestimmter Kulturmerkmale. Interne Unterschiede werden vernachlässigt (vgl. Haller 2005: 37; Althoff 2005: 48). Dem entspricht die Vorstellung, dass die „wahre“ Mayakultur nur aus vorkolonialen Merkmalen besteht. Der Einfluss anderer Kulturen (vor allem der europäischen) wird als „Verunreinigung“ wahrgenommen (vgl. Fischer/Brown 2001: 13f). Ein Beispiel dafür ist diese Aussage Raxche's (Demetrio Rodríguez Guaján): "In spite of constant evolution, the culture of a people maintains an essential sameness" (2001: 74).

Konstruktivistische Ansätze dagegen stellen den Einfluss des Kontextes in den Vordergrund, Kultur wird als veränderbar und als nicht homogen betrachtet (vgl. Haller 2005: 37; Althoff 2005: 46ff).

Kay B. Warren (1998: 145f) spricht im Zusammenhang mit der Strategie der Mayabewegung von „strategischem Essentialismus“:

Like Cojtí, Sam Colop's strategic essentialism is creative, unstable, and self-contradictory, at once essentializing the other as the racist *kaxlan*, selectively appropriating foreign research, and from time to time collaborating with North Americans. The overriding rationale for this essentialism is an ideological one: the forging of a unified Maya consciousness.

Scheinbar lehnt die Mayabewegung westliche kulturelle Traditionen ab, aber die Maya Identität wird in der Gegenwart kreiert und so von dieser beeinflusst. Die Konstruktion der Maya-Identität beinhaltet eine Hybridisierung von westlichen und indigenen Traditionen: MayaaktivstInnen akzeptieren die Idee des materiellen Fortschritts und auch Hilfgelder, nennen z. B. Spanien und die Schweiz als mögliche Modelle für Guatemala und auch ausländische Forschung wird selektiv angeeignet (vgl. Fischer 2001: 68f): „By so appropriating elements of Western culture and reappropriating elements of their own history, Maya leaders want to create a cultural identity that is viable in the global political economy as well as uniquely theirs" (ebd.). Durch diese Synthese von westlichen und Mayatraditionen hat die Pan-Maya Bewegung viel erreicht, resümiert Fischer (2001: 69).

Kritiker sehen die Gefahr, dass durch das essentialistische Kulturverständnis andere Themen, wie z. B. das Genderthema und die Heterogenität von Gruppen, unterdrückt werden (vgl. Warren 1998: 146). Durch die Perpetuierung von Unterschieden würden Marginalisierungs- und Diskriminierungsprozesse gefördert und komplexe politische Realitäten auf unzulässige Weise vereinfacht, und es bestünde die Gefahr von kulturellem Rassismus (vgl. Rößler 2008: 93).

Befürworter sehen darin eine Widerstandsstrategie von gesellschaftlich marginalisierten Gruppen und ein Potenzial zur Aufwertung ihres sozialen Status. Die Aneignung der Rhetorik des Nationalstaates, denn auch der Nationsgedanke verkörpert ein essentialistisches Verständnis kultureller Identität, wird als wirksame Strategie zur Subversion bestehender Ordnungsmodelle verstanden (vgl. ebd.: 93f): „For Mayas – who are in actuality creating all sorts of novel ethnicities and levels of identity, and are highly aware of their choices in this construction – essentialism is a powerful rejection of the Ladino definition of Mayas as the negative or weaker other” (Warren 1998: 78). Kay B. Warren (1998: 85) meint dazu treffend, dass es keine „korrekte“ Position in diesem dynamischen Feld gibt, aber viele problematische.

2.6 Kultur als Politikum

Ein Paradoxon kennzeichnet unweigerlich den politischen Kulturbegriff indigener Bewegungen: Über Abgrenzung möchte man Einschluss bewirken; durch den Verweis auf Differenzen möchte man die Anerkennung als Gleiche erreichen. (Rößler 2008: 99)

Mit der Ethnisierung der Welt rückt die Kultur in den Vordergrund und auch in politischen Auseinandersetzungen ist ein Paradigmenwechsel zu konstatieren: Heute werden wirtschaftliche, soziale und politische Forderungen mit dem Verweis auf Kultur gestellt und nicht wie in den 1960er und 1970er Jahren mit Verweis auf Klasse. Kultur wird zum politischen Werkzeug und Menschenrecht: „Mit dem Verweis auf ‚Kultur‘ könne politische Repräsentation in der öffentlichen Sphäre eingefordert werden“, schreibt Maren Rößler (2008: 98, mit Bezug auf Terence Turner 1993). Der politische Kulturbegriff erweist sich „als neue zentrale Ressource marginalisierter Gruppen im Kampf um Macht“ (vgl. ebd.: 91).

„Die bewusste Mobilisierung kultureller Differenzen für politische Zwecke bezeichnen Appadurai (1996) und Sahlins (1993) als ‚Kulturalismus‘“ (ebd.: 96). Kulturalismus betreiben sowohl nationale Regierungen als auch Gruppen innerhalb dieser Staaten. Die eigene Lebensform wird als quasi biologischer Wert wahrgenommen und ihre Ausübung als politisches Recht proklamiert; oft vor dem Hintergrund eines drohenden Kulturverlusts (vgl. ebd.: 96). Maren Röbler (2008: 96f) erläutert:

Vertreter indigener Organisationen gehören zu den Gruppen, die ihre Forderungen explizit kulturalistisch artikulieren. Mit dem Verweis auf ihre kulturelle Andersartigkeit legitimieren sie wirtschaftliche und soziale Forderungen, die sich an die Regierungen der Staaten richten, in denen sie leben. Darüber hinaus geht es ihnen aber auch um politische Mitbestimmungsrechte im nationalen Kontext, also um aktiven Einbezug in bestehende Regierungssysteme.

Sie definieren ihre politischen Gemeinschaften über kulturelle Gemeinsamkeiten. Der politische Kulturbegriff dient zur Legitimierung politischer Zielsetzungen verschiedener Interessensgruppen. „Er vereinfacht komplexe soziale Zusammenhänge und bietet den (...) politischen Gemeinschaften emotional wirksames Identifikationspotential“ (ebd.: 99). Er birgt jedoch auch Gefahren: So kommt der kulturellen Identität ein quasi biologischer Eigenwert zu, der zu neuen Ausgrenzungsprozessen und zu kulturellem Rassismus führen kann (vgl. ebd.).

2.6.1 Vom biologischen zum kulturellen Rassismus

Rassisten glauben gewöhnlich zweierlei: daß es verschiedene Rassen unter den Menschen gibt und man sie auch eindeutig erkennt. Das ist das eine. Der andere Glaubenssatz lautet: Meine Rasse ist die beste. (Wimmer 1997:1)

Heute wird davon ausgegangen, dass „Rassen“ keine biologischen Tatsachen sind, sondern soziale Konstruktionen, hinter denen sich oft gewichtige Interessen verbergen. Problematisch werden sie, wenn Macht ins Spiel kommt (vgl. Eickelpasch/Rademacher 2004: 78f). Der Begriff Rassismus wird oft unreflektiert und inflationär verwendet, umso wichtiger auch hier eine Definition. Es gibt viele verschiedene Rassismusdefinitionen. Ich halte mich an eine Rassismusdefinition im engeren Sinn nach Gingrich (2003): Rassismus liegt dann vor, wenn 1. von körperlichen Merkmalen ausgegangen wird, um Menschengruppen zu identifizieren, 2. damit verbundene geistige und soziale Begleiterscheinungen unterstellt werden und 3. solche Gruppen

zueinander in ein hierarchisches Verhältnis gesetzt werden. Diese Form eines biologisch begründeten Rassismus findet man im öffentlichen Diskurs kaum noch. Jedoch wird „Rasse“ zunehmend durch Kultur ersetzt. Auch im sog. „kulturellen Rassismus“ geht es darum, „durch Konstruktion von unverrückbarer ‚Identitäten‘ ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Gruppen herzustellen und zu zementieren (vgl. Eickelpasch/Rademacher 2004: 89). Kultureller Rassismus wird auch als „Rassismus ohne Rassen“ bezeichnet (vgl. ebd.: 87).

2.7 Revitalisierung traditioneller Kulturen

Das Wiederaufleben traditioneller Kultur in einem modernen Kontext scheint notwendig für das Überleben indigener Völker und wird oft als ethnische Revitalisierung bezeichnet, schreibt Thomas H. Eriksen (2001: 289). Das Konzept von Revitalisierung bedeutet, dass kulturelle Symbole und Praktiken, die eine Zeitlang kaum verwendet und praktiziert wurden, ihre verlorene Bedeutung wiedergewinnen. Wichtig dabei ist, dass sich die revitalisierte Kultur immer von der ursprünglichen unterscheidet. Revitalisierungsbewegungen sind traditionalistisch in dem Sinn, dass Tradition für sie von zentraler Bedeutung ist, aber Revitalisierung selbst ist ein modernes Phänomen (vgl. ebd.).

Eriksen beschreibt am Beispiel der Revitalisierung der indischen Kultur in Trinidad einen Prozess, den viele ethnopolitische Bewegungen durchlaufen: Dass es nämlich erst durch Integration in den modernen Nationalstaat und durch Alphabetisierung zu politischer Mobilisierung und Bildung einer ethnischen Gruppenidentität kommt. Oft geht dieser Reflexion der eigenen Kultur eine lange Zeit des Kulturwandels voraus (vgl. Eriksen 2002: 85f). Identität wird dann wichtig, wenn sie nicht mehr selbstverständlich ist: Durch die Homogenisierung im modernen Nationalstaat wird die eigene ethnische Identität als bedroht wahrgenommen. Die Antwort besteht oft in einer bewussten Dichotomisierung und Überkommunikation von Besonderheit (vgl. Eriksen 2001: 290). Triebkräfte der Revitalisierung sind fast immer Vertreter der gesellschaftlich und politisch aktiven, identitätsbewussten Intelligenz, d.h. der sozialen Gruppe, die am stärksten fremden kulturellen Einflüssen ausgesetzt ist (vgl. Helimski/Kahrs/Schötschel 2005: xxi).

Revitalisierung hat mit Wandel zu tun. Häufig sind individuelle und soziale Krisensituationen Auslöser für Revitalisierungsbewegungen (vgl. Haller 2005: 237). Die indigene Bevölkerung befindet sich heute in einer prekären Situation zwischen Isolierung in Reservaten und kulturellem Genozid. Sie hat, erläutert Eriksen (2002: 130), folgende Handlungsmöglichkeiten: 1. Assimilierung, 2. Isolierung und 3. Revitalisierung und aktive Ethnopolitik, d.h., dass sie ihre politischen Interessen in den gegebenen Strukturen vertritt. Dafür müssen Personen durch einen Prozess der kulturellen Anpassung, um die Regeln des relevanten politischen Spiels zu lernen.

Bei der Revitalisierung handelt es sich um einen komplexen und kreativen Prozess, bei dem durch Selektion, Um- und Neuinterpretation und Erfindung von kulturellen Merkmalen ethnische Gruppenidentität bewusst konstruiert wird. Revitalisierung stellt eine Reaktion auf Veränderung dar. Ziel ist einerseits die „Schaffung einer kulturellen Struktur, die die Bedürfnisse besser erfüllt“ (Haller 2005: 89), andererseits bietet die Gruppe auch Möglichkeiten im Kampf um politische und wirtschaftliche Ressourcen (vgl. Eriksen 2002: 44f).

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Authentizität solcher Gruppen und ihrer Kultur. Oft wird zwischen „neuen“ (d.h. revitalisierten) und „authentischeren“ Formen unterschieden wie Eriksen (2002: 130f) am Beispiel der Sami zeigt. Die Unterscheidung zwischen „alter, authentischer Kultur“ und „neuer, künstlicher Kultur“ ist jedoch problematisch, da sie selbst kulturell produziert ist (vgl. ebd.).

Bei Revitalisierung von Kultur spielt oft die Religion eine wichtige Rolle; das trifft insbesondere auf die Mayakultur zu:

2.8 Religion und Spiritualität

Im alltäglichen Sprachgebrauch und in der wissenschaftlichen Literatur werden heute beide Begriffe, Mayaspiritualität und Mayareligion, verwendet, meist wird jedoch der Begriff Mayaspiritualität bevorzugt.

Aus religionsethnologischer Sicht hängt die Frage, ob es sich bei der Mayaspiritualität um eine Religion handelt, von der Definition des Religionsbegriffs ab. Es existiert eine

unglaubliche Vielzahl an Definitionen, aber keine allgemein akzeptierte (vgl. Schmidt 2008: 22). Ich schließe mich Bettina E. Schmidt (2008: 9) an, die der Ansicht ist, dass jedes „Glaubenssystem mit Ritualen, Gemeinschaften, einem ausgearbeiteten Weltbild und ethischen Grundsätzen, d.h. ein Glaubenssystem mit Gläubigen, eine Religion sei, auch ohne institutionalisierten Glauben und zentrale Dogmen“.⁶ Die Frage, ob Mayaspiritualität eine Religion ist, kann aus dieser Perspektive deshalb klar mit „ja“ beantwortet werden.

Manche AnthropologInnen lehnen die Verwendung des Religionsbegriffs für die Bezeichnung außereuropäischer Glaubenssysteme aufgrund seiner christlich-europäischen Herkunft generell ab. Religion kommt von lat. *religio* („Gottesfurcht“). Erst im 16. Jahrhundert hielt der Begriff Religion Einzug in die europäischen Sprachen; kein Religionsgründer sprach von Religion. In den nichteuropäischen Sprachen wurde die Bezeichnung als Fremdwort entliehen und meist für die importierten Religionen verwendet (vgl. ebd.: 9f). Talal Asad (ebd.: 22) kritisiert, dass EthnologInnen, die Religion als abstraktes und universelles System betrachten, vergessen, dass Religion mit der christlich-europäischen Geschichte verbunden ist und in anderen Kontexten keine Bedeutung hat. Schmidt (2008: 10) ist jedoch für Beibehaltung des Begriffs Religion, weil er in der Alltagssprache verwendet wird und auch Eingang in die Menschenrechte, Verfassungen etc. gefunden hat.

Ein ähnlich vielfältig gebrauchter Begriff ist „Spiritualität“, dementsprechend zahlreich und heterogen fallen auch hier die Definitionen aus. Schmidt (2008: 206) definiert Spiritualität folgendermaßen: „Oberbegriff für religiöse Erfahrungen, allerdings nicht auf bestimmte Religionen begrenzt, sondern bezieht andere Vorstellungen, die auf einer Erfahrung mit dem Übernatürlichen basieren, mit ein.“ Sandra Schneiders (2003: 170) schreibt in ihrem Aufsatz *“Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum”*: „These are not strictly equivalent terms, but religion as institution is basically a cultural system for dealing with that which transcends not only the individual but even the social

⁶ Eine der einflussreichsten Religionsdefinitionen in der Kultur- und Sozialanthropologie sei an dieser Stelle erwähnt; sie stammt von Clifford Geertz (1991:48). Er definiert Religion als „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert, und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“.

entity as a whole.” Religion sei der geeignetste Raum, um Spiritualität zu leben (vgl. ebd.: 174).

Wichtig ist noch anzumerken, dass das Wort „Spiritualität“ relativ jung ist und die Ursprünge ebenfalls im Christentum liegen:

Es taucht zum ersten Mal in Frankreich im 18. Jahrhundert auf. Bekannt wird es aber vor allem in den 60er-Jahren des letzten Jahrhunderts durch das Zweite Vatikanische Konzil und – auf evangelischer Seite – durch den Weltkirchenrat. Beide sprechen von „Spiritualität“ und meinen die Mitte christlichen Lebens, die Stelle, an der Glaube, Frömmigkeit und Lebensgestaltung zusammenkommen. Spiritualität ist kein spezifisch christliches Phänomen. Es gibt selbstverständlich eine muslimische Spiritualität, es gibt die Spiritualität buddhistischer Mönche oder indianischer Riten und vieles andere mehr. (...) Trotz dieser vielfältigen Gestalten ist festzuhalten: Der Begriff Spiritualität ist christlichen Ursprungs. Er leitet sich vom Spiritus Sanctus, dem Heiligen Geist, her. (Bischofskonferenz der VELKD 2005)

Es existieren bei den Maya unterschiedliche Meinungen darüber, ob es sich bei den religiösen Praktiken um eine Religion oder Spiritualität handelt: Der Begriff Mayaspiritualität wird von denen bevorzugt, die die Bezeichnung Religion aufgrund ihrer Nähe zum Christentum ablehnen: “Afirmar que una clasificación como religión ubica a este aspecto de la cultura maya demasiado cerca de las versiones de religión cristiana” (Rupflin Alvarado 1999: 24). Das ist nicht nur in Guatemala der Fall, sondern in vielen ehemaligen Kolonien wird der Begriff Religion, wie weiter oben schon erwähnt, meist für importierte Religionen verwendet (vgl. Schmidt 2008: 9). Manche bevorzugen den Begriff Spiritualität, weil es in der Mayaspiritualität, im Unterschied zu anderen Religionen, (noch) keine Institutionalisierung und kein Dogma gibt:

La práctica de la espiritualidad maya es diferente a otras religiones, pero sencillamente porque es una actividad que no es estrictamente rígida y la otra cosa es que no tiene una institucionalidad como otras religiones. (...) En la espiritualidad maya la única diferencia es entre las personas comunes y los guías espirituales, o sea, los ajq'ijab'. Tal vez antes de la colonia sí había una jerarquía más definida (...), pero actualmente no es así, solamente quedan los guías, entonces por eso es que lo maya no es religión. La ceremonia es un componente de la cultura y es un aspecto que no es una religión y marca la diferencia. (Martín, Interview am 19.6.2007)

Andere verwenden lieber die Bezeichnung Religion: „Las personas que orientan su vida según el calendario de 260 días, lo consideran una creencia religiosa” (Rupflin Alvarado 1999: 24). Rigoberto Quemé befürwortet die Bezeichnung Religion, weil es sich bei Spiritualität um ein christliches Konzept handle und der Begriff Religion mehr Legitimität besitze. Die Mayareligion sei eine Religion wie jede andere, mit allen ihren Elementen (Institutionen, Glaubenssätze, Praktiken):

Yo no la llamo espiritualidad, yo la llamo religión maya. Porque espiritualidad es un término muy occidental y no muy científico. (...) Y aquí los mayas creo que hemos cometido el error de llamarla espiritualidad para diferenciarla de la iglesia católica o de la iglesia evangélica. Pero hemos cayado en la trampa de que la espiritualidad, el espíritu digamos, no existe como concepto en la religión maya. (...) Entonces es un error llamarla espiritualidad maya. Al contrario si es una religión. Igual que la religión china, igual que la religión musulmana, igual que la religión judía, igual que el cristianismo. Una religión con todos sus elementos. (Interview am 31.8.2007)

Anmerken möchte ich an dieser Stelle, dass die Diskussion Mayaspiritualität versus Mayareligion vor allem im Rahmen der Mayabewegung von Belang ist. Die Mehrheit der indigenen Bevölkerung bezeichnet sich nach wie vor als KatholikInnen, auch wenn sehr viele zugleich die Mayareligion praktizieren.

Die Bezeichnungen Mayaspiritualität und Mayareligion sind neu und werden erst seit den 1990er Jahren verwendet.⁷ Dasselbe gilt auch für den Begriff *Cosmovisión Maya*. Davor wurden die traditionellen religiösen Praktiken der Maya nicht als eigenständige Religion wahrgenommen und meist als Volkskatholizismus, Mayakatholizismus oder *costumbre* bezeichnet. Dementsprechend tauchen diese Bezeichnungen in älteren Publikation (z. B.: Tedlock 1982) nicht auf.

⁷ Zu Beginn war der Begriff Mayareligion üblich (vgl. Rupflin Alvarado 1999); heute dominiert die Bezeichnung Mayaspiritualität (vgl. Hart 2008; Molesky-Poz 2006).

3 Eine Geschichte mit Brüchen

Die aktuellen Veränderungen im Bereich der traditionellen religiösen Praktiken der Maya sind eng mit der Geschichte Guatemalas verknüpft, insbesondere mit der Geschichte der Mayabewegung. Im Zuge des Wandels von der lange verbotenen und im Verborgenen praktizierten „Hexerei“, dem Bedeutungsverlust durch sozioökonomische Veränderungen im 20. Jahrhundert zum zentralen Identitätsmerkmal der Maya und zur „Speerspitze“ der Mayabewegung, haben die traditionellen religiösen Praktiken der Maya einen Veränderungsprozess durchlaufen. In diesem Kapitel werden die großen Umbrüche in der guatemalteckischen Geschichte insbesondere hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die indigene Bevölkerung und die Mayareligion dargestellt. Einen zweiten Schwerpunkt stellt die Geschichte der politischen Mobilisierung der indigenen Bevölkerung und die Entstehung der Mayabewegung dar.

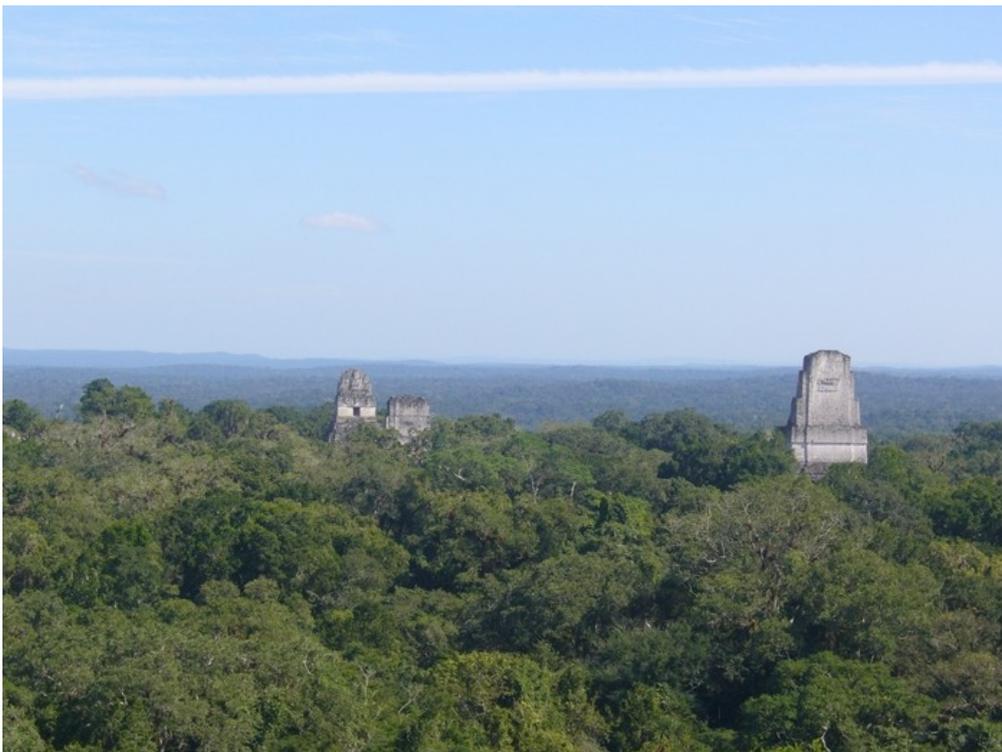


Abbildung 5: Tikal

3.1 Vorkoloniale Vergangenheit

Die Mayaruinen sind Spuren einer glorreichen Vergangenheit, die ihren Höhepunkt in der sog. klassischen Periode zwischen 250 und 900 n. Chr. hatte. Die Maya besaßen u.a. das einzige Schriftsystem Amerikas, ein ausdifferenziertes Kalendersystem und eine reiche intellektuelle, künstlerische und spirituelle Kultur. Nach dem bis heute nicht restlos geklärten Untergang der Mayahochkultur im 9. Jahrhundert, ausgelöst wahrscheinlich durch eine Kombination von Faktoren wie Krieg, Überbevölkerung, Umweltproblemen und Dürre, sind die Maya und ihre Kultur jedoch nicht verschwunden. Der Fokus der Kultur verlegte sich in der Nachklassik auf die Halbinsel Yucatáns und ins Hochland Guatemalas, wo unabhängige Nationen wie die der K'iche' und der Mam entstanden (vgl. Hart 2008: 2).

3.2 Eroberung und Christianisierung

Esa religión acaban de traer. (María, Interview am 2.7.2007)

[S]on 500 años en donde la cultura española vino acá y la evangelización española, pues, se hizo presente en América. Y por supuesto ellos hicieron un trabajo muy, muy fuerte dentro de esta evangelización y yo soy producto de eso. (José, Interview am 13.6.2007)

Die katholische Kirche unterstützte die Invasion Guatemalas durch Pedro de Alvarado im Jahr 1524.⁸ Ohne die Unterstützung der Kirche, vor allem der drei Bettelorden Dominikaner, Franziskaner und Mercedarier, wäre die Verwaltung und Kontrolle des dichtbesiedelten Hochlands kaum möglich gewesen (vgl. Brennwald 2001: 28). Durch die Eroberung des Gebietes des heutigen Guatemala änderte sich die Lebenswelt der indigenen Bevölkerung in vielerlei Hinsicht, andererseits blieben Strukturen und Traditionen teilweise bis heute bestehen. Aktuelle Charakteristiken der guatemalteckischen Gesellschaft, wie z. B. das Fortbestehen zweier unterschiedlicher Gesellschaften und Kulturen, fanden in dieser Zeit ihren Ausgangspunkt.

⁸ 1524 fand der entscheidende Sieg über die K'iche's statt, aber erst 1697 wurde der letzte Mayastaat besiegt. Die Spanier nutzten bei der Eroberung Konflikte zwischen den Mayagruppen aus (vgl. Grube 1997: 56ff).



Abbildung 6: Die Kirche San Jacinto in Salcajá, einem Nachbarort Quetzaltenangos, wurde 1524 als erste Kirche Zentralamerikas errichtet.

Die Maya lebten mehrheitlich getrennt von der weißen und gemischten Bevölkerung in *pueblos indios* im Hochland oder in der Nähe urbaner Zentren (vgl. ebd.: 54). Zum Teil wurden die vormals verstreut lebenden Familien auch in neu errichtete Dörfer, sog. *reducciones*, zwangsumgesiedelt (vgl. ebd.: 56). Die Kolonialverwaltung gestand ihnen weitgehende Selbstbestimmung zu (vgl. ebd.: 245). Neben den spanischen Priestern und Ordensleuten organisierte vor allem die indigene zivil-religiöse Elite das Dorfleben, denn der Klerus war damit oft überfordert und die Kirche hatte mit Priestermangel zu kämpfen. Den größten Einfluss besaß der aus den Chefs der vorkolonialen Clans, *principales* genannt, bestehende Rat der Ältesten. Sie waren die wichtigsten Entscheidungsträger, sowohl in weltlichen als auch in religiösen Angelegenheiten (vgl. ebd.: 61). Daneben existierte eine offizielle Dorfgregierung nach spanischem Vorbild, die u.a. für die Kommunikation nach außen, die Verwaltung und die niedere Gerichtsbarkeit zuständig war (vgl. ebd.: 63). Zentrale Bedeutung kam weiters den Laienbruderschaften, den sogenannten *cofradías* (siehe Kapitel 6.2.2), zu (vgl. ebd.: 64ff).

Im Zusammenhang mit der indigenen Führungselite wird von einer zivil-religiösen Hierarchie gesprochen, weil beim Aufstieg auf der Ämterleiter zwischen zivilen und religiösen Posten hin und her gewechselt wurde (vgl. ebd.: 19). Man musste sich der

Gemeinde durch langjährige Tätigkeit verdient machen, was zeit- und kostenintensiv und somit fast ausschließlich der Elite vorbehalten war (vgl. ebd.: 192).

Dass es lange Zeit kaum zu einer Vermischung der indigenen Bevölkerung einerseits und der SpanierInnen und ihrer Nachkommen andererseits kam, ist vor allem auf eine Siedlungspolitik der Segregation zurückzuführen: Im 16. Jahrhundert wurde auf Drängen der Orden ein Dekret erlassen, das es Nicht-*Indigenas* verbot, sich in den indianischen Dörfern niederzulassen. Der Erlass sollte einerseits die indigene Bevölkerung vor Ausbeutung schützen und andererseits die Evangelisierungsarbeit erleichtern. Jedenfalls behinderte diese Maßnahme eine Vermischung und Hispanisierung der indigenen Bevölkerung und förderte die kulturelle Eigenständigkeit und das Fortbestehen starker indianischer Gemeinschaften. Die Abgeschiedenheit und wirtschaftliche Unattraktivität des Hochlands unterstützte diese Entwicklung (vgl. ebd.: 54f). Das heißt aber nicht, dass es keine Interaktion gab, denn die indigene Bevölkerung war über den Zwangshandel, Zwangsarbeit, Abgaben etc. immer in die koloniale Wirtschaft eingebunden (vgl. ebd.: 59, 186). Zentral und unverändert blieb die traditionelle Maisproduktion. Brennwald ist der Ansicht, dass das wohl auch ein Grund für die Beibehaltung vieler religiöser Traditionen war, denn Mais spielt eine ganz zentrale Rolle im Leben der „*hombres de maíz*“ (vgl. ebd.: 60f).



Abbildung 7: Señor Guadalupe beim Maisschälen.



Abbildung 8: Aus gemahlenem Mais werden vor allem Tortillas hergestellt.

Die spanischen Priester zerstörten die Tempel, die religiösen Objekte und Kodizes und zwangen die Menschen zu konvertieren. Bereits Ende des 16. Jahrhunderts galt die indigene Bevölkerung Guatemalas offiziell als bekehrt und die Missionisierung als abgeschlossen. Doch eine wirkliche Christianisierung wurde schon damals in Frage gestellt und auch heute lässt die Lebendigkeit der traditionellen religiösen Praktiken sehr daran zweifeln (vgl. ebd.: 11). Aus der Mayareligion und dem Katholizismus entstand über die Jahrhunderte ein Synkretismus, der bis heute von der Mehrzahl der indigenen Bevölkerung praktiziert wird (siehe Kapitel 6.2).

3.3 Unabhängigkeit und liberale Reformen

Gegen Ende der Kolonialzeit büßte die katholische Kirche langsam ihre Vormachtstellung ein. Im Rahmen absolutistischer Reformen versuchte der spätkoloniale Staat seine Herrschaft zu intensivieren und den Einfluss der Kirche einzudämmen. Das gelang zwar nur teilweise, doch verlor sie einen Teil ihres Vermögens (vgl. Brennwald 2001: 13).

Politisch war Guatemala nach der Unabhängigkeit in zwei Blöcke aufgeteilt: die Konservativen und die Liberalen, und das Schicksal der katholischen Kirche war fortan eng mit der politischen Ausrichtung der jeweiligen Regierung verbunden. Unter den Konservativen blieben die Privilegien weitgehend erhalten, unter den Liberalen wurden sie zurückgeschraubt (vgl. ebd.: 137). Mit der definitiven Machtübernahme der Liberalen 1871 verlor die katholische Kirche endgültig alle Privilegien und Besitztümer (vgl. ebd.: 13): Der ausländische Klerus wurde des Landes verwiesen, das Land der Orden enteignet und die Trennung von Kirche und Staat verfügt. Ziel der Liberalen war eine moderne, dem Wachstum und dem technischen Fortschritt verpflichtete Wirtschaft (vgl. ebd.: 137f).

Für die indigene Bevölkerung änderte sich mit der Unabhängigkeit Guatemalas von Spanien und der Machtübernahme der Liberalen vorerst wenig. Denn trotz gesetzlicher Gleichstellung verhinderten der Mangel an Kapital und Bildung sowie rassistisch begründete Ausgrenzungen „die wirtschaftliche und politische Integration oder gar den ökonomischen Aufstieg der Indígenas: Die ethnische Zugehörigkeit bestimmte, wie schon während der Kolonialzeit, die soziale Stellung“ (ebd.: 139). Die gesetzliche Gleichstellung brachte jedoch auch die Aufhebung der Niederlassungsbeschränkungen für die *Ladinos* in den *pueblos indios* mit sich; weiters wurden die kommunalen Landbesitztitel nicht mehr anerkannt und Gemeindeland somit veräußerbar (vgl. ebd.: 139).

Auswirkungen waren besonders im religiösen Bereich zu bemerken: Viele Kleriker verließen das Land, Kirchengemeinden verwaisten oder wurden nur noch sporadisch betreut. Die Bindung der Bevölkerung zur katholischen Kirche nahm ab, obwohl sich die meisten weiterhin als katholisch bezeichneten (vgl. ebd.: 142). Damit gewannen die *cofradías* und MayapriesterInnen an Bedeutung und die traditionellen religiösen Praktiken blühten wieder auf (vgl. ebd.: 140f). Um die Macht der katholischen Kirche zu brechen, holte die liberale Regierung Ende des 19. Jahrhunderts protestantische Kirchen (die presbyterianische Kirche aus den USA) ins Land. Ihr Einfluss blieb zwar vorerst sehr beschränkt, doch die Basis für einen religiösen Pluralismus, wie wir ihn heute in Guatemala vorfinden, war gegeben (vgl. ebd.: 138; Althoff 2005: 77).

3.4 Beginn der politischen Mobilisierung der indigenen Bevölkerung

Der Weg vom „*Indio*“ zum „*Maya*“ ist eng mit der Geschichte der Mayabewegung verbunden. Identitäten sind, wie schon erwähnt, nicht etwas unveränderlich Gegebenes, sondern entstehen aus Beziehungen und Diskursen. So ist auch die Maya-Identität keine Wiedergewinnung von etwas Vorhandenem, sondern eine gegenwärtige Konstruktion auf der Grundlage eines Prozesses, der die soziokulturellen Veränderungen der letzten 50 Jahre widerspiegelt (vgl. Bastos 2007a: 76). Im Zuge dieses Prozesses kommt es zu einer Um- und Neuinterpretation der Mayaspiritualität, und sie entwickelt sich zu einem der wichtigsten Merkmale der „Maya-Identität“.

3.4.1 Demokratische Revolution und Konterrevolution

Ab den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts änderten sich die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Rahmenbedingungen in Guatemala und diesmal war auch die indigene Bevölkerung stark davon betroffen. Einen Wendepunkt in der Geschichte Guatemalas stellte das Jahr 1944 dar, in dem eine bürgerliche Reformbewegung die jahrzehntelange Diktatur der Liberalen beendete. Mit den ersten freien Wahlen begann ein demokratisches Jahrzehnt (1944-1954). Die beiden demokratischen Regierungen von Juan José Arévalo und Jacobo Arbenz führten zahlreiche fortschrittliche Reformen durch: eine neue Verfassung, die Ausdehnung des Wahlrechts, die Einführung bzw. Verbesserung von Arbeitsgesetzen, Alphabetisierungskampagnen etc. und vor allem eine Agrarreform (vgl. Kurtenbach 1998: 73f). Santiago Bastos und Manuela Camus (2003: 27) bezeichnen diese historische Periode als Basis für die Transformation Guatemalas in die Gesellschaft, die wir heute kennen und als Grundlage der politischen Mobilisierung der Maya. „A partir de 1944 se ponen las bases para la transformación de Guatemala en la sociedad contemporánea que ahora conocemos.“

Nach dem US-unterstützten Putsch von 1954 wurden viele Reformen annulliert, aber die eingeleiteten Transformationsprozesse waren nicht mehr vollständig rückgängig zu machen. Mit den revolutionären Regierungen von Arévalo und Arbenz hat sich ein politischer Raum geöffnet und die indigene Bevölkerung hat erkannt, dass soziale Veränderung möglich war. „[I]t was the period when Guatemala’s indigenous people,

because they were given access to new rights as campesinos by a reform government, began to recognize that social change was possible“ (Adams 1990, zit. nach Fischer 2001: 56). Als wichtig stellte sich die Arbeit in den lokalen Agrarkomitees heraus, die die Landreform umsetzen sollten, und in die auch *Indígenas* miteinbezogen wurden (vgl. Brennwald 2001: 152). Hier machten viele erste Erfahrungen in gemeindeübergreifender Organisation.

Die Zeit nach dem Putsch stand im Kontext des weltweiten wirtschaftlichen Aufschwungs nach dem 2. Weltkrieg und des Kalten Kriegs (vgl. Bastos/Camus 2003: 29). Mit Unterstützung durch die USA sollte Guatemala zu einem Vorzeigeland für kapitalistische Entwicklung werden (vgl. Brennwald 2001: 159); die Modernisierung und Technisierung der Landwirtschaft stand dabei im Vordergrund. Über Handel und Lohnarbeit (in Industrie und Tourismus) außerhalb des Dorfes, Bildungsmöglichkeiten sowie den Ausbau der Panamericana kam es zu einer stärkeren Einbindung der indigenen Bevölkerung in die nationale Wirtschaft und Gesellschaft (vgl. ebd.: 184).

Diese Vorgänge lösten einen Prozess der internen Differenzierung in den Dörfern aus. Eine neue Schicht von *Indígenas* entstand, die ökonomisch etwas besser gestellt war, ihren Kindern den Schulbesuch ermöglichen konnte und am Leben außerhalb der Gemeinde teilnahm. Wichtige Voraussetzungen für politisches Handeln waren somit gegeben: „Como resultado, la sociedad indígena empieza a diferenciarse internamente, pero también empiezan a darse las condiciones para una acción política propia“ (Bastos/Camus 2003: 30).

Sie stellten die Traditionen und die Macht der zivil-religiösen Elite zunehmend in Frage und fanden im 1945 eingeführten allgemeinen Wahlrecht und in den politischen Parteien die Möglichkeit, sich außerhalb des traditionellen Modells zu betätigen und zu organisieren. Andererseits gaben ihnen die neuen religiösen Gruppen, die Protestanten und vor allem die Katholische Aktion (siehe Kapitel 3.4.2), eine neue religiöse Heimat und Legitimität für ihr Tun sowie für ihre Lebensweise (vgl. Brennwald 2001: 189). Diese Zeit war also gekennzeichnet durch Veränderungen der sozialen Beziehungen und Organisationsstrukturen in den Dörfern. Gefördert wurden diese Umstrukturierungsprozesse besonders von der Katholischen Aktion, die großen Einfluss gewann und eine Revolution in jeder Hinsicht verursachte (vgl. Hart 2008: 13): „Mit dem Aufbau der Acción Católica standen sich zwei Kräfte – die traditionellen Eliten

und die Laienbewegung – innerhalb der indianischen Gesellschaft gegenüber, die sich im politischen, religiösen und zu guter Letzt auch im wirtschaftlichen Bereich konkurrenzten und um die Macht im Dorfe rangen“ (Brennwald 2001: 200).

3.4.2 Die Katholische Aktion (*Acción Católica*)

An der Seite der Konservativen gewann auch die katholische Kirche wieder an Einfluss. Die antiklerikalen Gesetze wurden aufgehoben und ausländische Geistliche durften wieder ins Land (vgl. Brennwald: 158). Daneben wurde 1946 die Laienorganisation *Acción Católica*⁹ in Guatemala gegründet. Ziel war es, die Bevölkerung wieder stärker an die katholische Kirche zu binden, den Priestermangel zu kompensieren, die Zunahme protestantischer Gruppen zu stoppen und die verschiedenen Formen der Volksreligiosität durch den orthodoxen Katholizismus zu ersetzen (vgl. ebd.: 196). Andererseits hatte die Bewegung auch eine klare antikommunistische Ausrichtung (vgl. Fischer 2001: 58).

Die Methode bestand darin, lokale Mayas zu unterweisen, die sog. Katechisten (*catequistas*), die wiederum in ihren Dörfern, in ihrer eigenen Sprache Missionsarbeit leisteten (vgl. Brennwald 2001: 199). Dabei kam es, wie gesagt, zu einer Allianz mit dem neu entstandenen Sektor in den indigenen Gemeinden, der durch die Möglichkeit des Handels eine gewisse ökonomische Macht erlangt hatte (vgl. Bastos/Camus 2003: 30). Die traditionellen religiösen Autoritäten und Praktiken verloren in dieser Zeit stark an Bedeutung¹⁰ und die *Acción Católica* konnte sich konsolidieren: Ende der 1960er Jahre waren 30% der *Indígenas* im Hochland in die Laienbewegung eingebunden (vgl. Brennwald 2001: 219).

Folgende Gründe nennt Silvia Brennwald (2001: 219) u.a. für den Erfolg der Katholischen Aktion: Einerseits bot sie die Chance, sich aus den finanziellen und arbeitsintensiven Verpflichtungen durch die *cofradía* zu lösen, ohne auf eine vertraute religiöse Gemeinschaft verzichten zu müssen. Andererseits gaben Priester und

⁹ Die *Acción Católica* entstand im 19. Jahrhundert in Italien als Bewegung aktiver Laien. Sie wird allgemein als religiöse Erneuerungsbewegung verstanden; der bewusste Glaubensvollzug steht im Zentrum (vgl. Brennwald 2001: 195).

¹⁰ Die *Acción Católica* attackierte die traditionellen religiösen Praktiken, Altäre und *ajq'ijab'* (vgl. Molesky-Poz 2006: 17f).

KatechetInnen mit unterschiedlichen Projekten konkrete Antworten auf ökonomische Probleme, denen die zivil-religiösen Dorfautoritäten nichts Gleichwertiges entgegenstellen konnten (vgl. ebd.: 234).

3.4.3 Politisches Erwachen

Beeinflusst von der Befreiungstheologie und im Zusammenhang mit dem 2. Vatikanischen Konzil und den Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1973) kam es in der lateinamerikanischen Kirche immer mehr zu einer Hinwendung zu den Armen und in der *Acción Católica* zu einem Wechsel von theologischen zu sozialen Themen. Progressive Priester und KatechistInnen gründeten Kooperativen, Schulen und Gesundheitszentren, um das Leben der *Indígenas* zu verbessern (vgl. Bastos/Camus 2003: 35; Fischer 2001: 58). Daneben setzten sich Regierungsstellen und zunehmend auch ausländische Entwicklungshilfeorganisationen für die autochthone Bevölkerung ein und förderten den Modernisierungsprozess auf dem Land (vgl. Brennwald 2001: 231; Kurtenbach 1998: 95). Viele der jungen KatechistInnen wurden GemeindeführerInnen und AktivistInnen und trieben ein soziales und politisches Erwachen der indigenen Bevölkerung voran (vgl. Fischer 2001: 59; Bastos/Camus 2003: 31). Ab den 1970ern wurden verstärkt *Indígenas* auf lokaler Ebene politisch aktiv und viele Hochlandgemeinden bekamen indigene BürgermeisterInnen. Die Partei *Democracia Cristiana* spielte in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle (vgl. Bastos/Camus 2003: 41f). Auch auf nationaler politischer Ebene partizipierten *Indígenas*; der Versuch, eine indigene Partei zu gründen, scheiterte jedoch (vgl. ebd.: 48f). Wichtig zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang das *Comité Civico Xel-Jú*, eine lokale indigene Alternative zu den politischen Parteien in Quetzaltenango, das erstmals 1974 bei den Wahlen antrat und von Beginn an eine ethnische Komponente beinhaltete (vgl. Bastos/Camus 2003: 42). 1995 gewann es mit ihrem Spitzenkandidaten Rigoberto Quemé Chay erstmals die lokalen Wahlen. *Xel-Jú* war das Vorbild für viele weitere *Comités Cívicos* in anderen Gemeinden (siehe Kapitel 5.1).

Als besonders wichtig stellten sich die - zumeist kirchlichen - Stipendien für SchülerInnen und StudentInnen heraus. Diese erste Generation von indigenen Ärzten, Lehrern, Priestern, Anwälten etc. übernahm bei der politischen Mobilisierung und Organisation eine zentrale Rolle.

3.4.4 Kulturelle Organisationen

Daneben entstanden ab Anfang der 1970er Jahre erste kulturelle indigene Initiativen. Sie gingen vor allem von wohlhabenden und gebildeten *Indígenas* aus, die zur Erhaltung und Wiederbelebung der eigenen Traditionen beitragen wollten. Viel kultureller und linguistischer Aktivismus ließ sich in der K'iche' Region verzeichnen: Organisationen wie die *Asociación Indígena Pro Cultura Maya-Quiché* und die *Asociación de Escritores Mayances Guatemala* (AEMG) entstanden (vgl. Fischer 2001: 58f; Bastos/Camus 2003: 37f). Vor allem die Sprache wurde zu einem zunehmend wichtigen Handlungsfeld dieser indigener AktivistInnen. Eine zentrale Rolle in diesem Zusammenhang spielte der intellektuelle Vater der Pan-Mayanismus Adrián Inés Chávez, der bereits 1959 die *Academia de la Lengua Maya Kí-chè* (ALMK) gegründet hatte (vgl. Fischer 2001: 57). Dieses auf kultureller Differenz basierende Denken verbreitete sich in den 1970ern. Der Begriff Maya wurde noch nicht als Selbstbezeichnung verwendet, wohl aber für die Namen der Organisationen (vgl. Bastos 2007a: 56).

Die Anfänge der politischen Partizipation der *Indígenas* in Guatemala waren vielfältig und nicht immer direkt politisch. Doch Ende der 1970er Jahre wurden sie abrupt unterbrochen:

3.5 Eine dunkle Zeit beginnt...

No fue una lucha de pueblos indígenas contra el estado. (...) Fue una lucha de la izquierda urbana y ladina contra el estado. (Rigoberto Quemé, Interview am 31.8.2007)

Dann folgte, was vielfach als Spirale der Gewalt bezeichnet wurde. Der Krieg begann 1960 als ideologischer Kampf zwischen einer kapitalistischen Regierung und der linken Guerilla, später bezeichnete die Regierung die Guerilla als Terroristen und diese gab vor, für die Maya und die Enteigneten zu kämpfen (vgl. Hart 2008: 6). Ab den 1970ern war die Guerilla im unzugänglichen indigenen Hochland präsent und der Staat antwortete mit Repression. Militarisierung, Unterdrückung und Verarmung in Folge der Wirtschaftskrise und auch das verheerende Erdbeben im Jahre 1976 führten zur zunehmenden Mobilisierung der indigenen Bevölkerung und machten sie für den

Klassendiskurs empfänglich. Die Gründung der nationalen Bauerngewerkschaft *Comité de Unidad Campesina* (CUC) fiel in diese Zeit. Dazu kam noch, dass im Rahmen der legalen Institutionen wie der Kirche und den politischen Parteien Grenzen erreicht waren und eine Ernüchterung eintrat (vgl. Bastos/Camus 2003: 43f; Bastos 2007a: 57): „Weder die Regierung noch die Oligarchie beabsichtigten, das Hochland nachhaltig zu fördern. Die Interessen der herrschenden Klassen durften nicht beeinträchtigt werden“ (Brennwald 2001: 235). Die indigene Intelligencia wurde als Bedrohung wahrgenommen. Die Guerilla-Organisationen gewannen an Bedeutung und Volksorganisationen wie das CUC schlossen sich dem Aufstand an: „Ante el aumento de la violencia, las organizaciones guerrillas van tomando más auge, y las organizaciones de masas, como el CUC, entrando en su lógica insurgente“ (Bastos/Camus 2003: 47).

[E]l origen del...de la guerra es que los indígenas buscaban espacios políticos. Eso es por uno, pero lo otro... porque la guerrilla nos utilizó y nos metió a su guerra. La izquierda nos metió a la guerra de ellos, no a la guerra de nosotros. Y las víctimas más fuertes fueron los pueblos indígenas, no la izquierda ladina. (...) La dirigencia nunca fue indígena. Nunca, nunca fue la dirigencia de la guerra, ni de un lado ni del otro fue indígena. Pero los muertos de un lado y de otro si fueron indígenas. Soldados indígenas y guerrilleros indígenas. Entonces hay que decir la verdad, la guerra no fue una guerra indígena. Afectó a los indígenas pero fue porque fue involucrado por el sector ladino tanto de izquierda como de derecha. (Rigoberto Quemé, Interview am 31.8.2007)

Die politischen Räume schlossen sich, eine dunkle Zeit begann. Unter den Folgen leidet die guatemaltekeische Gesellschaft bis heute (vgl. Bastos/Camus 2003: 55). Mit der „Politik der verbrannten Erde“ der Generäle Lucas García (1978-1982) und Ríos Montt (1982-1983) erreichten die Auseinandersetzungen einen Höhepunkt. Die Gewalt von Seiten der Armee war nicht mehr selektiv, sondern richtete sich gegen ganze Gemeinden. Zusätzliche Kontrolle und Militarisierung der Bevölkerung ging mit der Errichtung sog. ziviler Selbstverteidigungspatrouillen einher (vgl. Kurtenbach 1998: 109). Alle lokalen Führungspersönlichkeiten, vor allem PolitikerInnen, Priester, KatechistInnen und auch *ajq'ijab'*, lebten in den 1980ern in ständiger Gefahr.

3.5.1 Spaltung der indigenen Bewegung

Die politischen Möglichkeiten für die indigene Bevölkerung reduzierten sich auf zwei: Militär oder Guerilla. Der Klassendiskurs wurde zur einzig akzeptierten Form, die indigenen Forderungen zu artikulieren. Viele Maya, vor allem Bauern, schlossen sich der Guerilla an; die kulturellen AktivistInnen beteiligten sich in geringerem Ausmaß, weil sie einerseits die Klassenideologie nicht befürworteten bzw. der Ansicht waren, dass die Guerillaorganisationen das rassistische Schema der guatemaltekischen Gesellschaft wiederholen würden. Seit diesem Zeitpunkt ließ sich eine politische und ideologische Spaltung der indigenen Bewegung feststellen: in die Volksbewegung einerseits, die auf Klassenunterschiede fokussierte, und die später sog. Mayabewegung andererseits, die die ethnische und kulturelle Differenz betonte (vgl. Bastos 2007a: 57f; Bastos/Camus 2003: 57f).

[A] partir de este momento se da una división política e ideológica dentro del movimiento, que hasta entonces había actuado de manera más o menos unificada. Quienes provienen de bases campesinas se inclinan más a la acción revolucionaria, y los del ámbito cultural, más a la lucha no violenta, ya sea saliendo del país o retirándose temporalmente de la vida política. (Bastos 2007a: 58)

In den Guerillaorganisationen traten ethnische und kulturelle Aspekte in den Hintergrund. Es ging um Gleichheit, nicht um ethnische Besonderheit. In Dokumenten war zwar sehr wohl von indigenen Rechten die Rede, in der Realität fanden die Maya in den revolutionären Organisationen jedoch nicht viel Gehör (vgl. Bastos/Camus 2003: 63); dieser Diskurs richtete sich vor allem ans Ausland (vgl. ebd.: 73). Autoritäre und rassistische Führungsstrukturen in der Guerilla und die Instrumentalisierung der indigenen Kultur und Bevölkerung frustrierten viele Mitglieder und waren mit ein wesentlicher Grund für das Erstarken der Mayabewegung nach dem Bürgerkrieg (vgl. ebd.: 64; Althoff 2005: 171): “Al interior de las organizaciones guerrilleras se da una creciente insatisfacción pro la falta de compromiso serio con la igualdad cultural y la lucha contra el racismo en las practicas diarias revolucionarias....Estos disidentes van a formar la columna vertebral del ‘movimiento maya’ contemporáneo” (Bastos/Camus 2003: 64).

Die kulturellen indigenen AktivistInnen dagegen gingen entweder ins Exil oder gaben ihre politische Tätigkeit auf und führten insgesamt eher ein Schattendasein (vgl. ebd.: 57). Aber sie waren nicht inaktiv: Dokumente aus dieser Zeit gelten als Vorreiter des Diskurses der Mayabewegung in den 1990ern: “Así, estas organizaciones y documentos, sobre todo lo relacionado con MAYAS [Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria, Anm. J. G.] son vistos en la actualidad como un antecedente fundamental de lo que ocurrirá en los noventa, tanto por el lado organizativo como por el del discurso” (ebd.: 70). Erstmals war in diesen Texten von “maya” statt “indígena” die Rede, von “pueblo maya”, “nación maya” und “conciencia panindia”: „Quizá lo más significativo es que en ellos aparece por primera vez la formulación que en los noventa se convertirá en la hegemónica entre las organizaciones indígenas: el ‘Pueblo Maya’. Hasta entonces se ha hablado de ‘indios’, pero ahora ya empiezan a referirse a ellos mismos como ‘mayas’” (ebd.: 69).

Mit der Verwendung des Begriffs Maya wollte man sich einerseits von der revolutionären Bewegung absetzen und andererseits auch Souveränität beanspruchen: “Según uno de los protagonistas, el término surgió en parte como opción de contraste con los términos utilizados desde el movimiento revolucionario, en parte como posicionamiento político por la soberanía” (ebd.). Ein Dokument von MAYAS aus dem Jahr 1984 „*Guatemala, de la República Centralista Burguesa a la República Federal Popular*“ bezeichnen heute viele als Gründungsdokument des *Movimiento Maya* (vgl. Bastos 2007a: 58).

3.5.2 Bilanz des Krieges

In der deutschen Literatur wird dieser Krieg meistens als 36-jähriger Bürgerkrieg bezeichnet, in der englischen und spanischen Literatur ist vorwiegend von „*la violencia*“ die Rede. Der Krieg wurde zu unterschiedlichen Zeiten mit unterschiedlicher Intensität geführt, die meisten Opfer gab es unter den Generälen Lucas García (1978-1982) und Ríos Montt (1982-1983). Man geht von 200 000 Toten, 20 000 Vermissten und einer Million Flüchtlingen aus (vgl. Molden 2004: 76). Obwohl man offiziell nicht von einem Genozid spricht, kann man es so bezeichnen, da 83% der Opfer Maya waren. Zwei Wahrheitskommissionen beschäftigten sich mit der Aufarbeitung des Konflikts: Die *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH) und die Wahrheitskommission des Erzbistums von Guatemala *Recuperación de la Memoria Histórica* (REMHI). Sie

kamen zu ähnlichen Ergebnissen: Die Hauptverantwortung lastet beim Militär: Die CEH kam zum Schluss, dass 93% der Verbrechen durch das Militär oder ihm unterstehende Gruppen begangen wurden und 3% von der Guerilla. Der Endbericht der Wahrheitskommission des Erzbistums sieht die Verantwortung der Guerilla bei 7% (vgl. ebd.: 75f). Der Bürgerkrieg hat eine tief traumatisierte Nation hinterlassen und das Leben im Land für immer verändert.

3.5.3 Auswirkungen auf das religiöse Feld

Der Bürgerkrieg veränderte auch das religiöse Feld. Am auffallendsten und deutlichsten war das massive Anwachsen des Protestantismus rund um das Erdbeben 1976 und Anfang der 1980er Jahre (vgl. Althoff 2005: 255). Die Gründe für den Boom des Protestantismus hat Andrea Althoff in ihrer Arbeit ausführlich untersucht: Mit der ersten Wachstumsphase im Zusammenhang mit dem Erdbeben von 1976 konnten die protestantischen Kirchen über Hilfsmaßnahmen im Land Fuß fassen. Aber auch während des Bürgerkriegs blieben die Zuwachsraten hoch. Ein Grund dafür ist, dass es während des Bürgerkriegs sicherer war, ProtestantIn zu sein, denn die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche brachte in dieser Zeit häufig die Gefahr der politischen Verfolgung mit sich. Außerdem war Ríos Montt selbst Mitglied der neopfingstlichen Kirche *El Verbo* (vgl. ebd.: 255).

Me comentaba uno de los coordinadores con los que hice mis prácticas de leyes que por ejemplo en la comunidad donde él vivía, que es una comunidad del Quiché, les fueron a decir, o la comunidad o ellos se dieron cuenta de que el ejército estaba masacrando, o grupos paramilitares, o no sé, que estaban matando a mucha gente que practicaba la costumbre y católicos. Y como el presidente era evangélico dijeron: Bueno, si nos volvemos evangélicos como el presidente no nos van hacer nada. Entonces mucha gente cambió la religión, queriendo vivir, queriendo salvar sus vidas. Eso fue en aquellos años. En estos años yo pienso que se han alejado mucho de la espiritualidad. (...) Creo que son hermanos a los que yo les digo que han perdido la memoria, la memoria histórica y la conciencia cultural. Ellos son los que te digo que se han tapado los oídos y han decidido no escuchar más la voz de las abuelas y abuelos. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Nach der Beendigung der Repression waren die Zahlen in den indigenen Gebieten rückläufig; viele kehrten zum katholischen Glauben zurück (vgl. Althoff 2005: 254). Hilfeleistung und nicht wirkliche Konversion dürfte der Auslöser für einen Teil der Wachstumsraten gewesen sein. Aber es gab auch Konversionsmotive ohne materielle

Anreize, schreibt Althoff (2005: 256f) in Anlehnung an Heinrich Schäfer: Vor allem boten die eschatologisch-millennaristischen Elemente im Diskurs dieser Kirchen der Bevölkerung neue, religiöse Erklärungsmuster für die Krise. Einen weiteren möglichen Grund führt Brennwald (2001: 238) an: Manche *Indigenas* sind in den 1970ern vom Katholizismus zum Protestantismus gewechselt, weil ihre spirituellen Bedürfnisse in der katholischen Kirche immer weniger berücksichtigt wurden.

Die katholische Kirche war von Repression und Gewalt stark betroffen, vor allem die in Projekten engagierten Priester und KatechetInnen, weil jeder Emanzipationsprozess verdächtig war. Mit dem Erstarren der protestantischen Kirchen musste sich die katholische Kirche neu positionieren. Nach dem Bürgerkrieg übernahm sie eine große Rolle im Demokratisierungsprozess und trug mit der Wahrheitskommission REMHI zur Aufarbeitung der Vergangenheit bei. Damit gelang es der katholischen Kirche, ihre Legitimität zu stärken, da sie als Verteidigerin der Rechte der Bevölkerung auftrat. Die Haltung gegenüber der Mayakultur ist seit diesem Zeitpunkt zunehmend von Toleranz geprägt (vgl. Althoff 2005: 78ff).

Die MayapriesterInnen reagierten während des Bürgerkriegs unterschiedlich: Einige unterstützten die Guerilla, manche das Militär und wieder andere versuchten sich aus der Politik herauszuhalten (vgl. Hart 2008: 221). Zu den Auswirkungen des Bürgerkriegs auf die Mayaspiritualität gibt es widersprüchliche Angaben: Einerseits war ein Bedeutungsrückgang zu verzeichnen, weil es gefährlich war in den Wäldern unterwegs zu sein (vgl. ebd.) und aufgrund der Konversionen zum Protestantismus. Zugleich ließ sich auch eine Hinwendung zu den traditionellen religiösen Praktiken feststellen. So schreibt z. B. Robert Carmack (1988: 68f), dass sich während *la violencia* viele K'iche' Maya auf ihr kulturelles Erbe besonnen haben. Hart (2008: 221) zitiert einen Kaqchikel Maya: "But I'd go so far as to say that around Cobán, Alta Verapaz, it's the Mayan Spirituality that took away people's fear. The people united and practiced the Mayan Spirituality." Die Mayaspiritualität bot zudem über Rituale Schutz in einer sehr unsicheren Zeit; dieser Aspekt ist auch heute noch von großer Bedeutung.

3.6 Friedensprozess und die Mayabewegung als neuer politischer Akteur

Die 2. Hälfte der 1980er kann man als Periode des Übergangs zum Friedensprozess bezeichnen. 1985 fanden erstmals seit 1970 wieder offene und zivile Wahlen statt. Die Wahlen stellten zwar keinen radikalen Bruch mit der Vergangenheit dar, doch der demokratische Spielraum vergrößerte sich etwas (vgl. Kurtenbach 1998: 120). Trotz massiver Repression reorganisierte sich mit der demokratischen Öffnung und Abnahme der Gewalt auch die indigene Bevölkerung wieder: “En 1986 comienza un nuevo periodo, y los indígenas retoman el camino como actor político en lo que se va a llamar el ‘movimiento maya’” (Bastos/Camus 2003: 83).

La represión desatada contra la población indígena por parte del ejército y la militarización que le sigue fueron de tal magnitud que parecería que, cuando en 1986 llega a la presidencia de la república un civil, los mayas no iban a poder ser un actor importante. Pero, por el contrario, en los años siguientes se verá renacer con más fuerza su movilización, ahora ya sí como “movimiento maya. (Bastos 2007a: 58)

Diese Reorganisation der indigenen Bevölkerung geschah auf dichotome Weise: mit der Mayabewegung einerseits und der Volksbewegung andererseits.

Für diejenigen Personen und Organisationen, die der Mayabewegung zugerechnet werden können, stand (und steht) die ethnische Identität im Vordergrund. Diese AkteurInnen bezeichneten sich selbst als Maya und gründeten zu Beginn vor allem NGOs, die sich der Kultur, Sprache, Bildung und lokalen Entwicklung widmeten. Die Mayaorganisationen wurden meist von gebildeten Maya geleitet und mit internationaler Unterstützung finanziert. Sie vermieden zu Beginn eine direkte Konfrontation und politische Forderungen, sondern konzentrierten sich auf das vermeintlich unpolitische Thema Kultur. Sie stellten die Antwort auf die Repression des Staates und die Hegemonie der URNG dar und eröffneten einen anderen Weg als den revolutionären (vgl. Bastos 2007a: 59; Bastos/Camus 2003: 76f): „Es la adecuación no solo a los tiempos de represión y post violencia, sino la hegemonía de la URNG” (Bastos/Camus 2003: 76). Sie führten eine neue Ideologie und einen neuen Diskurs in Guatemala ein: den Multikulturalismus. Die Basis ist die Verfassung und die Sprache ist die von Völkern und Rechten (vgl. ebd.: 86). Ein zentraler Schritt gelang dem sog. *Movimiento Maya* mit der Bündelung der verschiedenen indigenen Bewegungen und Akteure unter

dem Begriff und der Identität „Maya“ (vgl. ebd.: 305). Die Legalisierung der *Academia de Lenguas Mayas de Guatemala* (ALMG) stellte in dieser Zeit ihre wichtigste Forderung dar (vgl. ebd.). Über Seminare und Publikation verbreiteten sie ihre ethnische Sichtweise und waren damit so erfolgreich, dass im Laufe des Friedensprozesses auch die Volksorganisationen und der Staat diesen Diskurs übernommen haben: „A lo largo de los años (...), las organizaciones, personas e instituciones que se autodenominan como mayas han ido avanzado tanto en su consolidación interna y como grupo, como en la difusión de su mensaje, aprovechando y adaptándose al nuevo entorno, y con ello contribuyendo a modificarlo“ (ebd.: 89). Ereignisse Anfang der 1990er Jahre unterstützten diesen Wandel (siehe Kapitel 3.7).

Bis zum Zeitpunkt der Legalisierung 1990 bündelte die ALMG die Aktivitäten. Danach übernahm der *Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala* (COMG) als Dachverband und zentrale Instanz der Maya-Organisationen diese Funktion (vgl. Fischer 2001: 67). Anfang der 90er wurden ihre Vorschläge offen politisch, als der neugegründete COMG ein Dokument mit dem Titel „*Derechos Específicos del Pueblo Maya*“ veröffentlichte; der Text stammt von Demetrio Cojtí Cuxil. Auf diese Gruppe konzentriert sich die nordamerikanische Wissenschaft. Aber sie waren nicht die einzigen *Indígenas*, die in dieser Zeit am politischen Leben in Guatemala teilnahmen (vgl. Bastos 2007a: 59).

Größere Bedeutung kam vorerst noch dem *bloque popular* zu: Vor allem im Zusammenhang mit der URNG, aber auch mit der katholischen Kirche entstanden viele neue Organisationen. Sie repräsentierten vor allem Opfer des Bürgerkriegs, z. B. Witwen und Flüchtlinge. Ihnen gelang es in hohem Ausmaß, die Leute zu mobilisieren und immer mehr Menschen organisierten sich (vgl. ebd.). Es handelte sich dabei mehrheitlich um *Indígenas*, aber diese Identität stellte nicht die Grundlage ihres Handelns und ihrer Forderungen dar: „Todas son mayoritariamente indígenas, y con ese término se identifican a sí mismos, pero esta identidad no es la base fundamental de sus reclamos y su actuación“ (ebd.).

Es war eine Zeit der Konsolidierung der politischen Akteure, der „*ONG maya*“ einerseits und der „*organizaciones populares indígenas*“ andererseits. Manche Autoren bezeichnen erstere als Maya, d.h. die ethnische Identität ist Grundlage ihres Handelns,

und weitere als *Indígenas* (vgl. Cojtí Cuxil, zit. nach Bastos/Camus 2005: 93). Die einen prägten zunehmend den indigenen Diskurs, den anderen gelang es, die Leute zu mobilisieren. Vorerst agierten diese beiden Ströme separat und es gab keine gemeinsame indigene/Maya Stimme, aber Ereignisse auf internationaler und nationaler Ebene Anfang der 1990er veränderten die Situation (vgl. Bastos 2007a: 59).

3.7 Indigene Völker im Licht der Öffentlichkeit

Auf internationaler Ebene trugen die Aktivitäten rund um die Gegenfeierlichkeiten zum 500. Jahrestag der Ankunft der Europäer in Amerika zu einer Sensibilisierung hinsichtlich des Themas „indigene Völker“ bei. Symbol dafür war die Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú im Jahr 1992. Zugleich gewann die Ideologie des Multikulturalismus mit dem Fall der Berliner Mauer und dem Legitimitätsverlust des Klassendiskurses an Kraft. Im selben Jahr wurde auch die ILO-Konvention 169 verabschiedet, das wichtigste Instrument für indigene Völker im Völkerrecht. Auf nationaler Ebene konsolidierte sich Anfang der 1990er Jahre der Friedensprozess. Der Einschluss der indigenen Bevölkerung in die Friedensverhandlungen war ein Beispiel für die neue Sensibilität gegenüber dem Thema und für die Kraft der Maya - insgesamt also ein günstiger Kontext für ethnische Forderungen (vgl. Bastos 2007a: 59f).

3.7.1 Die Kampagne „500 Jahre Widerstand der Indígenas und des Volkes“

Proteste in ganz Lateinamerika gegen die offiziellen Feiern zum 500. Jahrestag der „Entdeckung“ Amerikas und die Verleihung des Friedensnobelpreises an Rigoberta Menchú gaben indigenen Völkern auf dem ganzen Kontinent Auftrieb (vgl. Kurtenbach 1998: 128). Zum ersten Mal standen sie im Zentrum der internationalen Öffentlichkeit und traten erstmals auch als Einheit auf: Die Diskussionen und Treffen zur Kampagne haben die indigenen Völker des Kontinents näher zueinander geführt. Dabei wurde die Geschichte zum wesentlichen Bindeglied (vgl. Rößler 2004: 22; Althoff 2005: 180).

Das Zweite Kontinentale Treffen der Kampagne „500 Jahre Widerstand der Indígenas und des Volkes“ fand im Oktober 1991 in Xela statt. Die lateinamerikanische Linke

dominierte das Treffen - eine Tatsache, die viele Mayaorganisationen kritisierten. Sie warfen der Linken Instrumentalisierung der indigenen Bevölkerung vor. Doch trotzdem war diese Veranstaltung wichtig für die Konsolidierung der *Indígenas/Mayas* als politische Akteure (vgl. Bastos/Camus 2003: 103) und beflügelte die Verbreitung des Maya-Diskurses, der zunehmend auch von den indigenen Volksorganisationen übernommen wurde, d.h., die ethnische und kulturelle Differenz wurde zu einem zunehmend wichtigen Ansatzpunkt für die Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse (vgl. ebd.: 108): „Esta coyuntura de 1991-1993 supone la transición entre la preponderancia de la forma ‚popular‘ de ver lo étnico a la forma ‚mayanista‘” (ibd.). Insgesamt relativiert sich die Dichotomie *populares* und *mayanistas* und Cojtí Cuxil bezeichnete die *maya-populares* ab 1993 als Teil des *Movimiento Maya*, weil auch sie indigene Rechte fordern (vgl. ebd.: 113).

Während dieses Treffens wurden wahrscheinlich erstmals öffentlich Zeremonien in einem politischen Rahmen abgehalten (vgl. Bastos 2007b: 255). MayapriesterInnen aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen führten Zeremonien durch, sie nahmen jedoch nicht als organisierte Gruppe teil und stellten keine kulturellen oder politischen Forderungen. Zur Institutionalisierung von MayapriesterInnenverbänden kommt es großteils erst nach 1996 (vgl. Althoff 2005: 181). Althoff (2005: 181) erläutert:

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 Popol Wuj 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.

3.7.2 Friedensnobelpreis für Rigoberta Menchú

Auch die Verleihung des Friedensnobelpreises an die K'iche' Maya Rigoberta Menchú hat die Ethnizitätsdebatte gefördert (vgl. Althoff 2005: 181) und war zugleich ein „deutliches Zeichen der Unterstützung derjenigen Kräfte im Land, die für den Frieden eintraten“ (Kurtenbach 1998: 128). Rigoberta Menchú ist ein gutes Beispiel für den Wandlungsprozess, den viele *Indigenas*, die heute in der Mayabewegung aktiv sind, in Guatemala durchlebten und der in ihren beiden Autobiografien „Rigoberta Menchú - Leben in Guatemala“ (1983)¹¹ und „Enkelin der Maya“ (1999) deutlich zum Ausdruck kommt: Zum einen verändert sich die Bewertung des Katholizismus und der indigenen Spiritualität: Im ersten Buch spricht sie noch mit der Stimme einer überzeugten Katholikin, im 2. Buch stellt sie die christlichen Religionen als Symbol der Unterdrückung dar und die Mayaspiritualität wird zum Symbol für Befreiung und kulturelle Differenz (vgl. Althoff 2005: 183). Andererseits ist auch der Wechsel ihrer organisatorischen Tätigkeit typisch für viele Maya: Zuerst war sie in der katholische Kirche als Katechetin aktiv, dann in der Volksbewegung und heute kann sie der Mayabewegung zugerechnet werden.¹² Anzumerken bleibt, dass sich um das erste Buch eine kontroverse Debatte entwickelt hat. Rigoberta Menchú wurde vorgeworfen, vor allem vom Anthropologen David Stoll, dass ihre Angaben teilweise nicht korrekt sind. Für weitere Informationen verweise ich auf folgende Publikationen: David Stoll „*Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*“ (1999) und Arturo Arias (Hg.) „*The Rigoberta Menchú Controversy*“ (2001).

Diese internationale Aufmerksamkeit gegenüber den indigenen Völkern hatte auch Auswirkungen auf die Friedensverhandlungen im Land:

3.7.3 Friedensverhandlungen

Der Weg bis zur Unterzeichnung des Friedensabkommens und damit zumindest zu einem formalen Frieden war ein langer. Vermittlungsbemühungen gab es seit Mitte der 1980er Jahre von verschiedenen Seiten, jedoch kaum große Fortschritte. Die Ereignisse

¹¹ Als Autorin tritt in diesem Buch Elisabeth Burgos auf.

¹² Rigoberta Menchú übernahm den Diskurs der Mayabewegung, ihre Organisation *Fundación Rigoberta Menchú Tum* (FRMT) ist eher nicht der Mayabewegung zuzuordnen, weil sie sich nicht primär mit ethnischen Fragen beschäftigt. „La FRMT es un caso difícil de ubicar dentro del movimiento maya en Guatemala, puesto que no se dedica a las cuestiones étnicas como elemento central. (...) [N]o se puede considerar a la FRMT como una organización maya como otras en Guatemala“ (Bastos/Camus 2003: 112).

des Jahres 1992 steigerten den Druck auf die Konfliktparteien. Ab 1994 wurde die Zivilgesellschaft über die Einberufung einer *Asamblea de la Sociedad Civil* (ASC) an den Friedensverhandlungen beteiligt, die UNO vermittelte und der Prozess schritt rasch voran (vgl. Kurtenbach 1998: 125ff). Auch die Maya wurden als Sektor der Zivilgesellschaft im Rahmen der ASC anerkannt und hatten erstmals die Möglichkeit, als indigener Akteur eigenständige Forderungen zu formulieren (vgl. Althoff 2005: 188): „If only for a moment, the peace process has opened the door to greater direct involvement of Mayas from a variety of political positions in national efforts to reimagine the state” (Warren 1998: 27). Um die Interessen der Mayabevölkerung zu bündeln, schlossen sich diverse Organisationen – im Rahmen der ASC - im Dachverband COPMAGUA (*Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala*) zusammen (vgl. Althoff 2005: 188). COPMAGUA war dafür verantwortlich, einen gemeinsamen Vorschlag für das von Regierung und URNG diskutierte Abkommen über Identität und die Rechte indigener Völker (AIDPI) auszuarbeiten. Das Dokument zeigt deutlich, dass sich der multikulturelle Diskurs in den indigenen Organisationen durchgesetzt hat: Es ist von *Pueblo Maya*, kulturellen Rechten etc. die Rede. Mit der Unterzeichnung des „*Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*“ (AIDPI) 1995 wurde die Existenz der indigenen Völker – Maya, Xinka und Garífuna – anerkannt, Guatemala als „multikulturelle, pluriethnische und vielsprachige Nation“ definiert und eine Reihe von gesetzlichen Änderungen vorgeschlagen (vgl. Bastos 2007a: 61). Das AIDPI ist - überraschend – vorbildlich: Die Sprache des Multikulturalismus wurde von der Regierung, der URNG und dem Militär übernommen:

[P]racticamente nadie esperaba el salto cualitativo que supuso el que tanto URNG como Gobierno y, sobre todo, Ejército, utilizaran un lenguaje hasta entonces utilizado casi exclusivamente por las organizaciones mayas – el lenguaje de la multiculturalidad -, que se hablara de Pueblos Indígenas, de reconocimiento y derechos indígenas, y lo que desde entonces se ha convertido en la fórmula ubicua e indispensable: “la nación multiétnica, pluricultural y multilingüe. (ebd.)

Am 29. Dezember 1996 schließlich beendeten die Regierung und die URNG mit der Unterzeichnung des Friedensvertrags offiziell den 36-jährigen Bürgerkrieg (vgl. Kurtenbach 1998: 131).

Die indigenen Organisationen gingen aus dem Friedensprozess gestärkt hervor und haben viel erreicht: Einerseits die Anerkennung als politische Akteure: „[A] partir de este momento, el Pueblo Maya como tal, como colectivo histórico, pasará a formar parte abierta y legalmente de la política guatemalteca” (Bastos 2007a: 61f). Der Multikulturalismus wurde zum offiziellen und politisch-korrekten Diskurs des Staates - das zeigt sich insbesondere am AIDPI. Und schließlich stellt auch das AIDPI selbst, das als sehr fortschrittlich gilt, einen großen Erfolg dar (vgl. ebd.): „[El AIDPI, Anm. J.G.] es un acuerdo muy importante, porque aunque la sociedad no le gusta, allí está el acuerdo. (María, Interview am 2.7.2007) Das Problem ist die Umsetzung, wie im Kapitel 3.8.2 dargestellt wird.

Das Abkommen über die Rechte der indigenen Völker (AIDPI) behandelt zum ersten Mal eine Reihe von Aspekten in Bezug auf die religiösen Praktiken der Mayabevölkerung: Es beinhaltet die Anerkennung der Mayaspiritualität und der MayapriesterInnen, den Schutz der Plätze, an denen Zeremonien stattfinden, die Öffnung und Freigabe archäologischer Stätten und die Einbindung der Maya in die Verwaltung indigener Kulturgüter (vgl. Althoff 2005: 189):

AIDPI, III. Derechos Culturales, C. Espiritualidad:

1. Se reconoce la importancia y la especificidad de la espiritualidad maya como componente esencial de su cosmovisión y de la transmisión de sus valores, así como la de los demás pueblos indígenas.
2. El Gobierno se compromete a hacer respetar el ejercicio de esta espiritualidad en todas sus manifestaciones, en particular el derecho a practicarla, tanto en público como en privado pro medio de la enseñanza, el culto y la observancia. Se reconoce asimismo la importancia del respeto debido a los guías espirituales indígenas así como a las ceremonias y los lugares sagrados.
3. El Gobierno promoverá ante el Congreso de la República una reforma al artículo 66 de la Constitución Política de la República a fin de estipular que el Estado reconoce, respeta y protege las distintas formas de espiritualidad practicadas por los pueblos maya, garífuna y xinca.

(<http://www.congreso.gob.gt/Docs/PAZ/Acuerdo%20sobre%20identidad%20y%20derechos%20de%20los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas.pdf>, 4.6.2007)

3.8 Entwicklungen nach 1996

3.8.1 *Die Folgen des Krieges*

Mit der Unterzeichnung des Friedensabkommens herrscht seit 1996 offiziell Frieden in Guatemala. In der Zeit der allgemeinen Euphorie danach schien vieles möglich. Doch die Probleme, die dem Konflikt zugrunde lagen, bestehen weiter und auch die Bewältigung der Kriegsfolgen ist noch lange nicht abgeschlossen. Neben der Traumatisierung großer Bevölkerungsteile stellt vor allem die hohe Kriminalitätsrate ein Erbe dieses Krieges dar. Hinzu kommt ein kaum funktionierendes Justizwesen und das Problem der Straflosigkeit (vgl. Kurtenbach 1998: 131ff):

I think its impossible still to...overstate the effects of the war massacres and I think you have an entire population that was brutalized, totally brutalized and everything crushing down that had to do with community organisation, social structures, respect for traditional authorities within the community, the elders and so on. And just people becoming desensitized...killing, desensitized of violence in general because of...it was just so extreme, so overwhelming. (Thomas Hart, Interview am 13.6.2007)

Wirklicher Friede wird vor allem davon abhängen, ob es gelingt, die Konfliktursachen wirtschaftliche Ungleichheit - vor allem das Agrarproblem - und ethnische Diskriminierung, zu beheben (vgl. Kurtenbach 1998: 137). Barbara Honner (2005: 88) schreibt, dass der Weg zu einer „multiethnischen, multikulturellen und vielsprachigen“ Gesellschaft vor allem einer der wirtschaftlichen Veränderungen sein wird, und damit hat sie wohl Recht, denn derzeit scheint es, dass der Staat symbolische Gesten für ausreichend hält, die zwar wichtig sind, aber eben nicht genug. Aufgrund der Kontinuität wirtschaftlicher und politischer Machtverhältnisse sind wirkliche Strukturveränderungen fraglich. Eine weitere Voraussetzung für einen dauerhaften Frieden stellt die Vergangenheitsbewältigung dar. Sie gestaltet sich auch aufgrund der starken Involvierung der Bevölkerung schwierig; viele sind Opfer oder Täter. Zwei Wahrheitskommissionen unternahmen einen ersten Schritt der Aufarbeitung dieses schwierigen Teils der guatemalteken Geschichte (vgl. Molden 2004: 73f). Eine Bestrafung der Täter existiert kaum; einerseits weil das „Gesetz für die Nationale Versöhnung“ einem Amnestiegesetz gleichkommt (vgl. Honner 2005: 88), andererseits war die Justiz selbst Handlangerin der Diktaturen, und zusätzlich stellt Korruption ein

großes Problem dar. Auch die Anerkennung der Opfer und eventuelle „Wiedergutmachungs“-Zahlungen sind ein schwieriges Thema (vgl. Molden 2004: 77ff). Berthold Molden (2004: 81) kommt deshalb zu folgendem Schluss:

Die zu weiten Teilen analphabetische Bevölkerung ist einer populistischen und manipulativen politischen Kultur ausgesetzt und kennt den Staat vor allem als Verkörperung von Korruption und willkürlicher Machtausübung. Es ist daher anzunehmen, dass, ehe Bildung, politische Partizipation und sozioökonomische Chancengleichheit nicht Allgemeingut werden, die Bewältigung des gesellschaftlichen Traumas aus dem Bürgerkrieg nicht vonstatten gehen kann.

Große Herausforderungen warten auf die junge Demokratie in Zeiten politischer und sozialer Instabilität. Von Bedeutung wird vor allem sein, ob die Umsetzung der Friedensverträge gelingt:

3.8.2 Die Mayabewegung und die Umsetzung des *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas (AIDPI)*

Nach 1996 schien es so, als würden sich die Träume des *Movimiento Maya* erfüllen, denn alle politischen Kräfte übernahmen die Idee eines multikulturellen Guatemala und den multikulturalistischen Diskurs. Auch die Zusammenarbeit zwischen Mayaorganisationen und der Regierung dauerte an: In fünf paritätischen Kommissionen (*Comisiones Paritarias*) wurde über die Umsetzung der Friedensverträge verhandelt. Die *Comisiones Paritarias* waren Ausdruck gegenseitiger Anerkennung: Das *Movimiento Maya* gestand dem Staat Legitimität zu, die er zuvor verloren hatte, und der Staat anerkannte die Organisationen des *Movimiento Maya* als Repräsentanten der Interessen der Maya. Finanziert wurden sie von internationalen Instanzen, die die Möglichkeit des Empowerment der indigenen Bevölkerung sahen. Zwischen 1996 und 1999, der Zeit der *Comisiones Paritarias* und von COPMAGUA als gemeinsamer Mayavertretung, war „*lo maya*“ und der multikulturalistische Diskurs in Guatemala am stärksten präsent. Die Realisierung einer multikulturalistischen Nation schien möglich (vgl. Bastos 2007a: 62f).

Der negative Ausgang der Volksbefragung im Jahr 1999, durch welche die in den paritätischen Kommissionen ausgearbeiteten Verfassungsreformen für eine ethnische Neudefinition Guatemalas hätten bestätigt werden müssen, bedeutete das Ende einer

Illusion (vgl. ebd.: 63). Die Umsetzung und Implementierung der Friedensabkommen geriet ins Stocken und blieb teilweise, so wie beim AIDPI, unvollständig:

[E]l estado según mi opinión se ha resistido a implementar el acuerdo fundamental de los acuerdos de paz que es el cambio de la constitución de la república. En la constitución de la república los pueblos indígenas aparecen como sujetos de protección del estado, es decir no son sujetos históricos sino que son súbditos del estado y eso para mí es lo fundamental para el cumplimiento de los acuerdos de paz. Hay algunos acuerdos que se cumplen en leyes “infra” constitucionales, pero lo fundamental es la constitución de la república. Por supuesto que ahorita hay un reconocimiento del estado a los pueblos indígenas y eso es un valor importante. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Im Jahr darauf folgte mit dem Wahlsieg der *Frente Republicano Guatemalteco* (FRG), mit dem Diktator Ríos Montt in ihren Reihen, eine weitere Ernüchterung. Der Staat übernahm wieder die Rolle des Gegners und nicht des Partners im Dialog (vgl. Althoff 2005: 191f).

Das Problem ist, dass das Modell „demokratischer Nationalstaat“ aus dem Nichts auf die soziale und politische Realität übertragen wurde (vgl. ebd.: 193). Die Regierungen nach dem Krieg haben zwar die Rhetorik des Friedensabkommens beibehalten, aber praktisch ihres Inhalts entleert (vgl. Bastos 2007a: 64). Nach dem negativen Ausgang der Volksabstimmung kamen auch die internen Schwierigkeiten des *Movimiento Maya* immer mehr zum Vorschein. Symbol dieser Krise ist die Auflösung von COPMAGUA. Ab diesem Zeitpunkt sind die Aktivitäten des *Movimiento Maya* relativ gestreut, was auf Kosten der Handlungsfähigkeit geht (vgl. ebd.: 63ff; siehe Kapitel 5.5).

4 Status quo

4.1 Bevölkerung

Das nationale Statistikamt (INE) beziffert die Einwohnerzahl Guatemalas für 2010 mit ca. 14 Millionen (vgl. <http://www.ine.gob.gt/index.php/component/content/article/211-poblacion>, 14.7.2010).¹³ Davon sind laut offiziellem Zensus (2002) ca. 60% *Ladinos* (nicht indigen) und ca. 40% indigen, vor allem Maya, aber auch die kleine Gruppe der Xinca und die kleine schwarze Minderheit der Garifuna werden zur indigenen Bevölkerung gezählt (vgl. INE 2002; siehe auch Kapitel 4.3). Zudem gibt es kleine Gruppen europäischer und asiatischer Abstammung.

In den meisten wissenschaftlichen Publikationen wird davon ausgegangen, dass der Anteil der indigenen Bevölkerung wesentlich höher liegt, etwa bei 60% (vgl. Grünberg 2003: 145f; Allebrand 1997b: 71). Genaue Zahlen existieren jedoch nicht. Das hat zum einen mit politischen Interessen zu tun: „En países con acentuada diversidad étnica las estadísticas poblacionales se han convertido siempre en herramientas políticas para aumentar o disminuir la cuota demográfica y del poder de las diferentes etnias“ (Grünberg 2003: 145). Zum anderen damit, dass die Definition von Identität keine einfache Sache ist. Früher konnte man die Maya leichter erkennen: an der Tracht, der Sprache, dass sie in Dörfern und von der Agrarwirtschaft lebten. In dem sich wandelnden soziokulturellen Umfeld treffen diese Kriterien jedoch oft nicht mehr zu: Viele haben ihre Tracht abgelegt, Spanisch als Muttersprache oder sind mehrsprachig, sie üben verschiedene Berufe aus und es gibt viel Binnenmigration in die Hauptstadt. Wie also definiert man indigen? Bei der Volkszählung 2002 bezog man sich auf Selbstauskunft der Leute (vgl. INE 2009a: 17). Doch „[i]n einer mehrheitlich analphabetischen Volksgruppe, die ihre Identität als *indio* nicht selten als sozialen Makel empfindet, muss aber auch dieses Verfahren zu verzerrten Ergebnissen führen“, erläutert Raimund Allebrand (2007: 72). Die Schwierigkeiten mit der Identitätsbestimmung spricht auch Luís an:

¹³ In diesem Artikel gibt es eine interessante Übersicht über die Bevölkerungszahlen seit 1778. Für das Jahr 1973 wird die Einwohnerzahl – zum Vergleich – noch mit ca. 5 Millionen angegeben.

Nosotros tenemos unas características físicas de los indígenas y hay algunos que... que no tienen nada de maya, pero cuando uno examina un poco su genealogía tienen sangre indígena. ¿Entonces...quien determina eso? Eso es bien complicado... en conclusión lo que yo digo es...depende de la persona. Si uno dice, bueno yo soy indígena, soy maya (...) nadie más puede decir que no es. (...) Esto sería...talvez un criterio para mí pues porque...es bien complicado.

Und erklärt das genauer an einem Beispiel:

Una vez...estaba haciendo una investigación de mi licenciatura...Yo tenía que hacer una encuesta. Entonces yo fui a una clase...y dije los muchachos: Bueno, por favor, quiero que contestan este cuestionario y...aquí hay un espacio. Los que son indígenas por favor...escriban una "I" y los que no son indígenas escriban una "NI". Porque yo no quería...es bien difícil también decir ladino...porque la identidad ladina es bien indefinida. O sea que es que a algunos no les gusta que les digan...ladino, entonces dicen yo no soy...indígena. Y esta práctica también yo la he hecho en la escuela. (...) Y un muchacho me dijo: Aquí no hay indígenas, aquí todos somos ladinos. Le dije: Bueno, pero es una pregunta personal, entonces cada uno debe contestar como quiere. Y cuando yo revisé los cuestionarios habían unos con una I mayúscula, subrayado abajo dos veces, otros una I pequeña, otros no-indígena, otros...pero muy diversas las respuestas. Psicológicamente muy diversas formas de considerarse. Algunos son muy orgullosos de ser indígenas, otros no, otros... Interesante también: Hay apellidos indígenas, claramente indígenas, como Caal (...). Caal es un nombre indígena. No hay nada que hacer. Pero encontré este nombre Caal, Carlos Caal y el puso no-indígena. Entonces...es indígena, nada que hacer...pero el no se consideró indígena. ¿Que hacemos aquí? ¿Quien decide? ¿Nosotros o él? Esto es bien complicado...la identidad. (Interview am 12.6.2007)

Die einzige offizielle Sprache ist Spanisch, aber insgesamt werden in Guatemala 25 verschiedene Sprachen gesprochen, die auch staatlich anerkannt sind: Spanisch, die Sprachen der Xinca und Garifuna und 22 Mayasprachen (vgl. http://www.minfin.gob.gt/laij_mfp/docs/item28_2.pdf, 14.7.2010): „La legislación reconoce que el Pueblo Maya de Guatemala tiene 22 comunidades lingüísticas miembros. Los pueblos ladino o mestizo, garífuna y xinka, son a la vez comunidades lingüísticas pues poseen idioma propio, por lo que, en total, Guatemala tiene 25 comunidades lingüísticas” (INE 2009a: 35).

Die kulturelle und ethnische Diversität betrachtete man lange als Problem, als Behinderung für die Entwicklung des Landes. Heute werden die kulturellen und

ethnischen Unterschiede im Rahmen der multikulturalistischen Ideologie zumindest auf dem Papier anerkannt (vgl. INE 2009a: 12; Bastos/Cumes/Lemus 2007: 22ff).

Folgende Angaben möchte ich noch erwähnen, weil sie für die Zukunft Guatemalas relevant sein werden: Guatemala hat ein hohes Bevölkerungswachstum von über 2% (vgl. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/gt.html>, 5.6.2010). Die Arbeitslosigkeit liegt zwar offiziell nur bei 3,2% (vgl. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/gt.html>, 1.6.2010), doch sind, laut Arbeitsminister Edgar Rodriguez, 75% der arbeitenden Bevölkerung im informellen Sektor tätig, überleben also durch Gelegenheitsjobs, Straßenverkauf etc. (vgl. www.radiolaprimerisima.com/noticias/19798, 5.6.2010). Laut INE (2006) leben 50% der Bevölkerung unter der Armutsgrenze, davon sind 75% *Indígenas*. Der Mindestlohn pro Tag beträgt 51,75 Quetzales (<http://www.mintrabajo.gob.gt/org/preguntas-frecuentes/bfcual-es-el-salario-minimo-en-guatemala>, 5.6.2010), das sind umgerechnet rund 5,1 Euro. Laut UNICEF leidet die Hälfte der Kinder in Guatemala an Unter- bzw. Mangelernährung, in indigenen Gebieten können es bis zu 80% sein (http://www.unicef.org/infobycountry/guatemala_48087.html, 5.6.2010). Hier liegt ein großes Konfliktpotential, denn die Ressourcenknappheit trägt, wie dargestellt wurde, zur Verschärfung ethnischer Spannungen bei. Das führt uns zum nächsten Kapitel.

4.2 Diskriminierung der indigenen Bevölkerung

[D]uele, duele que te hagan de menos. (María, Interview am 2.7.2007)

Es increíble, somos más de la mitad de la población indígenas y somos los que están excluidos. ¿Cómo es posible? (María, Interview am 2.7.2007)

Der Friedensprozess, die Übernahme der multikulturalistischen Ideologie und die Neudefinition des Staates als „multiethnisch, plurikulturell und vielsprachig“ brachten eine Aufwertung der indigenen Identität und Kultur mit sich und ließen einen neuen Umgang mit ethnischen Differenzen und ein Ende der Marginalisierung und Ausgrenzung der indigenen Bevölkerung (Maya, Xinca, Garifuna) erhoffen. Doch die guatemalteckische Gesellschaft ist nach wie vor von offener und versteckter Diskriminierung geprägt. Damit geht die Benachteiligung der indigenen Bevölkerung in allen Lebensbereichen einher: „The latest national human development report,

published during the year [2008, Anm. J.G.], confirmed the social exclusion suffered by the indigenous population in relation to the rest of the country's inhabitants“ (IWGIA 2008: 92).



Abbildung 9: Die Diskriminierung der *Indígenas* – hier thematisiert beim *festival de barriletes gigantes* in Sumpango am 1.11.2007.

Die Kluft zwischen arm und reich zieht sich, wie schon im vorigen Kapitel dargestellt wurde, entlang einer ethnischen Grenze (vgl. Heckt 2008: 124). *Indígenas* gehen durchschnittlich 4,7 Jahre zur Schule, *Ladinos* 6,9 Jahre (vgl. IWGIA 2008: 92). Das Wirtschaftssystem hält die indigene Bevölkerung in der Rolle analphabetischer Hilfskräfte; es gibt ein Interesse an der Aufrechterhaltung asymmetrischer Strukturen (vgl. Allebrand 1997a: 8). Aufgrund dieser sozialen Realität sprechen manche von einem Apartheid-Staat (vgl. Allebrand 1997b: 69).

Und obwohl sich zunehmend *Indígenas* aktiv am politischen Geschehen beteiligen, ist man auch in diesem Bereich von einer Gleichstellung weit entfernt (vgl. Bastos/Camus 2003: 263ff). Es ist fraglich, ob der Wille zur Veränderung von staatlicher Seite gegeben ist.

Die Erfahrung von Diskriminierung, Marginalisierung und Ausgrenzung ist auch im Alltag sehr präsent, berichtet z. B. María:

El prejuicio es fuerte, incluso la discriminación y todo eso. Por ejemplo mi niña a veces llega, dice: Fíjate, me dijeron a mí: Tú te pareces india. (...) Yo le digo de una manera sana: ¿Por qué te vas a lastimar, por qué te vas a herir? En primer lugar no eres india. Eso es un concepto que se equivocó el Cristóbal Colón que usó eso. Nosotros somos descendientes de los mayas. Tampoco somos puros mayas. Nosotros somos Pocomámes, somos Mames. Eso somos. No te preocupes. No te debe doler. Dejarle. El niño, pobrecito, porque nunca le han explicado. Porque así dicen sus papas y así lo repiten. Son réplicas de la familia, de la sociedad. Es duro. ¿Qué hacen muchas patojas que vienen del campo a la ciudad? Se quitan el corte. Mejor prefiero el vestido porque – lucir un corte significa que tienes que defender tu cultura. (Interview am 2.7.2007)

Zugleich aber wird die Maya-Identität und Kultur in bestimmten Kontexten zur Ressource; vor allem im Bereich der internationalen Zusammenarbeit und im Tourismus.

Mit den Forderungen der indigenen Bevölkerung nach Chancengleichheit geht die Angst vieler *Ladinos* einher, dass sich die Situation im Land umkehren könnte. Doch das Ziel sind Harmonie und Frieden, meint María, eine Maya-Mam: „El otro miedo que tienen: después los mayas están los que van a mandar. No es eso. Que tengamos armonía. Que vivamos en paz. Tampoco nosotros vamos a discriminarles. No es correcto“ (Interview am 2.7.2010).

4.3 Interethnische Beziehungen – Indígenas und Ladinos

La identidad es una cosa bien difícil de definir. (Luís, Interview am 12.6.2007)

¿Quién es un indígena? Pasamos horas y horas discutiendo quien es un indígena. ¿Es indígena quien habla su idioma? ¿Es indígena que tiene rasgos físicos particulares? ¿El que tiene un traje indígena? ¿El que practica la religión o él que es miembro de un grupo? (Luís, Interview am 12.6.2007)

Soy mezcla. No sé que soy. Pero si soy una...soy mezcla. Cuando yo pregunté a mi papa sobre esto – era niña - yo le pregunté: ¿Papi, nosotros porque no usamos ropa indígena? Él me respondió: Porque no somos indígenas. ¿Entonces que somos? Él se quedó pensando y dijo: Nada...(riendo)...Pero si somos mezcla ¿verdad? No sé, hay muchísima mezcla en mi familia, pero obviamente si tenemos maya también. Todos los que estamos aquí en Guatemala somos un 25, 80 o 90% maya. Entonces también soy parte maya. (Rosa, Interview am 13.6.2007)

Die ethnischen Verhältnisse in Guatemala werden im Allgemeinen bipolar wahrgenommen und dargestellt: Mit den Maya auf der einen und den *Ladinos* auf der anderen Seite. Doch die Realität ist viel komplexer. Es gibt nicht „die Maya“ und „die *Ladinos*“, denn die Kategorien *Indígena*, *Maya*, *Ladino* etc. sind vereinfachende Konstruktionen. Es handelt sich nicht um biologische Kategorien! Maya und Nicht-Maya unterscheiden sich nicht so sehr durch das biologische Erbe, denn wahrscheinlich haben die meisten GuatemaltekenInnen sowohl indigene als auch spanische Vorfahren, sondern durch den Gruppen zugeschriebene soziale, wirtschaftliche, kulturelle und ideologische Merkmale (vgl. Fischer/Brown 2001: 9f). “Compartimos con Edgar Esquit, que ‘maya’ es un constructo, como lo son ‘indígena’, ‘indio’ o ‘ladino’, cada uno con una fuerte carga política, y refiriéndose a colectivos sociales que están en construcción, con identidades diversas que se han formado y transformado históricamente” (Bastos/Camus 2003: 18). So sieht das auch Rigoberto Quemé: “[N]o se puede clasificar lo social así tan esquemáticamente, como hacer un cuadro de que es un indígena. No. Primero la cuestión indígena y no-indígena o indígena y ladino es una cuestión cultural no racial. (...) Todo es una cuestión de culturas, la definición de uno y de otro sector” (Interview am 31.8.2007).

Sowohl bei den *Indígenas* als auch bei Nicht-*Indígenas* handelt es sich um sehr heterogene Kategorien. So setzt sich etwa die Maya-Bevölkerung aus 22 ethno-linguistischen Gruppen zusammen; die alle zur Sprachfamilie der Maya gezählt werden. Dazu gehören die Achi’, Akateko, Awakateko, Ch’orti’, Chuj, Itza’, Ixil, Jakalteko, Kaqchikel, K’iche’, Mam, Mopan, Poqomam, Poqomchi’, Q’anjob’al, Q’eqchi’, Sakapulteko, Sipakapense, Tektiteko, Tz’utujil und Uspanteko (vgl. AIDPI 2005). 2003 wurde Chalchiteko als 22. Mayasprache staatlich anerkannt (vgl. <http://www.alertanet.org/guate-idiomas.htm>, 14.7.2010). Die Identifikation mit der ethnischen Gruppe oder dem Dorf steht für viele Maya nach wie vor im Vordergrund:

[Y]o soy Poqomam. Yo soy de San Marcos. Toda la vida soy de San Marcos. Soy de una aldea tal. Y vivo aquí con mi esposo, él es de aquí de Xela, es Quetzalteco. Nunca me puedo sentir K’iche’. Nunca me puedo sentir Quetzalteca. Porque me crió allá. Por más de diez años vivo aquí, sigue siendo Poqomam. Mi identidad es Poqomam. (María, Interview am 2.7.2007)

Weiters werden die kleinen Gemeinschaften der Xinca – sie lebten ebenfalls bereits vor der Invasion der Spanier im Land, zählen aber nicht zur Maya-Sprachfamilie (vgl. Schmidinger 2004: 217) - und der Garífuna, das sind die Nachkommen afrikanischer SklavInnen (vgl. Bürstmayr 2004: 215), zur indigenen Bevölkerung gezählt.

Auch bei den *Ladinos* handelt es sich um eine sehr heterogene Gruppe, die vor allem gemeinsam hat, dass sie sich als nicht indigen bezeichnet.



Abbildung 10: Die Völker Guatemalas. Quelle: INE 2009a: 81

4.3.1 Begriffe im Wandel

Im Folgenden möchte ich die Bezeichnungen und ihren Wandel thematisieren. Das ist aus dem Grund relevant, weil die Begriffe politisch aufgeladen sind, und es deshalb bei der Anwendung wichtig ist, über ihre Bedeutung Bescheid zu wissen.

Mit der spanischen Invasion 1524 wurden die unterschiedlichen indigenen Gruppen (K'iche'es, Kaqchikeles, Mames etc.) zu *Naturales* und *Indios*. Die Spanier und die autochthone Bevölkerung begriff man als unterschiedliche „Rassen“; eine Mischung sollte durch eine Politik der Segregation vermieden werden. Die *pueblos de indios* genossen somit relative Autonomie. Ethnische und „rassische“ Differenzen wurde

anerkannt, aber es existierte keine Gleichheit, sondern ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Gruppen. Die Spanier nannten sich *Espanoles*, ihre im Land geborenen Nachkommen wurden als *Criollos* bezeichnet (vgl. INE 2009a: 9). Für die wachsende mestizische Bevölkerung verwendete man je nach Art und Grad der Vermischung unterschiedliche Ausdrücke: „Entre los españoles y sus descendientes se utilizaron los apelativos des español y ‘criollo’, mientras que para los cruzados, se utilizaron varios conceptos según el porcentaje de sangre española e indígena o afrodescendiente en su ser biológico: ‘mestizos’, ‘castizos’, ‘mulatos’, etc.” (ebd.: 10).

Mit der Unabhängigkeit übernahm der guatemaltekeische Staat offiziell einen liberalen Diskurs und damit die gesetzliche Gleichstellung aller Individuen und die Idee der Nation als kulturell und „rassisch“ einheitlich und homogen. Die ethnische und kulturelle Diversität wurde negiert und als Hindernis für die Entwicklung des Landes angesehen. Deshalb propagierte der Staat die Integration der *Indígenas* in die nationale Kultur, was kaum jedoch funktioniert hat. Ab diesem Zeitpunkt begann die Zweiteilung in *Indígenas* und *Ladinos*, die bis heute besteht. Die *Ladinos* stellten sich als zivilisiert, fortschrittlich und modern den *Indígenas* gegenüber: Sie definierten sich als „*no indígenas*“; der Aspekt der *mestizaje* ging dabei ganz verloren.¹⁴ Die *Indios* wurden in dieser Zeit zu *Indígenas*, aber an der Diskriminierung änderte sich nichts, nur dass diese nicht mehr „rassisch“, sondern kulturell begründet wurde (vgl. INE 2009a: 10).

Der Begriff *Indígena* ist bis heute weit verbreitet, sowohl im Alltag als auch offiziell und in wissenschaftlichen Arbeiten. Von manchen, vor allem von politisch aktiven Mayas, wird er jedoch als diskriminierend wahrgenommen und der Begriff *Maya* bevorzugt: „Decir ‘indígena’ es sólo una manera más suave de decir ‘indio’, que uno no es nada. Realmente, este término es un insulto... Nosotros somos mayas” zitieren Bastos/Cumes/Lemus (2007: 32) einen Maya. Der Begriff *Indígena* ist eine Fremdbezeichnung und hat für sie eine negative Bedeutung; er impliziert Unterordnung, Diskriminierung und Rassismus (vgl. Bastos 2004: 1).

14 Eine Differenzierung innerhalb der Gruppe der *Ladinos* hat Marta Elena Casaús Arzú festgestellt: Teile der oligarchischen Elite meinen, kein indigenes Blut zu besitzen und bezeichnen sich als *Criollos* und *Blancos* und fühlen sich den *Ladinos* überlegen (vgl. INE 2009a: 11).

Die Mayabewegung ersetzte die Fremdbezeichnung *Indígena* durch die positiv besetzte Eigenbezeichnung Maya (vgl. INE 2009a: 12), die auch weitgehend vom Staat übernommen wurde. Der Terminus Maya wurde so von einem linguistischen, archäologischen und anthropologischen zu einem politischen Begriff. Nach einem Jahrzehnt der Verwendung ist diese Bezeichnung heute in bestimmten politischen und akademischen Räumen üblich:

Con el paso del tiempo, el término “maya” ha ido extendiéndose cada vez más para referirse a la población hasta ahora denominado como “indígena”, de tal manera que en algunos círculos ha llegado a sustituirla totalmente. A estas alturas, para algunos se concibe como algo natural e incuestionable, refiriéndose a una genealogía histórica que liga a la civilización maya con los mayas actuales y que legitima su lucha política. (Bastos/Camus 2003: 17)

Die Verwendung und Verbreitung des Begriffs Maya wurde zum politischen Banner des *Movimiento Maya* (vgl. ebd.: 18) und zum einheitsstiftenden Faktor: „Dentro del movimiento, el término comienza a ser usado como un factor de unidad más allá de las identidades locales y la división en grupos lingüísticos, precisamente a partir de su raíz común maya” (ebd.: 305). Diese Selbstbezeichnung wird bewusst angenommen: „Identificarse como ‘maya’ significa sentirse parte de un colectivo histórico identificado por unos antepasados, una historia y una cultura común y diferenciada que supera lo local y las fronteras lingüísticas” (ebd.: 18).

Jedoch hat nicht die gesamte indigene Bevölkerung den Begriff Maya übernommen (vgl. ebd.: 18), von manchen wird er nur für die in der Mayabewegung aktiven Personen verwendet. So gebrauchen auch Bastos und Camus (ebd.) den Begriff: “Cuando hablemos de ‘mayas’ o de ‘indígenas’ lo haremos precisamente para referirnos a esta diferencia.” Ich verwende in dieser Arbeit die Begriffe Maya und *Indígena* weitgehend synonym wie viele Maya und WissenschaftlerInnen.

In der nicht indigenen Bevölkerung gab es diesen Wandel der Bezeichnungen und Identitäten nicht, „pues oficialmente continúa siendo una población étnicamente homogénea bajo el concepto de ‚ladino““ (INE 2009a: 12). Diese heterogene Gruppe hat vor allem gemeinsam, dass sie sich als nicht indigen bezeichnet, aber weist wenige andere gemeinsame Merkmale auf: „La etiqueta de ‘ladino’ es la forma guatemalteca de decirse ‘no indígena’ y se define precisa y únicamente por esa negación” (Bastos/Cumes

2005: 4). Der Begriff umfasst eine Vielfalt an Identifikationen und Identitäten von mehr oder weniger ethnischen Inhalt. Die Bezeichnung ist jedoch nicht unumstritten und viele bevorzugen die Bezeichnung Nicht-*Indígena* oder Guatemalteke/Guatemaltekin: „[E]s bien difícil también decir ladino... porque la identidad ladina es bien indefinida. O sea algunos no les gusta que le digan... ladino, entonces dicen yo no soy... indígena” (Luís, Interview am 12.6.2007). Für die guatemalteckische Gesellschaft wäre eine differenzierte und positive Selbst-Identifikation der *Ladinos* wichtig, meint Meike Heckt (2008: 137).

Im Rahmen der multikulturalistischen Konzeption der Nation spricht man heute in Guatemala von vier Völkern: dem *pueblo maya* (bestehend aus 22 ethno-linguistischen Gruppen), dem *pueblo mestizo, ladino o no indígena*, dem *pueblo xinca* und dem *pueblo garífuna* (vgl. INE 2009a: 37f).

Neben der Identität befindet sich auch das religiöse Feld im Wandel; dazu mehr im folgenden Kapitel:

4.4 Religion im Wandel: Das religiöse Feld

Althoff (2005: 1f) konstatiert folgende Veränderungen in der religiösen Ordnung Guatemalas: Einerseits einen religiösen Pluralisierungsprozess; Guatemala hatte im lateinamerikanischen Vergleich in den letzten zwei Jahrzehnten die höchsten Konversionsraten. Das Land ist zwar noch überwiegend katholisch, aber immer mehr Menschen wählen bewusst eine neue religiöse Identität. Neue religiöse Bewegungen wie die protestantischen Pfingstkirchen, auf die ein Großteil der Konversionen entfällt, zählen zu den erfolgreichsten sozialen Bewegungen. Andererseits stellt sie auch eine Ethnisierung und Politisierung der Religion fest. Diese hängt vor allem mit der Mayabewegung zusammen: „Die Mayabewegung hat die religiöse Ordnung in Guatemala und mit ihr indigene Glaubensformen, Praktiken und Rollen traditioneller, kultureller (religiöser) Experten zunehmend ethnisiert und politisiert“ (ebd.: 323).

Es existieren keine offiziellen Daten zur religiösen Verteilung in Guatemala. Meist findet man folgende Angaben: 50-60% römisch-katholisch, 30-40% protestantisch und ein nicht genauer definierter Prozentsatz an Personen, die traditionelle indigene

Praktiken ausüben. Weiters gibt es Gruppen von Mormonen, Adventisten, Zeugen Jehovas, Juden, Muslimen und andere (vgl. Molesky-Poz 2006: 19, U.S. Department of State 2009):

The Episcopal Conference of Guatemala, the official ruling body of the Roman Catholic Church, estimates that 65 to 70 percent of the population is Catholic (2009). Alianza Evangélica, the official umbrella organization for Protestants, estimates that 35 to 40 percent of the population is Protestant. A 2006 survey conducted by Latinobarómetro indicates that Catholics constitute 56.9 percent of the population and evangelicals 30.7 percent. (U.S. Department of State 2009)

Erwähnen muss man im Zuge der religiösen Pluralisierung auch die neuen religiösen Bewegungen, die sich dem *New Age*-Bereich zuordnen lassen, die in Guatemala aber einem starken Einfluss nativistischer Gruppen unterliegen (vgl. Althoff 2005: 1).

Fakt ist, dass die katholische Kirche in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung verloren hat; im Gegenzug dazu ist der Anteil an protestantischen Gläubigen kontinuierlich gestiegen (siehe Kapitel 3.5.3). Am schwierigsten ist es, Daten darüber zu bekommen, wie viele Menschen die traditionellen religiösen Praktiken der Maya (meist zusätzlich zum Katholizismus oder Protestantismus) ausüben, da sie sich überwiegend als KatholikInnen oder ProtestantInnen bezeichnen: „Y yo entiendo, mucha gente le da vergüenza. Hay, mejor no digo. Mejor digo soy católico, evangélico” (María, Interview am 2.7.2007). Dass es sich dabei um eine nicht unbeträchtliche Anzahl handeln muss, lässt sich schon aus den vielen Marktständen, die Material für Zeremonien verkaufen, und den tausenden Mayaaltären im ganzen Land schließen. Molesky-Poz nennt folgende Zahlen: “Maya spiritual leaders say that 40-50% of the indigenous population practice some form of indigenous ritual, but only 10% do so openly. Observance varies. In some highland communities, 45-80% of the people follow traditional practices; in other communities only 5-10% have conserved Maya practices” (Molesky-Poz 2006: 2). Auch das U.S. Department of State (2009) schreibt: “According to leaders of Mayan spiritual organizations and Catholic and Protestant missionaries, many indigenous Catholics and some Protestants also practice some form of indigenous spiritual ritual.” Wenige bezeichnen sich als ausschließlich der Mayareligion zugehörig. „[S]e habla ahorita de un 2% de personas que practican la religión maya. Estábamos hablando desde un punto de vista puro. Eso es su religión”, meint z. B. José (Interview am 13.6.2007).

KatholikInnen und ProtestantInnen sind auf alle ethnischen Gruppen verteilt: Ethnische Zugehörigkeit ist kein Faktor, der die Wahrscheinlichkeit erhöht, ob eine Person eine protestantische oder katholische Konfession besitzt (vgl. Althoff 2005: 260f). Die Mayareligion wird vor allem von der indigenen Bevölkerung praktiziert, aber zunehmend auch von *Ladinos*: „Si, hay más interés. No sé si curioso o extrañamente...quienes mas están interesando en lo maya son personas guatemaltecas no-indígenas” (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007).

Es gibt in Guatemala keine Staatsreligion, aber die katholische Kirche ist ausdrücklich in der Verfassung anerkannt. Religiöse Gruppen müssen sich nur wie andere Organisationen als rechtliche Einheit (legal entity) registrieren lassen, was im Normalfall kein Problem darstellt:

The Government neither establishes requirements for religious recognition nor imposes registration requirements for believers to worship together. The Government requires religious organizations as well as nonreligious associations and non-governmental organizations (NGOs) to register as legal entities in order to conduct business. (U.S. Department of State 2009)

Die Mayaspiritualität ist als kulturelles Recht der indigenen Bevölkerung im AIDPI anerkannt.

4.4.1 Katholizismus

Die Mehrheit der guatemaltekischen Bevölkerung bezeichnet sich nach wie vor als katholisch, die katholische Kirche hat aber seit den 1970ern ihre Vormachtstellung eingebüßt und sieht sich starker Konkurrenz von protestantischer Seite, aber auch von der Mayaspiritualität gegenüber. Sie muss sich neu positionieren, um nicht zu viele Gläubige zu verlieren: Einerseits nimmt sie eine Haltung der Toleranz und des Respekts gegenüber der Mayakultur ein (vgl. Althoff 2005: 80). Ein Zeichen dafür, wie viel sich geändert hat, sind die katholischen Priester, die zugleich Mayapriester sind (vgl. Hart 2008: 19). Für manche KatholikInnen verursacht das Konflikte, weil jetzt toleriert wird, was lange Zeit verteufelt wurde (vgl. ebd.: 13).

Soy católica. Es mi primera religión. Pero el catolicismo en Xela acepta la espiritualidad maya. Los que no aceptan son los de la iglesia protestante. Ellos lo toman como brujería o herejía. Pero la iglesia católica no tiene nada en contra mientras no se aparte de Dios, porque el verdadero sentido es hacia a Dios, verdad, como en todas las religiones... un ser supremo, un formador...un creador y nada más. Pero por Jesús Cristo yo soy católica, porque yo creo en Jesús Cristo y nunca voy a dejar mi religión. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Andererseits fassen neue katholische Bewegungen Fuß, vor allem die Charismatische Erneuerung¹⁵, die viele Ähnlichkeiten mit den Pfingstkirchen aufweist. Die Charismatische Erneuerung hat großen Erfolg bei der indigenen Bevölkerung, trotzdem sie offen gegen die Mayaspiritualität auftritt (vgl. Althoff 2005: 121ff). Daneben existieren noch zahlreiche weitere Strömungen in der katholischen Kirche (vgl. auch ebd.: 81):

Aquí hay 10 religiones católicas. No una santa y apostólica, no, hay 10 corrientes distintas de la iglesia católica, desde los más conservadores que atienden los lineamientos políticos religiosos del Lefebvre, el gran obispo francés que es el más conservador, más duro conservador, hasta el más abierto de la teoría de la liberación. Pasando por las nuevas teorías de las pastorales que defienden los derechos humanos, que defienden los derechos de la tierra, de la mujer, de los indígenas, etc. (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007)

Die Mehrheit der Maya praktiziert jedoch nach wie vor den Volkskatholizismus, wozu Heiligenverehrung, Prozessionen und die *cofradías* gehören (siehe Kapitel 6.2).

4.4.2 Protestantismus

Große Zuwachsraten konnte der Protestantismus vor allem während des Bürgerkriegs verzeichnen; danach gingen sie in etwa auf das Bevölkerungswachstum zurück (vgl. Althoff 2005: 254). Mit ca. 30% weist Guatemala den höchsten Prozentsatz in Lateinamerika auf (vgl. Molesky-Poz 2006: 19). Interessant im Zusammenhang mit dem Protestantismus ist die große Vielfalt an unterschiedlichen Bewegungen. Manche sind sehr klein, oft handelt es sich um eine Gruppe von Gläubigen um einen Pastor

¹⁵ Die Charismatische Erneuerung ist eine der größten christlichen Basisbewegungen weltweit; entstanden ist sie in den 1960er Jahren in den USA. In Guatemala werden, im Gegensatz zu anderen Ländern, nur KatholikInnen als CharismatikerInnen bezeichnet (vgl. Althoff 2005: 121). Das persönliche Glaubenserlebnis und die Kraft des heiligen Geistes stehen in dieser Bewegung im Vordergrund (vgl. ebd.: 125).

herum: „Tenemos 13 000 sectas evangélicas que se diferencian de las 117 religiones”, weiß Alfredo Cupil López (Interview am 23.8.2007). Althoff (2005: 253) kritisiert, dass die indigene Bevölkerung in den meisten wissenschaftlichen Studien „nicht als eigenständiger, protestantischer Akteur betrachtet wird, sondern als Missionsziel ausländischer oder allgemein nicht indigener Interessen.“

Der Protestantismus in Guatemala lässt sich in vier große Strömungen einteilen: a) den historischen Protestantismus; b) die evangelikalen Kirchen; c) die Pfingstkirchen d) die Neopfungstkirchen. Adventisten, Mormonen, Zeugen Jehovas werden nicht zum Protestantismus gezählt (vgl. ebd.: 270). Evangelikale Kirchen und Pfingstler stellen die größten Gruppen dar (vgl. ebd.: 259).

Der guatemaltekeische Protestantismus wird oft als fundamentalistisch bezeichnet und es wird ihm eine indigenenfeindliche Haltung unterstellt. Hier ist eine Differenzierung notwendig: Die Ablehnung der Mayakultur findet man einerseits im Diskurs der Pfingstkirchen, vor allem aber im Diskurs der neopfungstlichen Kirchen (vgl. ebd.: 261ff, 282). Neopfungstkirchen zeigen eindeutig Charakteristika des US-amerikanischen protestantischen Fundamentalismus, stellt Althoff (2005: 266f) fest.

Neopfungstkirchen sind in erster Linie eine religiöse Bewegung der nicht-indigenen Mittel- und Oberschicht und ein urbanes Phänomen (vgl. ebd.: 262). Sie stellen nur einen kleinen Teil des guatemaltekeischen Protestantismus dar, verfügen aber über große Wachstumsraten (vgl. ebd.: 294). Die Abgrenzung gegenüber der indigenen Kultur ist ein zentrales Element in ihrem Diskurs. Althoff (2005: 285) kommt zum Schluss: Dieser Diskurs dient dem Machterhalt und der Legitimierung einer nicht indigenen Elite, die sich mit seiner Hilfe von der indigenen Mehrheit abgrenzt, die für die Probleme des Landes verantwortlich gemacht wird. Die Neopfungstkirchen streben die „Assimilation der indigenen Bevölkerung an eine höherwertige, alles umfassende kollektive Identität, die zur Überwindung von Rückschrittlichkeit und Fatalismus beitragen soll“ (ebd.: 286) an. Die Ursache dafür, schreibt Althoff (2005: 286f), ist der gesellschaftliche Wandel: Der indigene Aufbruch wird als bedrohlich wahrgenommen. „Die indigene Kultur, die so im Zuge der Friedensverhandlungen eine Aufwertung erfuhr, wird im Diskurs der neopfungstlichen Kirchen abgewertet“ (ebd.: 292).

Die meisten guatemaltekischen ProtestantInnen gehören Pfingstkirchen an, vor allem am Land sind sie sehr verbreitet. Zu den Mitgliedern zählen sowohl Mayas als auch *Ladinos*, aber es gibt kaum gemischte Mitgliederstrukturen (vgl. ebd.: 262, 294). Althoff sieht viele Gemeinsamkeiten zwischen der Mayareligion und den Pfingstkirchen und vermutet darin eine Ursache des großen Erfolgs bei der indigenen Bevölkerung: Sie weisen meist eine kleine Mitgliederzahl auf; die Gruppenstruktur entspricht fast immer Clan- bzw. Familienstrukturen. Nicht nur die Organisation weist eine Korrespondenz der Pfingstkirchen mit der traditionellen Volksreligiosität auf, sondern auch das Weltbild ist ähnlich: der Glaube an Geister und Dämonen, der Einfluss des Transzendenten etc. Weiters wird die traditionelle Funktion von Religiosität fortgesetzt, denn Pfingstkirchen sind eng am Alltag der Menschen und ihren Problemen orientiert. Althoff (2005: 294ff) sieht darin eine neue Bewältigungsstrategie in einer sich wandelnden Umwelt und kommt zum Schluss: Die Pfingstler repräsentieren ein neues indigen-religiöses Expertentum und die Pfingstkirchen ermöglichen eine kulturelle und religiöse Kontinuität: „Der eigene kulturelle Habitus und eine eigene kulturelle Praxis können weitergelebt werden und weitergegeben werden“ (ebd.: 299). Sie ist also der Ansicht, dass die Konversion nicht zur Ablehnung der eigenen Kultur führt. Damit stellt sie die Pfingstkirchen viel positiver dar als andere WissenschaftlerInnen, die darin einen starken Akkulturationsfaktor sehen, die Zerstörung der indigenen Kultur und einen Spaltungsfaktor in den indigenen Dorfgemeinschaften (vgl. ebd.: 277ff). So schreibt z. B. Kirstin Katolla Schäfer (1987, zit. nach Althoff 2005: 279) : „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.“ Auch in den Interviews wurde die Ablehnung und Diskriminierung durch die Pfingstkirchen immer wieder betont:

Usted va a encontrar dentro de las personas que va entrevistar si esta persona es muy, muy religiosa protestante, le va a decir: Esto es malo, esto no existe, usted esta perdiendo su tiempo, esto no tiene valor, no tiene ningún beneficio para su vida. Pero si la persona es católica o es maya, le va a dar otro concepto de las cosas. Y porque...al menos es parte de nuestra identidad, esto. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Andererseits „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“,

schreibt Althoff (2005: 302). „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 Lebensperspektive bieten“ (ebd.: 305). Auch mir wurden viele positive Erfahrungen berichtet, z. B. von Rosa:

[T]enía serios problemas psicológicos, mentales...y fue realmente una etapa tal vez la más difícil en toda mi vida...pero ellos me ayudaron increíblemente porque...no sé que ellos tienen...pero son personas muy diferentes o al menos parecen muy diferentes. Pero quería estar todos los días en la iglesia y me sentía tan bien en la iglesia. (...) Yo no sé si realmente Dios existe o no, pero creo que podemos creer que si existe a causa de estas buenas personas. Porque ellos...sin necesidad de recibir nada a cambio ni dinero, ni nada... Ellos no están para... por lo menos para decir gracias o algo, ellos no esperan nada. Solamente hacen el favor, ayudan a la gente...y fue como una terapia psicológica. Me dieron todos los días terapia psicológica hasta que me sentí muy bien. (...) [A]quí en este país, (...) las mujeres sufren tanto y especialmente a causa de los hombres...Pues allí hay un grupo especial para este tipo de problemas y...realmente funciona muy bien porque hace que las mujeres sean más fuertes y que tengan esperanza y una sonrisa otra vez...Y lo más asombroso y sorprendente...lo milagroso es de que muchos de los esposos también cambien ¿sí? Y eso es totalmente milagroso...porque de que las mujeres cambien es normal pero de que hombres, después de que sean tan malos...tan mujeriegos, alcohólicos, machistas...y después cambien totalmente. No sé que pasa pero...así hay milagros. (Interview am 13.6.2007)

Was der katholischen Kirche nicht gelungen ist, gelingt aber auch den protestantischen nicht: eine vollständige Konversion der indigenen Mitglieder. Obwohl die Mayaspiritualität viele Mitglieder an die protestantischen Kirchen verloren hat, sind manche dieser Konversionen nur oberflächlich: Mayaaltäre und MayapriesterInnen werden von Evangelikalen und sogar deren PastorInnen besucht. Andere Aspekte der Mayaspiritualität überleben in den Herzen und Hirnen der evangelischen Konvertiten, wie z. B. die traditionellen Opfer beim Hausbau (vgl. Hart 2008: 22f).

4.4.3 Diskriminierung der Mayaspiritualität

Siempre se tratan de desvalorizar esta creencia. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

A nosotros nos preocupa porque siempre nos excluyen. (María, Interview am 2.7.2007)

Trotz zunehmender Bedeutung und Anerkennung der Mayaspiritualität ist sie nach wie vor von Diskriminierung betroffen. Diese kommt heute nicht mehr so sehr von Seiten der katholischen Kirche, die offiziell eine tolerante Haltung gegenüber der Mayaspiritualität einnimmt, sondern von den Pfingstkirchen und vor allem von den Neopfungstkirchen: Im *International Religious Freedom Report* von 2009 heißt es etwa:

Mayan spiritual leaders continued to note widespread disagreements with evangelical Protestants, and to a lesser extent, charismatic Catholics. Protestant churches historically have been less tolerant of indigenous practices than the Catholic Church, whose approach in many areas of the country is to tolerate traditional practice not directly in conflict with Catholic dogma. (U.S. State Department 2009)

Tú tienes que saber...como tu tesis es sobre espiritualidad...que la espiritualidad maya es acusada. Un acoso, un acecho...para exterminarla, para hacerla desaparecer. Un acoso que viene desde la colonia, desde al conquista digamos. Pero que se incrementaba en nuestra época, porque Guatemala cuenta con 117 religiones evangélicas, patrocinados por los Estados Unidos. (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007)

Die Diskriminierung ist auch sehr präsent im Alltag und wurde in vielen Gesprächen erwähnt:

La gente es muy radical en su postura, especialmente religiosa. Por ejemplo aquí los protestantes son muy conservadores y mucho más radicales que en otros países. Entonces yo creo que eso no permite mucha tolerancia...y en Guatemala lamentablemente mucha gente...considera la religión maya como...algo que realmente no existe, muchos lo consideran como brujería, hechicería, este tipo de cosas. No le dan un reconocimiento y un valor. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

La semana pasada los pastores evangélicos de Guatemala se reunieron con el candidato¹⁶ Otto Pérez Molina. Y le fueron a poner la mano y oraron todos por él y él cerró los ojos, comenzó a... pedir a Dios que protegiese a Otto Pérez Molina y le den el apoyo. Y decían en la nota periodística que ellos, los pastores evangélicos, había indígenas allí y ladinos, estaban apoyando a Otto Pérez Molina, porque había que combatir la religión maya. Porque el otro candidato era sacerdote maya, Álvaro Colom. Eso es un acto de intolerancia religiosa. (Rigoberto Quemé Chay, Interview am 31.8.2007)

Yo siento que cualquier religión tiene derecho. Cada quien practica la religión que quiere. Que la utiliza como quiere. Todos tenemos derecho. Respetar. A nosotros nos preocupa porque nosotros siempre nos excluyen.

¹⁶ Das Interview bezieht sich auf die Präsidentenwahl 2007 in Guatemala.

Siempre nos excluyen por – por la forma. Realmente no hay una cuestión. Los respetamos. Somos más abiertos. Somos más abiertos a todas las religiones. Hay religiones que, Dios guarda, que nos quieren quemar vivos por la religión que perseguimos. Yo soy una - trato de defender mi religión. En cualquier lado. Que es espiritualidad maya. ¿Por qué voy a esconder que soy? Soy eso. Y si me matan por eso, pues - Todo el mundo: soy católica, soy evangélica. Tiene derecho de gritar su religión. ¿Y por qué yo no puedo gritar? ¿Por qué tengo que usar otra religión como máscara? No, yo no puedo. Yo la defiendo en cualquier lado. Porque es mi religión. Es mía. Como cualquier otra. Eso es muy importante. (María, Interview am 2.7.2007)

Obwohl auch der Diskurs der Mayabewegung sehr ausgrenzend sein kann (z. B. Ablehnung jeglicher katholischer Elemente, Ausgrenzung der Nicht-Maya) und zum Teil fundamentalistische Züge aufweist (vgl. Althoff 2005: 187, 221f), ist die Mehrzahl der MayapriesterInnen, die ich kennenlernen durfte, sehr tolerant und wünscht sich vor allem Respekt:

Lo importante es el respeto a las creencias de mucha gente. Si la espiritualidad maya no les está agrediendo a ellos, ellos si agreden a la espiritualidad, eso es lo que a mí no me gusta, las agresiones, porque rompen con la convivencia. Yo estoy de acuerdo en que cada quien crea en lo que se le ronque la regalada gana, cada quien sigue la creencia que le retribuya más paz a su interior, perfecto. Siempre y cuando no reprima o no influya obligatoriamente a la creencia, o no quiera obligar a otras personas a creer en eso. Eso básicamente es lo que a mí no me gusta. (...)

Bueno, para la gente que no cree en la espiritualidad maya, pedirles - que si no conocen - que no juzguen, que no sean injustos al condenar algo que ni siquiera conocen. Que si desconocen algo y no desean saber de eso, que lo respeten. Porque como dijo Benito Juárez: “El respeto al derecho ajeno es la paz.” Eso le diría yo a las personas que no conocen, que no saben o no quieren saber nada de la espiritualidad maya, que está bien, que se respeta su opinión, pero que también ellos respeten. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

4.4.4 Wechselwirkungen zwischen der New Age-Bewegung und der Mayaspiritualität

VertreterInnen der Mayabewegung verneinen, dass esoterische Strömungen wie die *New Age*-Bewegung einen Einfluss auf die Mayaspiritualität ausüben. Trotzdem lassen sich viele Übereinstimmungen zwischen der *New Age*-Spiritualität und der von der Mayabewegung verkündeten Mayaspiritualität feststellen (vgl. Althoff 2005: 227ff):

- Sowohl in der Mayaspiritualität als auch in *New Age*-Gruppen stellen die Natur und Harmonie ganz zentrale Aspekte dar.
- Es geht darum, mit bestimmten kosmischen Energien in Kontakt zu treten. Die Mayaspiritualität bietet dazu Informationen an.
- Es wird betont, dass es sich dabei um altes, revitalisiertes Wissen handelt.
- Das spirituelle Wissen wird religiösen Experten zugeordnet; nicht jede Person hat automatisch Zugang dazu.
- Es geht um die „Erlangung von Kenntnissen und Wissen, die einen Kontakt mit transzendentalen Kräften ermöglichen sollen“ (ebd.: 227f).

Die Unterschiede liegen vor allem in der Motivation der Ausführung der religiösen Praktiken und in der ethnischen Zugehörigkeit. Die Mayabewegung verbindet die Mayaspiritualität direkt mit der Zugehörigkeit zur ethnischen Gruppe: Sie stellt ein konstitutives Element der kulturellen Identität dar. Während für Gläubige, die der *New Age*-Bewegung zugeordnet werden können, die Zugehörigkeit zu einem bestimmten kulturellen Kontext keine Rolle spielt (vgl. ebd.: 218).

Diese Wechselwirkungen zwischen europäischen und US-amerikanischen esoterischen Kreisen und nativistischen Bewegungen sind interessant, da die Trennung in westliche und ethnische Akteure obsolet wird: „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“ (ebd.: 1). Diese Entwicklungen sind im Zusammenhang mit der Globalisierung, den neuen Medien und dem Tourismus zu sehen.

4.4.5 Zur Bedeutung von Religion

Entonces no es solamente una forma de creer en un Dios, en un ser supremo; es una forma de legitimar una opresión a través de una creencia en Dios, a través de una construcción de Dios. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Religion spielt eine zentrale Rolle im Leben vieler Maya und ist sehr präsent im Alltag. Rigoberto Quemé Chay bezeichnet diese Präsenz im Leben als eigentlichen Unterschied der Mayaspiritualität zu anderen Religionen:

Yo digo es una de los grandes diferencias y es un valor digamos, la continuidad o el continuismo, que se le llama así, y la articulación permanente de la religión en toda la vida social, individual, colectiva de los pueblos....y en todas las esferas de la vida, la social, la económica, la cultural, la política. Para mí eso es un principio fundamental de la religión maya. (...) Hay una... práctica más permanente de los principios (Interview am 31.8.2007).

In vielen ethnischen Gruppen stellt Religion einen Faktor des sozialen Zusammenhalts, der Identifikation und der Differenzierung dar, und sie ist immer auch eng mit der jeweiligen Weltsicht verbunden (vgl. Bastos 2007b: 241):

Un sistema religioso produce o re-produce un vinculo social no solo a partir de la creación de redes institucionales sino, sobre todo, al definir un universo de representaciones a través del cual las personas y las colectividades expresan y 'habitan' una concepción del mundo y del ser humano en un espacio social definido históricamente. (Ponciano 2007:288)

Religion hat auch mit Macht zu tun, denn „lo que sirve para cohesionar puede servir también para subyugar“ (Bastos 2007b: 241), und sie ist ein Ort des politischen Kampfes. Sie stellt ein zentrales Element von Ideologien dar und dient der Legitimierung von Hierarchien: Viele Staaten basieren auf theokratischen Rechtfertigungen. Das ist ein weiterer Grund dafür, dass die Religion für die Spanier bei der Kolonialisierung eine so große Rolle gespielt hat: Sie diente nicht nur als Rechtfertigung für die Expansion, sondern auch dazu, die Denkweise der Beherrschten zu ändern (vgl. ebd.: 242). Damit wird auch die Kritik der Mayabewegung an den christlichen Religionen verständlicher.

¿Qué era la religión en la primera parte? Era un instrumento de los españoles para poder ganar la guerra aquí en Guatemala. Fue la religión, la cristianización. Someterse la cristianización. Fue un aliado importante para el invasor, que logró esto. Si nuestra gente conociera eso - pero olvidase, porque la gente cuando alguien intenta de explicar la realidad incluso en tiempo antes era asesinado. Porque es tocar el poder. Es la situación. No se da cuenta de lo que sucede. (María, Interview am 2.7.2007)

Es porque aquí desde la época colonial la religión se ha utilizado también para controlar, para controlar y como para...apaciguar a la gente (...). Como tranquilizar a la gente para evitar movimientos y que la gente se levante y proteste y pida derechos, mejores condiciones de vida ¿no? Muchas veces...tanto la iglesia católica como la protestante que son las mayoritarias aquí...tenían el discurso de Dios quiere que esto sea así, Dios

quiere que tu vida sea así. Entonces si Dios lo quiere así, tu tienes que aceptarlo tranquilamente y no puedes hacer nada para cambiarlo. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Aber das Religiöse ist immer auch Ressource des Widerstands (vgl. Ponciano 2007: 301); in der Geschichte der Maya wird das sehr deutlich, denn gerade im religiösen Bereich haben sich sehr viele kulturelle Traditionen erhalten.

Damit lässt sich einerseits die große Bedeutung der Religion für die Mayabewegung besser nachvollziehen: „The recuperation of knowledge and power, the construction of meaning and identity are foundationally linked to ancestral beliefs, values, and spiritual practices“ (Molesky-Poz 2006: 26). Und andererseits, dass viele Maya zwar mit der Wiedergewinnung kultureller Elemente wie Sprache, Zahlen etc. einverstanden sind, aber ihre katholische oder evangelische Religion nicht aufgeben wollen.

5 Die Mayabewegung

Estamos dando más poder a nosotros mismos. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Es una de las luchas con el estado pues, porque no nos quiere dar participación, el quiere protegernos, nosotros no queremos, no nos protege, porque nosotros podemos protegernos como cultura, como civilización, nosotros queremos ser protagonistas de la historia. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

No necesitamos solamente el acompañamiento del estado a las culturas sino necesitamos la construcción nueva del estado desde las culturas. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

[Q]ue todos seamos incluidos. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Die Mayabewegung hat ihre Wurzeln in den kulturellen Aktivitäten der 1970er. Ab Mitte der 1980er Jahre lassen sich eine zunehmende Abwendung vieler Maya vom Klassendiskurs und eine Hinwendung zur indigenen Identität und Kultur feststellen; der Begriff und die gemeinsame Identität als „Maya“ gewinnen an Bedeutung. Große Relevanz erlangt die Mayabewegung im Rahmen des Friedensprozesses in den 1990ern:

En ese proceso de transición había aparecido – o mejor, reaparecido – un actor político que pronto se convirtió, como dice Megan Thomas, en ‘el movimiento social de mayor ascenso en Guatemala’ (2002b: 24). Se trataba del denominado movimiento maya, que peleaba en distintos frentes por el reconocimiento de los derechos de los indígenas de Guatemala (...). (Bastos/Camus 2003: 13).

Es war eine Zeit des Erwachens des kulturellen und ethnischen Bewusstseins, und viele Maya wurden in diesem Zusammenhang aktiv:

Yo allí comencé...en el año 91...con un proceso de conocer un instrumento internacional sobre derechos indígenas (...), se llama convenio 169. (...) Y desde allí inicio mi camino... de estar promoviendo, de estar difundiendo y de estar defendiendo los derechos indígenas. Actualmente soy el presidente de la junta directiva de una asociación que se llama “Centro para la defensa legal de los derechos colectivos de los pueblos indígenas”. Es bien grande el nombre, pero resumido decimos “defensa legal indígena”. (...) Y el principio en la asociación es: Usar la ley para defendernos a nosotros mismos. (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007)

5.1 Bestimmungsversuch

Die Vielfalt dieser Bewegung spiegelt sich schon in den Bezeichnungen: In der nordamerikanischen Anthropologie werden folgende Begriffe verwendet: *Pan-Maya activism*, *Pan-Mayanism*, *Maya movement*, *national movement for reivindication*, *Maya activism*, *pan-ethnic movement*, *Maya movement for cultural resurgence*, *pan-Maya movement*, *Maya nationalism*, *Maya revitalization movement* und *Maya cultural activism* (vgl. Warren 1998; Fischer/Brown (Hg.) 2001). Bastos und Camus (2003: 303, 317) sprechen vor allem vom *Movimiento Maya*, betonen aber zugleich, dass man eigentlich nicht von einer Bewegung sprechen kann, sondern aufgrund der Heterogenität des Phänomens besser die Formulierung „Personen, Organisationen und Institutionen“ verwenden sollte, denn von „einer“ Gruppe zu sprechen verschleierte die große Diversität. Im deutschsprachigen Raum ist meist von der „Mayabewegung“ die Rede (vgl. Allebrand (Hg.) 1997, Althoff 2003, Hirschmann 2007). Auch ich verwende in dieser Arbeit hauptsächlich diesen Begriff, weil er die bevorzugte Bezeichnung der Mayaaktivisten selber ist (vgl. Fischer/Brown 2001: 1).

Genauso vielfältig wie die Bezeichnungen sind auch die Auffassungen, worum es sich bei der Mayabewegung eigentlich handelt. Einstimmigkeit besteht eigentlich fast nur darin, dass es sich um ein sehr heterogenes Phänomen handelt: „This diversity in nomenclature reflects both the many facets of the movement and the varied views on the nature and impact of its efforts“ (Fischer/Brown 2001: 1). „[E]ste movimiento maya es heterogéneo en demandas, estrategias, estructuras organizativas, con tensiones internas y ‚multifrontal‘“ (Bastos/Camus 2003: 255). Man kann nicht von einer organisierten Bewegung mit klaren Zielen sprechen.

Die Mayaorganisationen sind unterschiedlich groß und arbeiten sowohl auf lokaler und regionaler als auch auf nationaler Ebene. Barbara Hirschmann (2007: 110) erwähnt in ihrer Diplomarbeit mit Bezug auf Demetrio Cojtí Cuxil die Zahl von 328 bekannten indigenen (Maya, Xinca, Garifuna) Organisationen, von denen 40 von größerer Bedeutung sind. Es handelt sich also eher um ein kleines Phänomen, nicht um eine Massenmobilisierung. Genau damit kämpft die Mayabewegung heute, dass die Verankerung in der Bevölkerung fehlt. Das ist auch eine der Herausforderungen für die Zukunft. Die Mayabewegung hat sich vor allem auf die nationale Ebene und die

Hauptstadt und den Staat als Ansprechpartner konzentriert und auf diesem Weg viel erreicht. Doch die Basis wurde zugunsten dieser Zusammenarbeit mit dem Staat vernachlässigt: „[H]ay un divorcio entre el liderazgo maya y la gente. Tendríamos que articular un esfuerzo de hacer un trabajo con las comunidades, difícilmente se puede incidir en las diferentes estructuras del Estado si no hay una base sólida” (Bastos/Camus 2003: 274). Auf die nationalen Aktivitäten konzentrieren sich die meisten Studien, aber auch auf lokaler und regionaler Ebene sind Personen und Organisationen im Rahmen der Mayabewegung aktiv. Bleibt anzumerken, dass nicht alle in der Politik oder in staatlichen Institutionen aktiven Maya notwendigerweise Teil des *Movimiento Maya* sind. Manche identifizieren sich mehr mit ihrer Partei etc. (vgl. ebd.: 269).

Aufgrund der großen Heterogenität ist die Mayabewegung schwer zu charakterisieren. Im Folgenden stelle ich eine Auswahl von Definitionen vor. Zusätzlich haben sich die Forderungen, Ziele und Vorgehensweisen der Mayabewegung im Laufe der Zeit geändert: Zu betonen ist vor allem der Wandel von kulturellen hin zu politischen Aktivitäten. Das spiegelt sich deutlich in den wissenschaftlichen Arbeiten: Frühere Arbeiten wie z. B. von Warren (1998) und Fischer/Brown (Hg.) aus dem Jahr 1996 betonen den kulturellen Aktivismus; Bastos/Camus (2003) heben den politischen Aspekt hervor.

Kay B. Warren (1998: 3) spricht von kulturellem Aktivismus der Mayaintellektuellen - den Hauptakteuren dieser Bewegung. Zu Beginn stand vor allem die Sprache im Zentrum des *Maya movement*, viele AktivistInnen haben ihre Wurzeln in diesem Bereich (vgl. ebd.: xi). Die Mayabewegung konzentrierte sich auf Bildung und Wissenschaft statt auf Massenmobilisierung. Das war die Antwort auf den politischen Kontext: schwache Regierung, starkes Militär und starke Linke. Der Friedensprozess eröffnete unerwartet neue Möglichkeiten und Raum für die Teilnahme der Maya auf nationaler politischer Ebene (vgl. ebd.: 4). Der Fokus liegt heute neben den kulturellen Anliegen auf indigenen Rechten und der multikulturellen Transformation des Staates (vgl. ebd.: 32).

Die Frage, worum es sich bei der Mayabewegung handelt, beantworten Edward F. Fischer und R. McKenna Brown (2001: 13) so: „Current Maya activism seeks a culture-based solution to Guatemala’s many problems.“ Ziel ist die Erhaltung und

Wiederbelebung der Kultur und zugleich eine Regierungsreform im Rahmen der Verfassung und des internationalen Rechts (vgl. ebd.: 13). Als mächtiges politisches Werkzeug verwenden sie dafür die Kultur (vgl. ebd.: 4); vor allem über das harmlose Thema Sprache verfolgen die Maya zuerst ihre Forderungen (vgl. ebd.: 5). Die Strategie der Mayabewegung unterscheidet sich signifikant von anderen ethnischen Bewegungen, die weltweit Anfang der 1990er auftauchten. Wie diese Bewegungen nutzen die MayaaktivistInnen die reduzierten Spannungen in der Weltpolitik, um ihr kulturelles Erbe wiederzubeleben und zu stärken, das durch Kolonialismus (und in Guatemala durch den Bürgerkrieg) unterdrückt worden war. Der Unterschied ist, dass die Maya eine friedliche Lösung suchen. Durch den Fokus auf nationale Anerkennung und rechtlichen Wandel gelingt es den Mayaorganisationen, sich Raum zu schaffen (vgl. ebd.: 14f).

Fischer hebt in seinem Artikel einen weiteren Aspekt von Mayaorganisationen hervor: Er sieht die aufgewertete Mayakultur als Basis für nachhaltige sozioökonomische Entwicklung. Dem *pan-Maya movement* gehe es, so Fischer (2007: 52), vor allem um Neudefinition der Mayaidentität über eine gemeinsame Pan-Maya Kultur. Dadurch hoffen sie, die Mayagruppen zu vereinen und zu stärken, sodass sie sich aktiver in das politische und ökonomische System einbringen, was notwendig für wirtschaftliches Wachstum und Demokratisierung wäre:

Rejecting the idea of cultural assimilation implicit in the development strategy of the Guatemalan state, these scholars are constructing a model in which a revalued Maya culture provides the foundation for long-term, sustainable development. Their efforts, which I collectively term the pan-Maya movement, seek no less than a major redefinition of Maya identity through subsuming traditional community-based allegiances to a unified pan-Maya culture. By mobilizing certain common elements of indigenous culture, they hope to unify Guatemala's fragmented Maya groups and empower them to take a more active role in Guatemalan political and economic systems, a necessary precursor for equitable economic growth and democratization in Guatemala, as elsewhere. (ebd.: 52)

MayaaktivistInnen glauben, meint Fischer (2007: 64), dass eine gestärkte Mayakultur Guatemala friedlich zu einer Situation des kulturellen Pluralismus führen kann. Er kommt zum Schluss, dass die kulturelle Arbeit der Mayabewegung ein wichtiger erster Schritt ist, um strukturelle Ungleichheiten anzugehen, die ein ausgeglichenes wirtschaftliches Wachstum verunmöglicht haben. Nur wenn die indigene Bevölkerung

kulturell empowert ist, kann es Änderungen hin zu einer wirklich pluralistischen Gesellschaft geben: „Only after the Maya population at large has been culturally empowered can they begin to effect substantive changes in a truly pluralistic national society“ (ebd.: 70).

Santiago Bastos und Manuela Camus (2003: 18) definieren das *Movimiento Maya* als politische Mobilisierung von Organisationen, Institutionen und Personen, die die Beziehung zwischen der indigenen Bevölkerung und dem Staat ändern wollen: “[E]ntendemos como movimiento maya o indígena (...) *la movilización política de organizaciones, instituciones, grupos y personas indígenas, que a través de su propia acción tratan de transformar la relación entre población indígena y el Estado-nación guatemalteca.*” Das *Movimiento Maya* ist Ausdruck der Transformation der Welt der indigenen Bevölkerung und Teil einer breiteren sozialen Mobilisierung, durch welche die Maya Teil der guatemaltekischen Gesellschaft werden, ohne ihre indigene Identität zu verlieren. Das *Movimiento Maya* hat Ähnlichkeiten mit anderen *movimientos indígenas* in Lateinamerika, deren Entstehung mit der sozialen und wirtschaftlichen Modernisierung in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts in Zusammenhang steht (vgl. ebd.: 19f).

Demetrio Cojtí Cuxil (1997: 148), „der“ Vertreter der Mayabewegung, beschreibt als zentrale Forderungen der Mayabewegung kollektive Rechte für die Maya und den multiethnischen Staat. Zielvorstellung ist die Chancengleichheit für alle. Von ihm stammt der Text „Spezifische Menschenrechte des Maya-Volkes“ (1990), der eine der Grundlagen des AIDPI darstellt (vgl. ebd.: 136).

Andrea Alhoff (2005: 2) betont in ihrer Arbeit den religiösen Aspekt und beschreibt die Mayabewegung als religiöse und politische 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. (ebd.: 21).

Die Mayabewegung sieht sich als wahre Repräsentantin der indigenen Bevölkerung nicht nur im politischen, sondern auch im religiösen Feld und beruft sich auf

vorkoloniale Ursprünge (vgl. ebd.: 9). Ziel ist die „Umwandlung Guatemalas in einen multinationalen Staat, in dem die Rechte der indigenen Bevölkerung anerkannt werden“ (ebd.: 158). Damit im Zusammenhang steht die ethnische Identitätsbildung und Aufwertung von kulturellen Eigenheiten und Traditionen, weshalb oft von einer Revitalisierungsbewegung die Rede ist (vgl. ebd.: 5).

Aber die Forderungen der Mayabewegung gehen über die politische Partizipation und den multikulturellen Staat hinaus. Langfristiges Ziel sind eine „neue“ Politik und ein „neuer“ Staat, basierend auf den Kosmovisionen und Kulturen der vier Völker Guatemalas: der Maya, Xinca, Garifuna und *Ladinos*. Ein Staat und eine Politik auf dieser Grundlage würden der Bevölkerung besser entsprechen; alle BürgerInnen sollen sich als Teil dieser Nation fühlen können und nicht ausgeschlossen und diskriminiert werden:

El problema es... el problema de todos los países colonizados ¿no? Los estados son estados europeos. Con ideología colonial que administran a culturas que no tienen relación con ese estado. Por eso hay incapacidad de solucionar los problemas culturales nacionales. (...) No necesitamos solamente el acompañamiento del estado a las culturas sino necesitamos la construcción nueva del estado desde las culturas. Si el estado se fundamenta en las cosmovisiones de esos cuatro pueblos naturalmente es un estado muy robusto, muy fuerte, rico y es aceptado en su relación con la nación. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

Estamos en este momento pensando y descubriendo las relaciones de poder, y queremos desmontar estas relaciones de poder, no para vivir otras, sino para crear los estados según la naturaleza de la población; que todos seamos incluidos, que todos podemos decir, que todos podemos hablar y que se equilibre un poco más la situación económica, social y cultural de los indígenas. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Es ist hier die Rede von einem gänzlich neuen Paradigma, einer neuen Weltanschauung, die alle Lebensbereiche verändern soll. Dabei kommt vor allem der Maya-Kosmovision eine große Bedeutung zu: Auf Basis von Prinzipien wie Respekt, Komplementarität, einem harmonischen und guten Zusammenleben u. a. (siehe Kapitel 7.1) sollen eine neue Wirtschaft, Philosophie, Bildung, ein respektvollerer Umgang mit der Natur etc. sowie ein besseres politisches System und ein neuer Staat entwickelt werden. Damit im Zusammenhang stehen auch die von vielen indigenen Völkern vertretene Kapitalismuskritik und Ökologiebewegung. Die Werte und Prinzipien

müssen der heutigen Zeit angepasst werden; gegebenenfalls sind neue Werte zu erfinden (siehe auch Kapitel 6.5.3):

[E]n general no solamente la espiritualidad sino la cosmovisión maya y no solo la cosmovisión maya sino las cosmovisiones de los cuatro pueblos de Guatemala (...) creo que cada uno tiene muchísimos aportes que puede dar a la política, a la sociología, a la filosofía etc. En particular la cosmovisión maya. Creo que la cosmovisión maya tiene, y en consecuencia la espiritualidad, un potencial increíblemente grande con la capacidad de construir un nuevo paradigma (...) desde esta forma particular de entender el mundo. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

No solo participación política, eso hay ahora. Con limitaciones. Es la construcción de una política nacional, de una filosofía nacional, de un paradigma nacional, de relaciones económicas autóctonas. Creo que no solo tiene un gran potencial esta espiritualidad. Creo que es absolutamente necesario crear la identidad... de la nación y del estado, considerando las cuatro cosmovisiones. Y seguramente en estos cuatro la maya tiene muchísimo que aportar. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

[T]omar algunos valores, modernizar estos valores, igual que la espiritualidad en Xela, para que tengan sentido hoy. Tenemos historia de miles de años que nos dicen que la forma de civilización no ha funcionado. Que sus principios son incorrectos. (...) Y que para esto necesitamos en una parte regresar al pasado y tomar algunos de estos valores e inventar nuevos. Quedarnos con los valores buenos de ahora para construir una nueva nación. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

Wie eine solche Politik, ein solcher Staat aussehen könnten, dazu habe ich leider keine genauen Informationen bekommen. Die indigene Alternative zu politischen Parteien, die sog. *comités cívicos*, werden meist als Weg, aber nicht als Ziel bezeichnet. Das erste und zugleich bekannteste ist das *Comité Cívico Xel-Jú* in Quetzaltenango:

Yo creo que Xel-Jú es... un buen principio para ratificar la identidad o ratificar la participación política desde de la identidad cultural. Pero esto no significa que Xel-Jú sea algo... diferente a todo el sistema político en este momento. Posiblemente Xel-Jú es el camino. Es el principio de una ruta, pero no es la meta. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

Es wurde Anfang der 70er Jahre gegründet und trat 1974 erstmals bei den Lokalwahlen an: „Formalmente nace *Xel-Jú* en 1974, cuando hace su primera participación y desde entonces está en la lucha política local. Bueno, ahora hay otra serie de comités” (Alfredo Cupil López, Interview am 6.9.2007). Den größten Erfolg erzielte man mit dem Wahlsieg 1995; der Spitzenkandidat Rigoberto Quemé wurde als erster Maya

Bürgermeister von Quetzaltenango. Nach dem Vorbild *Xel-Jús* wurden weitere *comités cívicos* in den umliegenden Gemeinden gebildet, die teilweise sehr erfolgreich sind. Sie zeichnen sich durch Basisdemokratie aus, finanziert werden sie meist von den Mitgliedern selbst:

Es una junta coordinadora la que lo dirige. Donde todos los miembros de la junta coordinadora tienen el mismo estatus...y se utiliza el proceso de consulta a la asamblea general para tomar decisiones importantes como la selección de quien va a ser el candidato de alcaldía, quienes van a ser los candidatos a los consejerías, a las sindicaturas. Como no tiene una persona...exclusivamente financista o una empresa entonces se sostiene de los aportes de la misma gente. Los aportes son in especie, muy poco es en efectivo. Aunque después de haber ganado en 1996/1999 la alcaldía y la reelección en el año 2000... entonces...ya se ha contado con el apoyo financiero de la cooperación internacional. (Alfredo Cupil López, Interview am 6.9.2007)

Wichtig ist *Xel-Jú* vor allem deshalb, weil es wesentlich zur politischen Partizipation der Bevölkerung beiträgt, meint Roney Alvarado:

Entonces se estimula la participación en lugar de la indiferencia a la actividad política en la población maya. A partir de ese momento cuando aclara después de 25 años, entonces si ya, hay una participación más constante y permanente. Porque antes hay que reconocer de que en la población maya alguna gente no votaba o mucha gente no. Porque no se sentía parte de ese proceso. Entonces la parte valiosa de *Xel-Jú* es atraer el proceso a esa gente ¿no? Ahora puede estar decepcionada la gente maya de *Xel-Jú* o a la gente ladina. Eso no es el punto. El punto es que ya hay participación. No importa que *Xel-Jú* pierda las elecciones. (Interview am 6.9.2007)

Die Idee einer indigenen Partei auf nationaler Ebene, wie es sie in anderen lateinamerikanischen Ländern gibt, z. B. die Partei *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País* (MUPP-NP) in Ecuador, wurde und wird überlegt, aber bisher noch nicht realisiert: „Ese modelo con base in la cultura indígena (...) no hemos tenido todavía la oportunidad, principalmente por los recursos, de impulsar a nivel nacional“ (Alfredo Cupil López, Interview am 6.9.2007). Dagegen spricht, dass sich eine solche Partei in das bestehende politische System einordnen müsste.

Auch die *comités cívicos* agieren immer noch im Rahmen der „kolonialen“ politischen und staatlichen Strukturen. Ein nächster Schritt müsste die Dekolonialisierung der Politik und des Staates zum Ziel haben:

La participación de Xel-Jú ha sido dentro del sistema y el esquema de partidos y de comités cívicos del estado. Y eso es ideología colonial. Y aun allí Xel-Jú hizo un buen trabajo. Pienso que la segunda parte es descolonizar esa participación y ese juego político. Y ese proceso de descolonizar no incluye solamente el indígena. El ladino es una población colonizada, pues. Entonces yo pienso que Xel-Jú tiene, su segundo amanecer será plantear la descolonización del sistema de partidos políticos y comités cívicos. Plantear la descolonización del estado porque eso abarca a todos. A todos, a los cuatro pueblos. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

Die Mehrzahl der Mitglieder sind indigen, aber seit den 90ern zählen zunehmend auch *Ladinos* dazu (vgl. <http://xel-ju.org>) – ein Beweis dafür, dass das Projekt Xel-Jú funktioniert, meint Roney Alvarado:

Xel-Jú ha sido históricamente terminante para Xela. Históricamente. Ahora no se pelea... en las elecciones pensando en que gane un indígena o un ladino. No ahora se trata de que Xel-Jú gane o pierda. Porque el candidato es ladino. Creo que eso es un gran avance, porque teniendo un candidato ladino significa que el proyecto Xel-Jú está funcionado. (Interview am 6.9.2007)

Nicht nur die Strukturen müssen verändert werden, sondern die Voraussetzung dafür, dass ein Wandel funktioniert, ist, dass die Menschen daran glauben, meinen Roney Alvarado und Daniel Matul:

Entonces nuestro objetivo es buscar cómo llegar a estas grandes esferas de los poderes políticos para iniciar procesos de renovación en todo el sentido de la palabra, eso puede ser a un nivel estatal. Lo otro, es como lo estamos haciendo nosotros, iniciar los procesos de transformación en la familia, en la ceremonia, en el barrio. (...) Si hay un cambio personal hay un cambio en la dirigencia y si hay un cambio en la dirigencia, hay un cambio en la política. Esos cambios no estiman plantearse objetivos, porque lo más importante es desencadenar procesos, desencadenar procesos de cambio. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Entonces creo que es una combinación, creo que necesitamos... soñar un nuevo futuro en el corazón de cada uno. Y allí tiene que nacer la acción y el futuro. (...) Si no, no es posible. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

Das *Movimiento Maya* wurde ganz verschieden definiert: als kulturelle, politische, religiöse und ethnische Bewegung. Warren (1998: 208) meint, dass die Mayabewegung sich einer klaren Zuordnung entzieht. An allen diesen Einschätzungen ist etwas dran, denn sie alle beleuchten unterschiedliche Seiten desselben komplexen Phänomens. Sie kommt zum Schluss: „Perhaps, in its own particular hybrid form, the Pan-Maya movement in Guatemala will offer lessons about non-violent options for rethinking political marginalization in multi-ethnic states that seek democratic futures“ (ebd.: 210). Damit komme ich im Folgenden zu den Menschen, die diese Bewegung tragen und den – manchmal – strittigen Fragen der Repräsentation:

5.2 AkteurInnen und Repräsentation

Viele ProtagonistInnen des *Movimiento Maya* sind Intellektuelle und gehören einer urbanen indigenen Elite an. Es handelt sich nicht um eine Basisbewegung, aber auch nicht um ein Elfenbeinturm-Unternehmen, erläutert Warren (1998: 3, 10), da alle einen ländlichen Hintergrund haben. Dass viele AkteurInnen der Mayabewegung Intellektuelle sind, stellt, darauf weist Barbara Hirschmann (2007: 105f) hin, eine kontroverse Tatsache dar:

Nicht nur aufgrund ihrer Position in der Gesellschaft, in der sie konventionelle ethnische Hierarchien durchkreuzt haben, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass in der Literatur gemeinhin davon ausgegangen wird, dass soziale Bewegungen mit Massenmobilisierung einhergehen und nicht nur das Werk einer intellektuellen Elite sein können, die ihre Anstrengungen vor allem auf Bildungsinitiativen und wissenschaftliche Betätigungen konzentriert.

Den in der Hauptstadt angesiedelten Organisationen und AktivistInnen gingen Führungspersonlichkeiten im ländlichen Raum voran: traditionelle Autoritäten, KatechistInnen, LehrerInnen etc. (vgl. Warren 1998: 180ff). R. McKenna Brown und Circe Sturm weisen auf zwei wichtige Punkte hin: Solche Revitalisierungsbewegungen entstehen oft durch Personen, die aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen wurden (vgl. Brown 2001: 170f), und die Mayarevitalisierung ist eng mit Bildung und Alphabetisierung verbunden (vgl. Sturm 2001: 117). Die AktivistInnen der Mayabewegung werden im Alltag und in der wissenschaftlichen Literatur meist als

Maya bezeichnet, manchmal auch als *mayanistas* (vgl. Bastos/Camus 2003: 18; Bastos/Cumes/Lemus 2007: 7).

Wer ist Teil des *Movimiento Maya*? Das wird unterschiedlich beantwortet: Cojtí Cuxil bezeichnet nur diejenigen als Teil der Mayabewegung, die ethnische Forderungen stellen: „Para él, sólo pertenecen al movimiento quienes defienden derechos propios de los indígenas” (Bastos/Camus 2003: 306). Man könnte aber genauso sagen, alle, die sich als Maya verstehen, schreiben Bastos und Camus (2003: 303).

5.2.1 Probleme mit der Repräsentation

Eine strittige Frage des *Movimiento Maya* hat mit Repräsentation und Repräsentativität zu tun, d.h. mit der Beziehung zwischen den AktivistInnen und der Bevölkerung und der Frage, wen das *Movimiento Maya* eigentlich repräsentiert (vgl. Bastos/Camus 2003: 312). Das *Pueblo Maya* repräsentieren sie nicht:

Como expone Cojtí con cierta preocupación, son organizaciones panétnicas – y no de base lingüística como él sugeriría – que finalmente están reñidas con posibles demandas políticas mayas de autonomía, autogobierno, descentralización, regionalización o variantes, puesto que no representan poblaciones específicas de ningún tipo: apenas a un genérico e indefinido ‘Pueblo Maya’ (1997). (ebd.: 314)

Es lässt sich in der Mayabevölkerung ein gewisses Misstrauen gegenüber der urbanen, gebildeten Elite feststellen. Es gibt zwar einen Rückhalt in der indigenen Bevölkerung, aber die Beteiligung ist begrenzt. Die Basis wurde zugunsten der Zusammenarbeit mit dem Staat vernachlässigt (vgl. Bastos/Cumes 2005: 37). Raxche’ (2001:87) sieht die Rolle der Intellektuellen positiver: Das Erwachen der gebildeteren Maya stärkt alle Maya. Jedenfalls wird die Erweiterung der Basis eine zentrale Rolle für den künftigen Erfolg der Mayabewegung spielen.

Eine weitere Problematik stellt die Hegemonie der Kaqchikeles und K’iche’s dar: “Y, por otro lado, se deja de lado otra cuestión problemática dentro del movimiento: la hegemonía de kaqchikeles y k’iche’s frente a los demás grupos lingüísticos” (Bastos/Camus 2003: 314). Das hat einerseits mit dem Entstehungsprozess des *Movimiento Maya* zu tun und andererseits mit den Entwicklungen im

sozioökonomischen und im Bildungsbereich im zentralen Hochland (vgl. ebd.). Zudem zählen sie zu den größten ethnischen Maya-Gruppen. Ob es gelingt, die Gemeinsamkeiten vor die Unterschiede zu stellen, wird sich zeigen.

5.3 Diskurs und Ideologie: Multikulturalismus

Das *Movimiento Maya* gliederte sich Anfang der 1980er Jahre in den weltweiten Diskurs ein, der die Lösung von ethnischen Problemen im Multikulturalismus sieht und führte ihn in Guatemala ein. Dem Multikulturalismus liegt Anerkennung der kulturellen Differenzen zugrunde. „Die MayanistInnen wollen dem *Pueblo Maya* innerhalb der Grenzen des Nationalstaates zu einer gleichberechtigten Existenz im sozialen, ökonomischen und politischen Bereich, sowie zur Anerkennung kultureller Differenz und kollektiver Rechte verhelfen“ (Hirschmann 2007: 164). Für das *Movimiento Maya* stellt der Multikulturalismus das zentrale politische Instrument dar: „[U]n apoyo fundamental a la profundización de la frontera étnica necesaria para fortalecer sus posiciones políticas y ganar en presión“ (Bastos/Camus 2003: 309).

Der Multikulturalismus ist die „Vorstellung vom gleichberechtigten Zusammenleben der Menschen aus unterschiedlichen Kulturen in einer Nation“ (Dracklé 2005: 260). Er hat seine Wurzeln in der anglophonen Welt, ist aber weltweit vertreten. Der Multikulturalismus entstand in den 70ern und wurde vor allem in den 1980er und 1990er Jahren stark diskutiert. Er löste das ältere Modell des liberalen Nationalstaats ab, das eine einheitliche Nationalkultur propagierte und die Ausgrenzung von kulturell unterschiedlichen Gruppen bzw. deren Assimilation mit sich brachte (vgl. Bastos/Camus 2003: 307):

Trata de resolver esta exclusión mediante el reconocimiento de la existencia de estas diferencias culturales dentro de un mismo Estado, diferencias que son el eje de los derechos políticos. Se puede considerar como una extensión de los derechos universales a quienes no los disfrutaban por una visión estrecha de este universalismo en los regimenes liberales. (ebd.).

Die kulturelle Differenz, die bislang Grund für Ausgrenzung und Diskriminierung war, wird nun zur Ressource und zum schlagkräftigen politischen Werkzeug. Die MayanistInnen weisen der Kultur eine positive Bedeutung zu und verwandeln sie in die Basis ihrer politischen Forderungen. Der Begriff „Maya“ wird zum Banner, um die

Kräfte zu vereinen. Ausgehend von bestimmten kulturellen Elementen wird eine gemeinsame Maya-Identität propagiert (vgl. Bastos/Cumes 2005: 7). Der Multikulturalismus hat in Lateinamerika insgesamt eine große Bedeutung erlangt, denn: “Estas ideas tienen un tremendo potencial transformador en sociedades como las latinoamericanas, donde la diversidad cultural fue utilizada como justificación para mantener la desigualdad entre sus habitantes” (Bastos/Camus 2003: 307).

5.3.1 Mayanisierung der guatemaltekischen Gesellschaft

Der Multikulturalismus, der in Guatemala vor allem mit dem *Movimiento Maya* verbunden ist, hat nicht nur Auswirkungen auf die Maya, sondern auch auf andere Sektoren der guatemaltekischen Gesellschaft. Die Maya sind die zentralen Akteure in diesem Prozess, aber eigentlich hat die gesamte Gesellschaft Teile des Diskurses übernommen: „[T]oda Guatemala está de alguna manera ‚mayanizada““ (Bastos/Cumes 2005: 23). Diesen Vorgang, also die Übernahme der multikulturalistischen Ideologie und des Diskurses durch verschiedene Sektoren der guatemaltekischen Gesellschaft, haben Bastos, Cumes, Lemus und Team „Mayanisierung“ genannt (vgl. Bastos/Cumes/Lemus 2007: 11). In ihrer groß angelegten Studie¹⁷ befassen sie sich mit den Auswirkungen auf den Alltag der Menschen:

La idea base de la que parte esta investigación es que se está dando una transformación en la forma en que se percibe y se entiende la diferencia étnica en Guatemala, que es producto del desarrollo e introducción de una nueva ideología y un nuevo discurso relacionados con la multiculturalidad, y cuyo mejor exponente es el uso del término “maya” como forma de identificación. (Bastos/Cumes 2005: 2).

Sie kommen zum Schluss, dass die Mehrheit der GuatemaltekinInnen, sowohl der *Indígenas* als auch der *Ladinos*, den Diskurs des *Movimiento Maya* nicht übernommen hat. Aber es gibt auch Erfolge: Die größte Errungenschaft des *Movimiento Maya* sehen sie darin, dass im Zuge des Friedensprozesses auch der Staat den Begriff Maya und den multikulturalistischen Diskurs akzeptiert und offiziell hat (vgl. Bastos/Cumes 2005: 37). Das zeigt sich vor allem im *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos*

¹⁷ Die Ergebnisse der Studie „*Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*“ wurden 2007 unter gleichnamigen Titel in einer dreireihigen Buchserie publiziert. Angaben dazu finden sich unter BASTOS, Santiago/ CUMES, Aura (coordinadores) in der Bibliografie.

indígenas (AIDPI), in dem Guatemala als „multikulturelle, pluriethnische und vielsprachige Nation“ anerkannt wird. Heute ist der multikulturalistische Diskurs der politisch korrekte Diskurs in Guatemala, d.h. aber nicht unbedingt, dass auch die Ideologie dahinter immer übernommen wird: „Como producto de la extensión, difusión y legitimación de lo multicultural como políticamente correcto e incluso comercialmente vendible, hay ciertas instituciones y actores que usan este discurso sin haber asumido la ideología que lo sustenta“ (ebd.: 26).

5.3.2 Kritik am Multikulturalismus

Der Multikulturalismus ist nicht unumstritten; insbesondere besteht das Risiko einer Essentialisierung von Kultur: “[E]l problema es que este discurso puede llegar a plantearse de una forma esencialista, al concebir ‘la cultura maya’ desde un plano de ‘autenticidad’, como único, reconocible en sí mismo y diferente al resto” (Bastos/Camus 2003: 307). Die Standardisierung und Offizialisierung bestimmter kultureller Elemente führt zu Delegitimierung von Praktiken, die nicht ins Bild passen, wie z. B. der synkretistischen religiösen Bräuche. Auch die Prozesshaftigkeit und Diversität der Kultur geraten aus dem Blick:

Cuando algo tan fluido como la cultura se magnifica, tiende a convertirse en una serie de símbolos ‘oficializados’ con valor político. Se identifican una serie de construcciones político-culturales o ‘invenciones de la tradición’ en que se recrean prácticas ya existentes, dotándolas de nuevos significados (Hobsbawm y Ranger 1983). En estas operaciones de ‘embalaje cultural’, a veces la vieja práctica queda deslegitimada y la nueva no es comprendida más allá de los círculos ‘iniciados’, como puede ocurrir, por ejemplo, con algunos de los rituales asociados a la nueva ‘espiritualidad maya’ en comparación con las prácticas sincréticas de la población. En otros casos se pueden dar significados idealizados a formas sociales de gran peso simbólico, como los que se atribuyen a la noción de ‘comunidad’, que no necesariamente son armónicas, unitarias y horizontales. (ebd.: 307f)

Mit der essentialistischen Vorstellung von Kultur geht auch die Gefahr der Polarisierung der Gesellschaft einher und damit die mögliche Ausgrenzung der *Ladinos*. Doch eine interethnische Allianz wird für das Projekt einer demokratischen Nation in einer multiethnischen Gesellschaft zentral sein, meinen Bastos und Camus: “[L]a necesidad de crear puentes entre el movimiento maya y ciertos sectores ladinos porque

un proyecto de nación democrática en una sociedad pluriétnica no se puede pensar sin una alianza interétnica“ (ebd.: 311).

Die Mayabewegung rückt Kultur und Ethnizität in den Vordergrund; der Klassendiskurs spielt heute kaum noch eine Rolle. Zentrale Bedeutung kommt, als wichtigstem politischem Werkzeug, der Mayaidentität und -kultur zu:

5.4 (Pan)-Maya-Identität

Grundlage der Aktivitäten und Forderungen der Mayabewegung ist die Mayaidentität, von nordamerikanischen WissenschaftlerInnen auch Pan-Maya-Identität genannt (vgl. Warren 1998; Fischer/Brown (Hg.) 2001). Die gab es bisher nicht in dieser Form. Bis vor wenigen Jahren hat sich die indigene Bevölkerung vor allem mit der jeweiligen ethno-linguistischen Gruppe und dem Dorf identifiziert; der Begriff „Maya“ wurde nicht als Selbstbezeichnung verwendet. Es handelt sich um einen Terminus aus der Archäologie und der Linguistik, der in den 1990er Jahren im Kontext der Mayabewegung auf die indigene Bevölkerung übertragen wurde (vgl. Bastos 2007a: 55). Die „Maya“-Identität eine gegenwärtige Konstruktion, auf Grundlage eines Prozesses, der die soziokulturellen Veränderungen der letzten 50 Jahre widerspiegelt (vgl. ebd.: 76).

MayanistInnen versuchen, die gemeinsame Identität der Maya-Völker zu stärken. Dabei spielen gemeinsame kulturelle Elemente eine zentrale Rolle. Bastos (2007a: 68) spricht von einem Prozess der „Kulturalisierung“ des Maya-Seins. Das ist ein zentraler Punkt, denn damit stehen die Veränderungen der Mayaspiritualität in Zusammenhang, wie ich im folgenden Kapitel genauer darstellen werde. Nicht alle kulturellen Elemente sind dabei gleich wichtig, eignen sich in gleicher Weise für die Konstruktion einer gemeinsamen Mayaidentität. Besonders prädestiniert sind Sprache und Spiritualität (vgl. ebd.), auch die gemeinsame (Leidens)geschichte der Maya-Völker ist von Bedeutung: „En este transito se fue construyendo el „nosotros“ maya, a base de una serie de elementos culturales asociados a la diferencia, sobre todo la lengua y la espiritualidad, que ha permitido la idea de un „nosotros“ positivo, unificado y dinámico, aun no generalizada pero en expansión“ (Bastos/Camus 2003: 308f). Zu Beginn liegt

der Fokus vor allem auf der Sprache (vgl. Fischer 2001: 56f), später rückt die Mayaspiritualität in den Vordergrund:

En este proceso de búsqueda y definición de “lo propio” ha sido fundamental el papel que han ido tomando la cosmovisión y la espiritualidad como elementos de definición de “lo maya”. Su importancia ha ido creciendo en los últimos años, sobre todo tras su “oficialización” con el proceso de paz, de tal forma que se han convertido casi en un requisito insoslayable para ser considerado como maya en algunos círculos. (Bastos 2007a: 68)

Weitere kulturelle Elemente von Bedeutung sind die Hieroglyphen, das Territorium und die Kleidung. Diesen Identitätsbildungsprozess hat Barbara Hirschmann (2007: 132ff) in ihrer Diplomarbeit sehr klar dargestellt.

Mit dieser Identitätskonstruktion gehen Prozesse von Revitalisierung, Um- und Neudeutung und Standardisierung kultureller Elemente einher. Dazu komme ich im 6. Kapitel genauer, doch zuvor noch ein paar Worte zur momentanen Situation der Mayabewegung:

5.5 Aktuelle Situation

Für das *Movimiento Maya* beginnt das neue Millennium mit einer Zeit der Ernüchterung und der Krise. Nach wie vor sind sehr viele AktivistInnen in den unterschiedlichsten Bereichen aktiv, doch nach dem Friedensabkommen erreicht das Mayathema nicht mehr dieselbe öffentliche Präsenz; Gesellschaft und Politik glauben das Thema gelöst (vgl. Bastos 2007a: 63).

Bastos (2007a: 63ff) macht dafür neben dem Verlust der Neuartigkeit vor allem eine „strategische“ Streuung des *Movimiento Maya* verantwortlich, die auf Kosten der Handlungsfähigkeit geht. Das Ende von COPMAGUA beendete die Dichotomisierung der indigenen Organisationen in Volksbewegung und Mayabewegung. Heute existiert eine Vielfalt von MayaaktivistInnen, die Maya-Politik von verschiedenen Räumen aus betreiben: im Staatsdienst, in den politischen Parteien oder in anderen Bereichen der Zivilgesellschaft (wie Bauern- und Frauenorganisationen), wobei ständig neue Organisationen und Zusammenschlüsse entstehen. Parallel dazu trat die „Speerspitze“ des *Movimiento Maya* nach dem Friedensschluss in staatliche Institutionen ein. Es

entstanden auch neue Möglichkeiten im Bereich der internationalen Zusammenarbeit. Maya-Politik wird also heute von verschiedenen Räumen des Staates und der Zivilgesellschaft aus betrieben.

Zudem hat das *Movimiento Maya* Probleme mit der internen Koordination. Es gibt keine gemeinsame Strategie, sondern eine Vielfalt und eine Verschwendung von Aktivitäten (vgl. Bastos/Camus 2003: 319):

[N]o vamos a negar que en nuestro país hay organizaciones todavía muy celosas de su trabajo...aisladas ¿verdad? Con una visión de trabajo desarrollo pero la actitud de las organizaciones muchas veces se restringe a ser muy celosa por muchos factores. (...) [U]n elemento fundamental va a ser (...) un posicionamiento político, estratégico desde el nivel organizativo y que traspase sus intereses como organizaciones (...) Tener influencia, si tú quieres, influencia desde varios niveles: académico, político, organizativo. Que sean organizaciones que tengan presencia en el país. (...) Y que los que estemos allí tengamos la capacidad de realizar movilizaciones sociales. (Carlos Morán, Interview am 27.7.2007)

Bastos (2007a: 65) ist der Ansicht, dass das *Movimiento Maya* teilweise zum Opfer der eigenen Erfolge wurde: Nachdem die minimalen Ziele erreicht wurden, fehlt die Möglichkeit, Druck auszuüben; die Handlungsmöglichkeiten beschränkten sich weitgehend auf das AIDPI (vgl. Bastos/Camus 2003: 310). Bastos und Camus (2003: 310) sprechen in dem Zusammenhang von "kosmetischem" und "domestiziertem" Multikulturalismus: „Se promociona entonces para Guatemala un multiculturalismo 'domesticado' (...) que combina un discurso cultural-maximalista (...) con una práctica política posibilista que no cuestiona las bases mismas de la desigualdad.“

Zudem scheinen die günstigen internationalen Umstände zu einem Ende zu kommen und es stehen weniger finanzielle Mittel zur Verfügung. Das *Movimiento Maya* hat im Friedensprozess große Erfolge errungen, doch die waren zum Teil auf die günstigen Umstände und den internationalen Druck zurückzuführen, nicht nur auf die Stärke der Bewegung (vgl. Bastos/Camus 2003: 261f).

Das *Movimiento Maya* hat aber auch in unglaublich kurzer Zeit sehr viel erreicht: Es ist heute ein politischer Akteur mit dem man rechnen muss. Als größte Errungenschaft nennen Bastos und Cumes (2005: 37) die Übernahme des multikulturalistischen Diskurses durch den Staat. Auch die Aufwertung und offizielle Anerkennung der

ethnischen Identität und Kultur der indigenen Bevölkerung Guatemalas stellt eine große Leistung dar.

Der Prozess, in dem die indigene Bevölkerung die Anerkennung als Volk fordert, ist noch nicht abgeschlossen. Es ist zu früh, von Erfolg zu sprechen, denn nur eine kleine Gruppe nimmt aktiv teil. Ein vorrangiges Ziel bleibt daher die Basis zu erweitern (vgl. Bastos/Camus 2003: 274): „The challenge of Maya activists now is to expand their base of support to include subsistence farmers, petty commodity producers, and housewives as well as university students and urban elites from all of Guatemala's Maya groups“ (Fischer 2001: 70). Von Bedeutung wird auch sein, mit anderen Bereichen der Zivilgesellschaft zusammenzuarbeiten, um die politische Durchsetzungskraft zu erhöhen: “Los movimientos son varios y de alguna manera llevan un fin común. Los caminos podrán ser cortos, largos, si los reconocemos y valoramos podemos unir a este pueblo y mucha gente no indígena, ladina pobre, tiene una esperanza también” (Narciso Cojtí, zit. nach Bastos/Camus 2003: 321).

6 Vom Mayakatholizismus zur Mayaspiritualität – Revitalisierung der Mayaspiritualität durch die Mayabewegung

6.1 Ein neues Erwachen

[A]hora nuestra gente se ha dado cuenta y realmente la gente ha tomado una fuerza enorme en regresar; no importa haber botado el árbol, botaron las ramas, pero el tronco renació y nuestro futuro tiene que renacer y los mayas eternos aún viven; no han muerto, no han muerto. (Gregorio Camacho Leiva, Interview am 16.6.2007)

Hace 20 años (...) la población en general no sabía que era una ceremonia maya. (Roney Alvarado, Interview am 5.9.2007)

[N]osotros como indígenas, como mayas vamos valorizando, vamos revalorizando nuestra cultura a través de nuestro idioma, a través de nuestros colores, de nuestros idiomas y formas de cultura y también a través de nuestra religión o nuestra espiritualidad. Estamos dando más poder a nosotros mismos, estamos disputando el poder de la cultura dominante, entonces y naturalmente es una forma política, una manera política de hacer la religión. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Beginnend Mitte der 1980er, vor allem aber seit den 1990er Jahren, lässt sich ein öffentliches Auftauchen und „Aufblühen“ der Mayaspiritualität feststellen: Zunehmend mehr Maya und Nicht-Maya lassen sich zu *ajq'ijab'* ausbilden, immer öfter werden bei Veranstaltungen, Geschäftseröffnungen etc. Mayazeremonien ausgeführt, es erscheinen Bücher zum Thema und Seminare werden abgehalten. Auch der rituelle Mayakalender erlebt eine Renaissance und wird vielfältig verwendet (vgl. Molesky-Poz 2006: 16). Dieser Schritt an die Öffentlichkeit ist wirklich bemerkenswert und ein deutliches Zeichen einer neuen Zeit. Damit gehen auch Veränderungen der religiösen Praktiken und ihrer Funktion einher, sodass viele von einer neuen religiösen Form sprechen: Morales Sic (2007a: 118) etwa konstatiert „una nueva forma de expresión religiosa, Ponciano (2007: 290) spricht von „espiritualidad mayanizadora“, und auch Althoff (2005: 72) unterscheidet „traditionelle und neue religiöse Formen“. Sie schreibt: „[D]iese Form der Mayaspiritualität [tritt, Anm. J.G.] klar als neue Kraft auf“ (ebd.: 21). Zuerst stelle ich im folgenden Kapitel die herkömmlichen synkretistischen Praktiken (*costumbre*) dar, um daran anschließend die Veränderungen zu verdeutlichen.

6.2 Mayakatholizismus (costumbre)

Nosotros hemos aceptado una dualidad. Somos, que decirte, somos cristiano-mayas. Que en ningún momento vamos a negar el cristianismo. Pero tampoco vamos a negar el legado que nos han dejado nuestros padres. (Carlos, Interview am 27.7.2007).

Heute bezeichnet sich die Mehrheit der indigenen Bevölkerung als KatholikInnen, wenn auch ihre religiösen Vorstellungen und Praktiken in mancher Hinsicht deutlich von der orthodoxen Form abweichen, da sie neben den christlichen auch viele vorkoloniale religiöse Elemente enthalten. Für diese aus dem aufgezwungenen mittelalterlichem spanischen Katholizismus und der vorkolonialen Religion entstandenen Glaubensvorstellungen und Praktiken werden gewöhnlich die Bezeichnungen *costumbre*, Volkskatholizismus, Volksreligion, Mayakatholizismus, indianischer Katholizismus und indianische Religionspraktiken verwendet (vgl. Brennwald 2001; López Molina 2007; Morales Sic 2007a; Althoff 2005). Diese „Vermischung zweier oder mehrerer kultureller (meist religiöser) Traditionen“ (Schmidt 2005a: 363) wird Synkretismus genannt. Vorwiegend wird damit die „Überlagerung stammesreligiöser Konzepte durch christliche Inhalte bezeichnet, wie sie z.B. im lateinamerikanischen Katholizismus durchscheint“ (ebd.: 364). Viele AnthropologInnen lehnen den Begriff jedoch ab, weil er eine wertende Konnotation im Sinne von Verlust an Authentizität und Identität impliziert und weil er relativ schwammig ist (vgl. ebd.; Rösing 2001: 2f).

„Der Volkskatholizismus, Mayakatholizismus oder die *costumbre*, wie sie in Guatemala genannt wird, gehört zu den verbreitetsten religiösen Praktiken innerhalb der indigenen Bevölkerung“ (Althoff 2005: 82). Charakteristiken der *costumbre* sind die Heiligenverehrung, die Prozessionen, die Beibehaltung traditioneller religiöser Bräuche sowie die Laienbruderschaften, die *cofradías* (vgl. ebd.: 81): „Las cofradías son la concreción social comunitaria de la *costumbre*“ (Rupflin Alvarado 1999: 56). Ein weiteres Kennzeichen ist die große Vielfalt: „Existen diversidad de prácticas religiosas consuetudinarias denominadas como la *costumbre*“ (Morales Sic 2007a: 49). Es gibt keine schriftlichen Normen, sondern „es la misma práctica que crea la norma“ (ebd.).

Aus der Vermischung der Religionen ist etwas Eigenes entstanden: Einerseits wurde das, was über die Jahrhunderte katholische Fassade war, Teil der eigenen religiösen Vorstellungen und Praktiken (vgl. Hart 2008: 10) und das Christentum zu einem festen

Bestandteil des religiösen Lebens der Maya. So entwickelten sich z. B. die Heiligen, ursprünglich oft Verkleidungen vorkolonialer Gottheiten, und ihre Verehrung zu einem ganz zentralen Bestandteil des Mayakatholizismus und der lokalen indigenen Identität (vgl. Brennwald 2001: 244). Doch andererseits wurde der Mayakalender weiterhin berücksichtigt und die *ajq'ijab'* und Zeremonien behielten ihre große Bedeutung bei (vgl. ebd.: 114). Vor allem aber bestanden grundlegende Werte und Vorstellungen fort, die heute als Maya-Kosmvision bezeichnet werden. Dieses Neben- und Miteinander von Mayaglaube und Christentum wird zumindest von den Gläubigen selbst nicht als Widerspruch wahrgenommen und erlebt (vgl. ebd.: 193; Ponciano 2007: 296f). Aber nicht alle sehen die traditionellen religiösen Praktiken als Religion; viele betrachten sie eher als Teil ihrer Kultur: „Es simplemente que yo no lo veo como religión. Simplemente lo he visto toda mi vida como parte de nuestra cultura” (José, Interview am 13.6.2007).



Abbildung 11: Kapelle und Mayaaltar in San Andrés Xecul.

Seit Jahrhunderten wurden die traditionellen religiösen Bräuche weitgehend im Verborgenen und relativ isoliert in den Dörfern ausgeübt. Das Wissen blieb bei den MayapriesterInnen und wurde von Generation zu Generation weitergegeben:

[L]a filosofía y las cosas profundas de la espiritualidad eran para los que querían ser guías espirituales. No para toda la gente. (...) No era algo que...como ahora...que ha tomado un nuevo auge la espiritualidad. Ahora cualquier persona lo puede hacer incluso hay...guías espirituales que se especializan en formar a otros guías. Jóvenes no tienen límite de edad y puede ser cualquiera de los sexos, incluso hombres gay también tenemos dentro de la espiritualidad. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Die synkretistischen Praktiken und *cofradías* bestimmten das Leben in den Gemeinden bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Vor allem als mit der Unabhängigkeit des Landes (1821) und der Machtübernahme der Liberalen viele Kleriker das Land verlassen mussten, gewannen die *costumbre*, *cofradías* und MayapriesterInnen wieder an religiöser Bedeutung (vgl. Brennwald 2001 141). Aber ab Mitte des 20. Jahrhunderts initiierte die katholische Kirche über die Katholische Aktion sehr erfolgreich eine 2. Welle der Missionierung und setzte dafür vor allem einheimisches Personal (KatechetInnen) ein; damit ging auch ein Modernisierungsprozess in den Gemeinden einher (vgl. Morales Sic 2007a: 37ff). In der Folge hatten die synkretistischen religiösen Praktiken und die indigene Hierarchie, die die religiöse Aktivität und das Gemeinschaftsleben bis dahin regelte, und vor allem die MayapriesterInnen und *cofradías*, mit zunehmendem Bedeutungsverlust zu kämpfen:

En las comunidades se disputa el poder entre los ancianos y jóvenes, los ancianos de la *costumbre* son relegados por los nuevos delegados de la palabra, nombrados por la Iglesia Católica. El poder lo tienen los delegados que saben leer y escribir, que son los que manejan la 'palabra de Dios' son los que saben, son los nuevos representantes del poder local frente a la comunidad, a la iglesia y al Estado. (ebd.: 38).

Aber sehr viel Wissen blieb auch erhalten. Es gab keinen kompletten Bruch, sonst wäre die spätere ethnische Bewegung, an der auch viele (ehemalige) KatechetInnen beteiligt waren, nicht verständlich, erläutert Richard Wilson (1999, zit. nach Morales Sic 2007a: 41): “[S]i se hubiera dado una ruptura cultural completa, sería imposible explicar el contenido cultural del nuevo surgimiento étnico entre los catequistas.“

Dann folgte der Bürgerkrieg, der einerseits einen weiteren Bedeutungsverlust bewirkte, andererseits auch eine Rückbesinnung auf die Tradition auslöste (siehe Kapitel 3.5.3). Vilma Poz (zit. nach Molesky-Poz 2006: 29) erzählt: „During the period of the repression we organized ourselves. We studied and developed ourselves culturally and politically in these organizations. We became more conscious and experienced a new

solidarity among ourselves. (...) We began to recognize that Ajq'ijab' had an important role." Diese Hinwendung zur Mayaspiritualität geschah in einer Zeit der tiefen Krise – der Menschen, Gemeinden und der Nation (vgl. ebd).

6.2.1 Gründe für das Fortbestehen der traditionellen religiösen Praktiken

Die traditionellen religiösen Praktiken der Maya veränderten sich, wurden angepasst, aber sie verschwanden nie (vgl. Hart 2008: 3). Das ist bemerkenswert, wenn man sich die vielen Missionisierungs- und Assimilierungsprojekte vor Augen hält. Im Folgenden gehe ich kurz auf die Ursachen für das Fortbestehen der Mayareligion ein.

Nikolai Grube (1997: 62) nennt als erfolgreichste Überlebensstrategie die oberflächlichen Zugeständnisse, die an der Substanz kultureller Werte und Überzeugungen nichts änderten: „Diese Fähigkeit, fremde Kulturelemente zu übernehmen und in ihre Lebensweise einzubauen, ohne dabei die Integrität der eigenen Kultur zu zerstören, hat wesentlich zum Überleben der Maya beigetragen.“

Ina Rösing (2001: 30) führt in *„Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion“* die Überlebenskraft, Flexibilität und „synkretistische Assimilationskraft“ der Andenreligion¹⁸ vor allem auf das Konzept der Opferschuld zurück. Meines Erachtens trifft das auch auf die Mayareligion zu. Dabei handelt es sich um den Glauben, dass der Mensch etwas für die Gottheiten tun muss (Opfer), sonst tun sie auch nichts für den Menschen und strafen ihn. Dahinter steht das Prinzip der Reziprozität. Es ist auch kein Problem, neue Götter aufzunehmen, solange die Reziprozität intakt ist (vgl. ebd.: 70). Was hilft, wird integriert, egal woher es kommt.

Zum Überleben tragen auch folgende Merkmale autochthoner Religionen bei: Sie sind schriftlos¹⁹, haben kein Dogma und es gibt keine Kontrolldichte (vgl. ebd.). Der christliche Gott und traditionelle Götter stehen sich nicht im Weg, weil sie für unterschiedliche Bereiche zuständig sind (vgl. ebd.: 57).

¹⁸ So bezeichnet Ina Rösing die Religion der indigenen Bevölkerung in Bolivien.

¹⁹ Die Charakterisierung als schriftlos ist im Zusammenhang mit der Mayareligion nicht korrekt, denn es entstanden in vorkolonialer Zeit und auch noch danach Aufzeichnungen, nur blieb davon wenig erhalten. Gemeint ist hier damit, dass diese Aufzeichnungen für die religiöse Praxis kaum relevant waren; es existierte keine festgeschriebene Lehre. Erst in den letzten Jahren wird die Mayareligion wieder verschriftlicht, gibt es Standardisierungs- und Institutionalisierungsbestrebungen (siehe Kapitel 6.6.2).

Rösing erwähnt einen meines Erachtens weiteren zentralen Punkt, der zum Erhalt der traditionellen Glaubensvorstellungen und Praktiken beigetragen hat: die gleichbleibenden äußeren Bedingungen. Autochthone Religionen sind sehr verbunden mit der ökonomischen Grundlage ihrer Existenz: Die religiösen Konzepte und die Ritualistik beziehen sich auf Acker, Vieh und Wetter (vgl. ebd.: 71). Wenn diese Bedingungen nicht mehr gegeben sind, verliert auch die traditionelle Religion an Bedeutung bzw. muss angepasst werden, was heute vielfach der Fall ist.

Brennwald (2001: 245) nennt zusätzliche Faktoren, die das Fortdauern vorkolonialer Kulte begünstigten und den Einfluss der katholischen Kirche begrenzten: Eine Siedlungspolitik der Segregation und weitreichende Selbstbestimmung haben zum Erhalt starker indigener Gemeinschaften, kultureller Traditionen und eigener indigener Organisationsstrukturen beigetragen. Zudem waren die Dörfer im Hochland aufgrund ihrer Lage relativ unzugänglich: „The highland communities developed religious teachings and rituals relatively free from control of the Catholic hierarchy“ (Molesky-Poz 2006: 1). Die katholische Kirche konnte die indigene Bevölkerung wegen Personalmangel nicht sehr intensiv betreuen, weshalb die MayapriesterInnen für die Menschen von zentraler Bedeutung blieben (vgl. Brennwald 2001: 141f). Manche Kleriker entwickelten im Zusammenleben mit der indigenen Bevölkerung auch eine Toleranz gegenüber ihren religiösen Vorstellungen und Praktiken (vgl. ebd.: 247); und schließlich waren die Gemeindepriester von der indigenen Bevölkerung materiell abhängig (vgl. ebd.: 246).

Paradoxerweise könnte auch die Zerstörung der Kodizes zum geheimen Überleben von Glaubensvorstellungen und -praktiken beigetragen haben, weil den Priestern somit Informationen vorenthalten blieben (vgl. Hart 2008: 3).

Schließlich garantierten auch die *cofradías* das Weiterleben der dorfeigenen Frömmigkeitsriten unter katholischem Deckmantel, wie im folgenden Kapitel dargestellt wird:

6.2.2 Cofradía

[E]l fin de la cofradía era la evangelización de los indígenas en esta región. (Carlos, Interview am 27.7.2007)

[A]demás de ser cristiana mantienen sus propias costumbres y tradiciones que han dejado los antepasados. Mantienen el concepto de su cosmovisión maya. (Carlos, Interview am 27.7.2007)

Die in der Kolonialzeit entstandenen Laienbruderschaften existieren bis heute, wenngleich sie im 20. Jahrhundert an Macht, vor allem an politischer, verloren haben. Doch lange Zeit gehörten sie, zusammen mit den traditionellen Eliten, zu den bedeutendsten lokalen Machtinstitutionen in den indigenen Dörfern und dominierten weitgehend das religiöse Leben (vgl. Brennwald 2001: 12). Die spanischen Priester brachten die ursprünglich im Mittelalter als Beerdigungskooperative entstandene Institution mit in die Neue Welt und die indigene Bevölkerung verband sie mit ihren eigenen religiösen Vorstellungen und Praktiken und änderte auch die Funktion. Sie konstituierten sich oft innerhalb eines Clans um einen Schutzheiligen herum. Ihre wichtigste Funktion war die Verehrung der Heiligen, die Ausrichtung des Patronatsfestes und Begehung wichtiger katholischer Feiertage (vgl. ebd.: 64f).

Die *cofradías* hatten eine Doppelfunktion: Sie stellten einerseits ein Instrument der Evangelisierung dar, andererseits trugen sie auch zur Erhaltung der traditionellen religiösen Praktiken bei: „Paradoxerweise schuf diese katholische Institution die wesentlichen Rahmenbedingungen für den Erhalt präkolumbischer Glaubensformen“ (Althoff 2005: 83). Sie arbeiteten eng mit den MayapriesterInnen zusammen (vgl. Brennwald 2001: 130).²⁰

Auch Thomas Hart betont die Rolle der *cofradías* für die Erhaltung der Mayaspiritualität. In Abwesenheit von Priestern waren oftmals die *cofradías* für die religiösen Belange der Gemeinde zuständig und diesen gehörten meist auch *ajq'ijab'* an:

Loosely associated with the Catholic Church, specifically associated usually with care of a particular saint or image. But usually these were groups of *ajq'ijab'* who were given charge, as it were, by the church of...the spiritual guidance of the community in the absence of a parish priest. Because not too many generations ago...a single catholic priest for instance might have many, many different parishes under his authority. And so most communities didn't have a resident priest most of the time. And so the care of the saints and so on was usually devolved to local representatives organized in *cofradías*. And a lot of *cofradías* were formally...part of the Catholic Church system. In practice they were also a way in which the *ajq'ijab'* could maintain many elements of Mayan Spirituality even though they came to give them the names of catholic saints, even though they came

²⁰ Aber nicht in allen Dörfern gab es *cofradías*, manchmal bildeten ausschließlich die „Schamanen“ die Dorfelite, wie z. B. Maud Oakes (1951) über Todos Santos Cuchumantán berichtete.

to adopt...catholic feast days in stead of Mayan calendar days for major celebrations and so on. (Interview am 5.9.2007)

In einer weiteren Hinsicht kam den *cofradías* eine Sonderstellung zu, denn es handelte sich dabei nicht um rein religiöse Institutionen, sondern sie erfüllten auch ökonomische, politische und soziale Funktionen (vgl. Althoff 2005: 85). Heute ist ihre Rolle meist auf den religiösen Bereich beschränkt, aber in manchen Gemeinden übernehmen die *cofradías* nach wie vor auch politische Aufgaben. Carlos, Mitglied der *Cofradía Niño del Santísimo* in Quetzaltenango, erzählt:

Una de las cosas que (...) se lamenta es haber perdido el poder local. Por ejemplo en otras regiones de Guatemala la cofradía tiene el poder local. En Santiago de la Laguna por ejemplo, en Santiago de la Laguna, los cofrades son los que tienen la dirección política de la población. (...) Son alcaldes. Ellos son alcaldes, pero además de ser alcaldes son cofrades. (Interview am 27.7.2007)

Sichtbar sind die *cofradías*²¹ heute vor allem in der Karwoche bei der Veranstaltung sehr aufwendiger Umzüge:

²¹ Der Begriff *hermandad* hat die Bezeichnung *cofradía* mittlerweile vielfach abgelöst (vgl. <http://semanasantacom.gt/>, 26.7.2007). Auch *Ladinos* sind Mitglieder von *hermandades*; es existieren jedoch kaum ethnisch gemischte Mitgliederstrukturen (vgl. Althoff 2005: 87).



Abbildung 12: Die Prozessionen ziehen über diese sehr aufwendig gestalteten Teppiche aus Blumen und gefärbten Sägespänen.



Abbildung 13 bis 16: Prozessionen in der Karwoche in Quetzaltenango.



Abbildung 14



Abbildung 15: Im Vordergrund befindet sich die Katedrale; im Hintergrund auf der Anhöhe sieht man die Pfingstkirche *Cristo Viene*.



Abbildung 16: Hier erkennt man gut die traditionelle Kleidung (*traje típico*) der Quetzaltecas, bestehend aus blauem Rock (*corte*), bestickter Bluse (*huipil*) und Schultertuch (*perraje*).

6.3 Öffnung und zunehmendes Interesse

Mit der Demokratisierung des Landes und dem Friedensprozess ist erstmals der Raum für eine Öffnung der traditionellen religiösen Praktiken der Maya gegeben: “La práctica de la religión tradicional maya aumentó como consecuencia de las protecciones culturales establecidas bajo los Acuerdos de Paz” (http://www.dequate.com/artman/publish/espiritualidad_religion/religion-en-guatemala.shtml, 1.6.2010). Maya, aber auch Nicht-Maya beginnen sich für die traditionellen religiösen Praktiken der Maya zu interessieren:

Entonces ahora...hay más apertura. En el pasado, una época en que yo crecí, eran los años 60, no había esta apertura. Yo...entonces empecé a interesarme cuando yo ya tenía unos 40 años. Porque surgió la nueva forma de la espiritualidad al menos...tal vez no una nueva forma sino una forma más reconocida, más conocida, más revalorizada, porque en el pasado se tomaba como una practica de brujería o como una herejía. Entonces con la nueva forma de la espiritualidad...fue que yo empecé a tomar más interés. (Juana, Interview am 21.6.2007)

[H]asta ahora se está dando a conocer la espiritualidad maya. En primer lugar porque se firmaron los tratados de los acuerdos de paz. Entonces en función de los acuerdos de paz hay muchas instituciones que se han interesado en divulgar la espiritualidad maya. Pero antes de eso era prohibido. A un sacerdote maya lo trataban como un brujo, que son dos cosas diferentes. (...) Entonces de alguna manera a partir de los acuerdos de paz es cuando ya la espiritualidad maya empieza a conocerse. (Carlos, Interview am 27.7.2007)

Auch der Tourismus trägt zur zunehmenden Akzeptanz und Verbreitung der Mayareligion bei. Nicht wenige junge Maya und Ladinos lernen diese Traditionen als SpanischlehrerInnen für TouristInnen kennen (siehe auch Kapitel 7.2.7):

Bueno, mira, yo creo que si, había un cambio en los últimos 20 años. (...) Creo que las escuelas de español en esta área por lo menos aquí en Quetzaltenango creo que han jugado un papel bastante importante en este aspecto. (...) Pero en determinado momento estas mismas escuelas con estas actividades han hecho como pensar a sus maestros por ejemplo. (...) Entonces yo pienso que...en esa parte ha habido un cambio bastante positivo porque hay mucha más gente que ahora le interesa, que se involucra y que ha tenido una buena experiencia y entonces ven esto también como una opción espiritual. Y más respeto y reconocimiento. Hace...no sé hace 15 años yo no entendía que era una ceremonia maya, no sabía de que me estaban hablando. Pero luego empecé a tener la experiencia, entonces te vas involucrando poco a poco y...muchas veces...lo aceptas como mejor. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Mit dieser Öffnung geht auch ein Wandel der Mayareligion einher. Im nächsten Kapitel folgt ein Überblick über diese Veränderungen:

6.4 Veränderungen der traditionellen religiösen Praktiken der Maya

Tenemos que ver diferentes expresiones de la espiritualidad. (Roney Alvarado, 5.9.2007)

Die 1990er Jahre brachten nicht nur eine zunehmende Akzeptanz der traditionellen religiösen Praktiken der Maya, sondern auch Veränderungen mit sich. Die Ursachen finden sich sowohl in nationalen als auch in internationalen Entwicklungen. Santiago Bastos (2007b: 246) identifiziert im Wesentlichen drei Veränderungsprozesse: „Este cambio de forma de entender la religión o espiritualidad maya tiene expresiones y

significados muy diversos, pues está inscrito al menos en tres dinámicas que se dan al mismo tiempo, aunque cada una tiene su lógica.”

1. Individualisierung und Spiritualisierung von Religion
2. Aufleben der traditionellen religiösen Praktiken auf lokaler Ebene
3. Die dritte Dynamik beschreibt Bastos als Politisierung und Ethnisierung der Mayareligion. Ich erweitere diesen Punkt: Meiner Ansicht nach kann man von Revitalisierung der Mayareligion durch die Mayabewegung sprechen.

6.4.1 Individualisierung und Spiritualisierung von Religion

Es existiert eine weltweite religiöse Dynamik, die Bastos (2007b: 246) als Individualisierung und Spiritualisierung von Religion beschreibt; damit ist die Tendenz zu einer persönlicheren Beziehung zum Heiligen gemeint. Ausdruck dieser Tendenz sind die Pfingstkirchen und die Charismatiker. Auch die *New Age*-Bewegungen, diese „*religiones a la carta*“, zählen dazu, die Elemente verschiedener Kulturen in einer neuen Form des Synkretismus verbinden, sowie diejenigen Formen von Mayaspiritualität, die die traditionellen religiösen Praktiken mit fremden religiösen Aspekten wie Buddha, Spiritismus etc. verbinden. Auch Althoff (2005: 1) weist auf Wechselwirkungen zwischen (meist) europäischen und US-amerikanischen esoterischen Kreisen und nativistischen Bewegungen hin, obwohl VertreterInnen der Mayabewegung das zurückweisen (vgl. ebd.: 227).

Diese Veränderungen und Einflüsse sind meines Erachtens vor allem auf der individuellen Ebene relevant, d. h., einzelne MayapriesterInnen bereichern ihre Glaubensvorstellungen und –praktiken mit esoterischen Elementen. Diese Entwicklung ist in erster Linie eine Folge der Globalisierung: „Otro de los fenómenos que trastoca el campo de lo religioso, es la globalización y su impacto en los espacios estudiados” (Ponciano 2007: 297). Eine Rolle in diesem Zusammenhang spielen die neuen Medien, der Tourismus und Migration.

Karen Ponciano (2007: 297ff) betont den Einfluss des Tourismus auf die Mayaspiritualität: Schamanismus und die *New Age*-Bewegung verbinden sich mit den Ritualen der lokalen *guías espirituales*. Manche sprechen in diesem Zusammenhang von Neo-Schamanismus. Diese Entwicklungen haben auch den Effekt, dass die

Mayaspiritualität langsam akzeptiert wird bzw. dass darüber geredet wird. Das betrifft vor allem die Orte San Pedro La Laguna und San Marcos La Laguna am Atitlánsee, wo viele solcher Aktivitäten stattfinden. Zu diesen Wechselwirkungen und Vermischungen existiert noch kaum Literatur, weitere Forschungen in diesem Zusammenhang wären interessant. Verweisen möchte ich an dieser Stelle auf zwei Arbeiten: Engelbert Tally „Turismo espiritual en tiempos postmodernos. El estudio del caso de San Marcos de la Laguna, Sololá, Guatemala“, 2006, Tesis de licenciatura, Universidad del Valle de Guatemala und Brigitte Reinberger „Maya Spiritualität und Globalisierung“, 2002, Diplomarbeit an der Universität Wien.

Manche MayapriesterInnen sehen diese Vermischung positiv, andere lehnen sie jedoch strikt ab:

Por otro lado, eso ya es a nivel general, no es sólo de Xela; pero la espiritualidad maya está un poco contaminada, se ha venido contaminando de otros elementos que no son de la espiritualidad maya como: santerismo, vudú, inclusive espiritismo. Hay muchas corrientes que se han ido mezclando y eso también es malo. (...) Porque no es la espiritualidad, no es la esencia. (...) Hay casos donde hay sacerdotes ¡perdón! donde hay *ajq'ijab'* que en sus ceremonias de repente fingen o no sé...están en un trance y practican como que una especie de mediunidad. Espíritus se apoderan de ellos en una ceremonia maya, entonces...pienso que no es de la espiritualidad. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

6.4.2 Aufleben der traditionellen religiösen Praktiken auf lokaler Ebene

Seit den 1950ern ließ sich ein Bedeutungsrückgang der religiösen Praktiken und Autoritäten der Maya verzeichnen; dieser muss vor allem im Zusammenhang mit der *Acción Católica* gesehen werden, wie schon dargestellt wurde. Dieser Trend hat sich mit dem Übergang zur Demokratie Mitte der 80er Jahre umgedreht, und die Aktivität der *ajq'ijab'* und anderer religiöser ExpertInnen hat wieder zugenommen. Dieser Prozess wurde ebenfalls noch kaum untersucht (vgl. Bastos 2007b: 247). Oft sind es gerade die Kinder dieser KatechetInnen, die eigentlich hätten Pfarrer werden sollen, die sich wieder den traditionellen religiösen Praktiken zuwenden, erzählt Carlos Morán: “Entonces esta generación que creyeron que iba a ser una generación de curas o líderes religiosos católicos sucede que retoman todos los elementos religiosos y son guías espirituales. Y estoy hablando de los años 80...a 90...donde se da cuenta que algo pasó allí” (Interview am 27.7.2007).

Meiner Ansicht nach spielt dabei eine Rolle, dass ethnische Identitäten vor allem dann wichtig werden, wenn sie bedroht sind, d.h. in Zeiten von Veränderungen, die oft mit kultureller Erosion einhergehen (vgl. Eriksen 2002: 68). Auf die Identität der Maya trifft das in besonderem Maße zu: Ihre Lebenswelt war und ist aufgrund von Bürgerkrieg, Zunahme der protestantischen Pfingstkirchen, Globalisierung etc. starken Wandlungsprozessen ausgesetzt.

Diese Vorgänge sind von der Revitalisierung der Mayaspiritualität im Rahmen der Mayabewegung zu unterscheiden. Es kann auch zu Spannungen zwischen lokalen Revitalisierungsaktivitäten und dem Pan-Mayanismus kommen.

6.4.3 Revitalisierung der Mayareligion durch die Mayabewegung

Vor allem sind die Veränderungen der Mayaspiritualität aufs Engste verknüpft mit dem politischen Projekt der Mayabewegung: „Por último, está la dinamica meramente politica de recuperacion y recreacion de los elementos de identidad“ (Bastos 2007b: 247). Die Mayaspiritualität entwickelt sich immer mehr zu einem zentralen Identitätsmerkmal der Maya. Dieser Wandel spiegelt sich auch in den Begriffen: Statt von *costumbre* ist von Mayareligion die Rede, später setzt sich die Bezeichnung Mayaspiritualität durch. „*Sacerdotes Mayas*“ werden zu „*guías espirituales*“ und „*ajq'ijab*“ (vgl. ebd.). Die Mayaspiritualität ist in diesem Kontext vor allem als kulturelles Element wichtig, nicht so sehr als religiöses. Sie soll Authentizität und Legitimität vermitteln, Differenz visualisieren und zur Konstruktion einer Pan-Maya-Identität beitragen (siehe Kapitel 6.5.1).

Um diese Veränderungen geht es in dieser Arbeit vor allem (siehe Kapitel 6.5), die ersten beiden Richtungen können aus Platzgründen nur am Rande berührt werden.

Paradoxerweise widersprechen sich das Verständnis der Mayaspiritualität als Religion eines Volkes (3.) und die individuellere und spirituellere Form (1.), die viele Ausländer und *guatematecos no mayas* suchen: „Paradójicamente, este visión étnica de la religión ‘de un pueblo’ como marcador cultural por antonomasia que busca rituales politizados contrasta con la forma más individual y espiritual de lo maya, que es lo que buscan numerosos extranjeros y guatemaltecos no mayas“ (Bastos 2007b: 247).

Dieser Einteilung entspricht auch die Klassifikation der MayapriesterInnen durch Morales Sic (2007b: 271): Die „*guías espirituales maya tradicionales*“ sind lokal verortet, üben die *costumbre* aus und sind oft in *cofradías* aktiv. Eine zweite Richtung nennt er „*guías espirituales modernos*“, „*ajq'ijab' políticos*“ und auch „*especialista religioso maya moderna*“; sie sind mit der Mayabewegung verbunden: „Estos son los que están vinculados con el movimiento maya y reivindican la espiritualidad maya (...), tratando de separar las prácticas religiosas mayas de las religiosas cristianas“ (ebd.). Sie sind meist jung und gebildet und oft in Mayaorganisationen oder im Staatsdienst tätig. Eine dritte Richtung stellen die „*guías espirituales mayas pos-modernos*“ dar. Auch sie sind auf nationaler und internationaler Ebene tätig und stehen teilweise der *New Age*-Bewegung nahe: „Algunos han entrado en lo que se denomina ‚New Age‘, un estilo más esotérico de vivir la espiritualidad maya, agregando otros elementos simbólicos al rito y otras palabras a su vocabulario ritual“ (ebd.). Vielfach sind sie im touristischen Bereich tätig (vgl. ebd.: 270f).

Eine ähnliche Klassifikation der *ajq'ijab'* nimmt auch López Molina (2007: 434ff) in ihrem Artikel über die *Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala* (ASMG) vor, die sie - nach eigenen Angaben - von Andrea Althoff übernommen hat. Sie schreibt auch, dass sich viele Mayapriester nicht so genau zuordnen lassen:

De esta forma, puede verse que – igual que en el ámbito nacional – hay sacerdotes mayas dentro de la Asociación que trabajan más en torno a las reivindicaciones culturales y sociales – lo político -, y es hacia ello que dirigen sus fuerzas y su trabajo cotidiano. Luego están los que, insertos en un movimiento más global, realizan un trabajo y tienen un discurso esotérico. Por otro lado, los puristas, los que buscan seguir un camino estrictamente espiritual, desligándose de toda reivindicación política, sin percibir, al parecer, que el discurso maya está cargado de ellas. (ebd.: 434)

Zur Vielfalt der religiösen Formen trägt vor allem auch bei, dass es sich bei der Mayaspiritualität um eine individuelle Glaubenspraktik handelt, d.h., jede/r MayapriesterIn entwickelt seinen/ihren eigenen Stil, und es gibt keine übergeordnete Autorität. Zeremonien werden in der Mehrzahl privat durchgeführt, allein oder in Anwesenheit des Klienten/der Klientin: „Si, existe una forma pero...cada persona le da un sentido diferente“ (Juana, Interview am 21.6.2007).

La espiritualidad maya no es una espiritualidad de equipo, ni de grupo, ni de... iglesia. La espiritualidad maya es personal. Es... muy individual. Esa marca una gran diferencia. Es una diferencia entre muchas otras religiones, muchos otros caminos. Esto es muy personal. La experiencia de una persona es distinta de la experiencia de otra. Aunque se asista a los mismos cerros, los mismos encantos, se utilicen los mismos materiales, pero... todo es personal. (Ana, Interview am 4.7.2007)

[N]o existe una jerarquía en primer lugar. Solamente la de los ancianos que enseñan a los discípulos. Es la única jerarquía que hay. Y aparte de eso no tenemos un líder...que guíe a los otros guías. Cada guía hace su propia filosofía, cada guía hace su propia forma, adopta en muchos casos...cosas occidentales, prácticas diferentes. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Im folgenden Kapitel beschreibe ich die Veränderungen der Mayaspiritualität, die sich im Rahmen des *Movimiento Maya* feststellen lassen:

6.5 Eine neue Form der Mayaspiritualität

Sería un error pensar que sólo podemos rescatar cosmovisión o espiritualidad pero que ya no podemos inventar espiritualidad. (Roney Alvarado, Interview am 5.9.2007)

In diesem komplexen und dynamischen Kontext nahm während der 1980er und 1990er Jahre ein religiöser Vorschlag Form an, der sich als „Maya“ bezeichnete und sich von den christlichen Religionen durch die Bezeichnung „Spiritualität“ abgrenzte (vgl. Bastos 2007b: 244). Wichtig ist anzumerken, dass der Begriff Mayaspiritualität nicht klar definiert ist und vielfältig verwendet wird (vgl. Ponciano 2007: 288). Dieser neue religiöse Ausdruck geht wesentlich von der Mayabewegung aus:

[E]l surgimiento de una nueva expresión gestada en el movimiento de reivindicación indígena que retoma la identificación con el pasado prehispánico (...). A partir de ese pasado inventa su religión, cuya intencionalidad fundamental consiste en la búsqueda de la *descolonización espiritual* como una forma de recuperar lo que el movimiento considera propio, a lo que se llama espiritualidad maya. (Morales Sic 2007a: 27)

Die Mayabewegung versucht, die Mayaspiritualität als eigenständige Religion zu etablieren (vgl. Althoff 2005: 155). Sie sieht sich als wahre Repräsentantin der indigenen Bevölkerung, nicht nur im politischen, sondern auch im religiösen Feld (vgl.

ebd.: 9). Adressat ist die indigene Dorfbevölkerung (vgl. ebd.: 323), d.h., Veränderungen sind nicht auf die individuelle Ebene beschränkt. Die Durchführung von Seminaren und Workshops zur Verbreitung dieser neuen religiösen Form innerhalb der indigenen Bevölkerung stellt ein wichtiges Aufgabenfeld der Mayaorganisationen dar (vgl. ebd.: 210).

6.5.1 Bedeutung der Mayaspiritualität für die Mayabewegung

[A] socio-political movement...rather than a spiritual movement. (Thomas Hart, Interview am 5.9.2007)

Die Mayabewegung stützt sich sehr stark auf religiöse Elemente und ist damit nicht allein, denn generell enthalten die Diskurse indigener Bewegungen in Lateinamerika eine Vielzahl von religiösen Aspekten (vgl. Althoff 2005: 44). Doch meines Erachtens nimmt die Mayabewegung trotzdem eine Sonderstellung ein, denn mir ist sonst keine indigene Bewegung in Lateinamerika bekannt, in der Religion eine so große Rolle spielt.

Da stellt sich natürlich die Frage, warum die Mayaspiritualität für die Mayabewegung wichtig ist: Das hat vor allem damit zu tun, dass Kultur die zentrale Ressource im Kampf indigener Völker um politische Partizipation und gesellschaftliche Anerkennung darstellt (siehe Kapitel 2.6). Zu Beginn lag der Fokus auf der Sprache, doch mit der Zeit rückte die Mayaspiritualität in den Vordergrund: „Allá a finales de los 80 e inicios de los 90, la “religión maya” – como se conocía entonces – empezó a ser entendida públicamente como un rasgo de esa identidad maya que había que portar con orgullo y, por tanto, como un aspecto sobre el que se podían y debían exigir derechos” (Bastos 2007b: 255).²² Mit dem *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* (AIDPI) stieg die Bedeutung der Mayaspiritualität:

Desde esos días, la importancia de este rasgo en la definición de ‘lo maya’ ha ido aumentando paulatina pero constantemente. (...) Sobre todo, lo que se ha dado a lo largo de estos años es una dependencia cada vez mayor de la *cosmovisión/espiritualidad/religión* en la definición de la identidad maya desde ciertas esferas. (ebd.)

²² Bastos und Camus (2003: 104) schreiben, dass die erste öffentliche Zeremonie in politischem Rahmen wahrscheinlich beim zweiten kontinentalen Treffen der Kampagne „500 Jahre Widerstand der Indígenas und des Volkes“ in Quetzaltenango 1991 stattgefunden hat.

Der Mayaspiritualität kam eine zunehmend wichtigere Rolle im *Movimiento Maya* zu, sodass Bastos und Camus (2003: 246f) von einer "Politisierung der Religión" und einer "Sakralisierung der Politik" sprechen: „La presencia de la religiosidad o espiritualidad maya se ha venido haciendo sentir cada vez con más fuerza, a través de dos procesos muy ligados: la politización de la religión y la sacralización de la política” (ebd.: 246).

Die Mayaspiritualität wird im Rahmen der Mayabewegung ethnisiert und politisiert (vgl. Bastos 2007b 247): “En definitiva, la identidad religiosa dentro del movimiento maya es un rasgo más que muestra la identidad étnica” (Morales Sic 2007a: 121). Althoff (2005: 190) schreibt, dass sich die Mayaspiritualität für die Mayabewegung und ihr kulturell-politisches Projekt deshalb so gut eignet, weil sie die kulturelle Andersartigkeit der Maya und die Existenz einer tausendjährigen Kultur bestätigt: „Mayazeremonien und der Rekurs auf den Mayakalender, aber auch das Popol Wuj eignen sich hierfür in besonderer Weise, da die Existenz eigenständiger kultureller Elemente visuell erfahrbar wird und kommuniziert werden kann“ (ebd.: 181). Fakt ist auch, dass sich im religiösen Bereich, im Gegensatz zu anderen, viele Traditionen erhalten haben, weshalb die Mayaspiritualität auch als „Bastion des Widerstands“ bezeichnet wird (vgl. Hart 2008: xv; Morales Sic 2007a: 15). Althoff (2005: 324f) spricht einen weiteren Punkt an:

Warum steht Religion und Spiritualität im Mittelpunkt von Diskurs und Praxis der Mayabewegung? Religion und Spiritualität, die von der Mayabewegung mit dem Begriff der *Cosmovisión* (Weltanschauung) zusammengefasst wird, lässt sich auf besondere Weise in den Dienst von essentialistischen und partikularistischen Denkweisen stellen, weil die 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.

Diese Argumentation, dass nur Maya die Mayaspiritualität wirklich verstehen, findet man manchmal bei radikaleren Vertretern der Mayabewegung.

Für diese neue Rolle als zentrales Identitätsmerkmal der Maya eignen sich die synkretistischen Praktiken aufgrund der Vermischung mit katholischen Praktiken nicht wirklich, weshalb damit einige Veränderungen einhergehen. Dazu komme ich im Kapitel 6.6 genauer, doch zuerst geht es darum, diesen Wandel näher zu bestimmen:

6.5.2 Traditionelle Religion oder neue religiöse Bewegung?

Diese Einschätzung hängt eng mit der Sichtweise von Kultur zusammen, also ob man davon ausgeht, dass Kultur vor allem angeboren (essentialistisches Kulturverständnis) oder erworben (konstruktivistischer Ansatz) ist. VertreterInnen von Mayaorganisationen betonen generell eher die Kontinuität der Kultur, während AnthropologInnen auf die Konstruiertheit und Veränderbarkeit kultureller Phänomene verweisen (siehe Kapitel 2.5). Alle aber betonen, dass in den letzten Jahren Veränderungen stattgefunden haben:

Mitglieder von Mayaorganisationen sprechen von einer neuen Zeitqualität, die der indigenen Bevölkerung zugute kommt, d.h., die Zeiten ändern sich und die Kultur passt sich an, bleibt aber im Wesentlichen dieselbe. Oft ist von einer „tausendjährigen“ Kultur die Rede. Auch folgende Aussage aus einem Interview geht in diese Richtung:

Pienso que la espiritualidad tiene mucho para seguirse manteniendo; y pienso que sí va a seguir involucrando a las futuras generaciones. Eso ya se trae en la sangre, es un chip incorporado, algo así. Es algo que traes, algo hasta hermético, no puedes olvidarlo, es una voz que está dentro de ti. Algunos deciden no oírla, otros deciden taparse los oídos para no escuchar, pero esta voz está dentro de ti, porque eres indígena. Tus genes tienen miles y miles de años de alimentarse de maíz, tú no puedes olvidar eso. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Molesky-Poz (2006: 25) spricht zwar die Veränderungen an, unterscheidet aber nicht zwischen alten und neuen Formen von Mayaspiritualität: „I’m inclined to agree that contemporary practices are grounded in ancestral worldviews.“ Ganz ähnlich die Darstellung von Thomas Hart (2008), wie schon der Titel *„The Ancient Spirituality of the Modern Maya“* zeigt.

Althoff (2005: 21) dagegen ist der Ansicht, dass „diese Form von Mayaspiritualität klar als neue Kraft“ auftritt, weshalb sie in ihrer Arbeit traditionelle Religiosität und neue Formen von Mayaspiritualität unterscheidet (vgl. ebd.: 72). Morales Sic (2007a: 109)

meint, dass die Mayareligion über den Rückgriff auf Tradition erfunden wird. Er differenziert zwischen den synkretistischen, lokalen religiösen Praktiken und einer neuen Form, die Religion zu praktizieren (vgl. ebd.: 93): „En realidad, al aceptar la lucha reivindicativa de las practicas espirituales mayas lo que aceptan es la constitución de una nueva forma de expresión religiosa“ (ebd.: 118). Ponciano (2007: 289) spricht im Zusammenhang mit den neuen religiösen Praktiken, die es früher in der Form nicht gab, von „espiritualidad mayanizadora“, Bastos (2007b: 244) von einem neuen religiösen Vorschlag: „Con todo esto, se acaba generando una *propuesta nueva* de religiosidad, que ya no se parece a la contenida en la ‘costumbre’.”

Dass es Veränderungen gibt, bestreitet niemand. Deutlich wird das vor allem in den Seminaren und Workshops, die Mayaorganisationen zur Verbreitung der neuen religiösen Form für die religiösen Autoritäten in den Dörfern abhalten (vgl. Althoff 2005: 210). Auch die Menschen machen einen Unterschied: Die Praktikanten der synkretistischen Volksreligiosität tun sich schwer mit der „reinen“, kodifizierten Mayaspiritualität, die sich von den synkretistischen Praktiken unterscheidet und die sie erst in Seminaren lernen müssen (vgl. Bastos 2007b: 255).

Meiner Ansicht nach existieren viele Gemeinsamkeiten zwischen den *costumbre* und den neuen religiösen Praktiken, aber eben auch Unterschiede: Es findet eine bewusste Um- und Neuinterpretation statt, Prozesse von Standardisierung, Institutionalisierung und Verschriftlichung sind feststellbar (siehe Kapitel 6.6).

6.5.3 Inwieweit ist es legitim, Traditionen neu zu erfinden?

Auf diese Veränderungen habe ich den K'iche' Maya und Anthropologen Roney Alvarado angesprochen. Ich möchte seine Antwort hier in Auszügen wiedergeben, weil sie die aktuellen Entwicklungen verständlicher macht. Er betont, wie viele andere auch mit denen ich gesprochen habe, die Notwendigkeit von Veränderungen:

Yo pienso que todas las construcciones humanas, todas las construcciones sociales... tienen cambios permanentes. La espiritualidad es una construcción social, no es algo innato, no es algo que existe siempre, la espiritualidad es por excelencia una construcción social. Y en consecuencia es un fenómeno que va a tener permanentes, constantes cambios. (...)

[H]a sufrido modificaciones. Claro que si. Por ejemplo miras en una ceremonia (...) que algunas veces usan Coca Cola para ponerla en las cuatro esquinas donde están las flores y las candelas. ¿Por qué es esto? Porque originalmente se usaba azufre. Azufre es sulfuro. Y otros ácidos para producir efervescencia. Este es el propositito. Coca Cola tiene nada que ver con Coca Cola. Es solamente que tienes burbujas, efervescencia como actividad del agua para mostrar que el agua está viva ¿no? Esto es. Hay un pequeño cambio allí ¿no? Hay una modificación en la... adaptación de los conceptos de la espiritualidad, que es una espiritualidad originada hace miles de años. Estos conceptos tienen que adaptarse a la sociedad actual. Lo cual es muy bueno y muy sano. (...)

Porque las dos cosas son buenas: Conservar el símbolo, pero también modificar la práctica a una vida más real. (...) La espiritualidad maya no sólo se está reivindicando. Se está rescatando. Se tiene todo el derecho a rescatar esta espiritualidad. Pero tenemos todo el derecho a inventar la espiritualidad. ¿Por qué no? Es que mucha gente parte de la idea de que la espiritualidad es una y que así tiene que quedar toda la vida. Es una contradicción, si todo tiene que cambiar. (...) Y muchos hermanos ajq'ijab se confunden con esto. De que tiene que ser perfectamente, exactamente. ¿Cómo podemos saber que se hace exactamente igual? Los idiomas han cambiado en 400 años. Como no van a cambiar otras cosas simbólicas que estuvieron encerradas en secreto por tanto tiempo ¿no? (...) Cuando la gente siente que su espiritualidad se expresa exactamente como quiere, eso es el punto. No usar más o usar menos cosas. Sería un error pensar que sólo podemos rescatar cosmovisión o espiritualidad pero que ya no podemos inventar espiritualidad. Eso...no sería muy... sensato. (Interview am 5.9.2007)

6.5.4 Vom Mayakatholizismus zur Mayaspiritualität: Beispiele

Cuando yo hice la primera ceremonia maya, te soy honesto, yo no estaba seguro de que estaba haciendo allí. (Carlos, Interview am 27.7.2007)

Für viele Maya ist es nicht einfach, diese neue Form der Mayaspiritualität zu akzeptieren, denn die meisten sind katholisch erzogen worden und die Ablehnung alles Christlichen löst vielfach Identitätskonflikte aus. Ein langwieriger Prozess einer „inneren Dekolonialisierung“ geht damit einher (vgl. Molesky-Poz 2006: 73). Dazu muss die Möglichkeit gegeben sein, die Mayaspiritualität kennenzulernen: Das ist häufig über Organisationen der Mayabewegung der Fall, aber auch über den Tourismus. Oft übernehmen Personen den neuen Diskurs nur teilweise und behalten auch ihre katholischen Praktiken bei. An dieser Stelle folgen einige Beispiele von Mayas und *Ladinos*, die ihren Weg zur Mayaspiritualität darstellen:

Cuando yo hice la primera ceremonia maya, te soy honesto, yo no estaba seguro de que estaba haciendo allí. (...) Incluso...el mismo sacerdote maya me dijo: Mire, Don Carlos, me dice, usted no cree. (...) Me dijo: Mire, su fuego no encendió...este fuego está pagado, es porque usted no cree. (...) Entonces en las próximas veces traté de...estar inmerso dentro de lo que se estaba haciendo. Las cosas fueron cambiando. Todo fue cambiando. Yo lo fui viviendo, yo lo fui sintiendo. (...) Tampoco te voy a decir que la desconocía. Yo sabía que allí estaba. Pero no me había integrado a eso. (...) Después de que yo ya estaba integrado, tuve la necesidad...de aprender y de conocer que era lo que estaba haciendo. (Carlos, Interview am 27.7.2007)

[H]e crecido con la ideología del grupo ladino y de una religión católica también...y en general, pues, mi familia puedo decir que no comparte para nada esta ideología o no reconoce la religión maya como tal. Pero en mi caso especialmente trabajando en este tipo de trabajo con extranjeros y todo... he ido aprendiendo, he ido leyendo y entonces me he involucrado un poco más en el movimiento maya también. (...)

No, yo creo que quienes la...practican y creen en ella pueden llevar las dos cosas a la vez...en mi caso. En mi caso, por ejemplo, porque he crecido siempre dentro del catolicismo, mi familia es muy, muy religiosa y todo, pero cuando yo comencé a involucrarme en estas cosas de la religión maya...Para mi no hay un diferencia tan grande, porque estás como siempre hablándole a un Dios, el poderoso de todo, el que ha creado todo. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Bueno, originalmente yo soy católico (...). Toda mi familia ha sido católica y yo estudié mucho gracias a la iglesia, no a la iglesia católica, pero por una congregación católica, los de La Salle, ellos me ayudaron a hacer mis estudios en la secundaria y en la universidad también con los jesuitas. (...) Pero después de estudiar y después de involucrarme más en las escuelas de español, de escuchar tantas conferencias, de aprender muchas cosas más, me fui involucrando también en los grupos mayas, en las organizaciones mayas que hacen diferentes trabajos: trabajos políticos, trabajos culturales, trabajos sociales también, entonces me fui involucrando también en la espiritualidad maya y ahora pues yo tengo mucha, digamos, mucha fe en la espiritualidad maya, porque si considero que es lo propio, es lo de mi cultura digamos y el catolicismo, el cristianismo ha sido una manera de imperialismo del catolicismo, o sea ha sido una manera de opresión sobre nuestras culturas, pero todavía es bien difícil decir: "*ya, no soy católico*" o es difícil decir: "*yo soy maya*". Sí, es difícil esa separación. Todavía cuando voy a la iglesia católica, me quedo muy pocas veces, recuerdo que yo hacía antes, la fe que tenía antes, los dogmas que eran indiscutibles para mí, ahora yo no creo mucho en eso, pero todavía es muy fuerte en la mente. (Luis, Interview am 12.6.2007)

6.6 Die religiösen Praktiken im Movimiento Maya

Die Integration in das politische Projekt der Mayabewegung bringt zahlreiche Veränderungen der traditionellen religiösen Praktiken mit sich. Folgende Modifikationen habe ich festgestellt; diese Einteilung stellt den Versuch einer Systematisierung dar, in der Realität lassen sich die Punkte oft nicht so eindeutig unterscheiden:

1. Revitalisierung – Erfindung von Tradition
2. Institutionalisierung, Standardisierung und Verschriftlichung
3. Politisierung der Religion und Sakralisierung der Politik

6.6.1 *Revitalisierung – Erfindung von Tradition*

[T]enemos todo el derecho a inventar la espiritualidad. (Roney Alvarado, Interview am 5.9.2007)

Revitalisierung bedeutet, dass kulturelle Symbole und Praktiken ihre (durch Kulturwandel verlorene) Bedeutung wiedererlangen. Revitalisierte Kultur, hier Religion, unterscheidet sich immer von der ursprünglichen. Revitalisierung bezieht sich auf Tradition, ist aber ein modernes Phänomen (vgl. Eriksen 2001: 289). Wichtige Aspekte von revitalisierten Kulturen sind neu, obwohl sie sich selbst als alt darstellen (vgl. Eriksen 2002: 85). Bei diesem kreativen Prozess wird durch Selektion, Um- und Neuinterpretation und Erfindung von kulturellen Merkmalen Kultur und Identität bewusst konstruiert (siehe Kapitel 2.7). Diese Vorgänge sind auch im Zusammenhang mit der von der Mayabewegung propagierten Mayaspiritualität feststellbar. Die Revitalisierung der Mayaspiritualität ist ein komplexer Prozess und bewegt sich zwischen Vergessen und Neuaneignung, zwischen Ablehnung und Aufwertung (vgl. Ponciano 2007: 293).

Um- und Neudeutung

Die Mayabewegung formuliert bestehende religiöse Deutungen um und schafft so neue Deutungen und Glaubensformen, die es früher in dieser Form nicht gab (vgl. Althoff 2005: 323). Das ist auch deshalb sehr gut möglich, weil es kaum schriftliche

Aufzeichnungen gibt. Zudem sind Mythen, wie das Popol Wuj, und Symbole sehr vielfältig interpretierbar.

Die zentrale Neuinterpretation ist, die Mayaspiritualität als eigenständige Religion zu sehen: „Indigene Religiosität und Glauben betrachtete man bislang als einen regionalen Synkretismus, als Bestandteil eines lateinamerikanischen Volkskatholizismus und nicht als eigenständige Religion der indigenen Bevölkerung“ (ebd.: 326).

Neben einem neuen Religionsverständnis sind radikale Neuerungen auch in der veränderten Rolle des traditionellen religiösen Expertentums feststellbar:

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 etabliert einen neuen Typus des religiösen Experten, der in überregionale Netzwerke eingebunden ist und Reisen im In- und Ausland übernimmt. (ebd.: 327)

Sie leben in urbanen Zentren und bewegen sich oft in akademischen und entwicklungspolitischen Kreisen (vgl. ebd.). Neu ist auch die Bezeichnung *ajq'ijab'* statt *curanderos*, *brujos* etc., und es kommt zur Offizialisierung dieser Figuren als einzige Repräsentanten der neuen Mayaspiritualität; traditionell existiert ja eine große Diversität an religiös-therapeutisch-rechtlich-politischen Autoritäten. In manchen Orten gibt es die Figur des *ajq'ij* gar nicht, wie sie der Mayanismus vorschlägt (vgl. Bastos 2007b: 245).

Althoff (2005: 328) erwähnt einen weiteren Aspekt: „Die Mayabewegung (...) 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.“ Diese Ausblendung ist eine Neudeutung und Idealisierung, schreibt sie (ebd.).

Selektion

Nicht allen Aspekten der traditionellen religiösen Praktiken kommt in der neuen Form der Mayaspiritualität die gleiche Bedeutung zu. Eine zentrale Rolle nehmen die Mayazeremonie, der Mayakalender und die *ajq'ijab'* ein: „Esta nueva ‘religiosidad’ o ‘espiritualidad’ maya se hace presente sobre todo en las llamadas ‘ceremonias mayas’,

en las referencias al calendario maya – sobre todo el *Cholq'ij* – y en los personajes de los *ajq'ijab*“ (Bastos 2007b: 244).

Vor allem die Mayazeremonien sind wichtig: Ponciano (2007: 294) bezeichnet sie als Speerspitze der „mayanisierenden Spiritualität“. Einen Grund für diese große Bedeutung nennt López Molina (2007: 442): „Las ceremonias mayas son una forma de expresar prácticamente las reivindicaciones culturales del movimiento maya.“ Die vom *Movimiento Maya* propagierten und ausgeführten Mayazeremonien divergieren von den traditionellen Ritualen sowohl in ihrer Ausführung als auch in ihrer Funktion (vgl. Morales Sic 2007a: 50ff):

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. Die *Cosmovisión* wird in diesem Kontext zum ethnischen Marker und gleichzeitig zum sichtbaren Ausdruck kultureller Andersartigkeit. (Althoff 2005: 181)

Auch die Ausführung ändert sich: Die christlichen Elemente werden weggelassen und durch vermeintlich vorkoloniale religiöse Traditionen ersetzt (vgl. Morales Sic 2007a: 64).

Ferner kommt dem heiligen Kalender *Cholq'ij* heute (wieder) eine große Bedeutung zu (siehe Kapitel 7.6.2). Er hat sich in einigen Gemeinden im Hochland erhalten, in anderen war das Wissen verloren gegangen. Im *Movimiento Maya* wird er revitalisiert und über Publikationen und Seminare verbreitet (vgl. Morales Sic 2007a: 67ff). Der *Cholq'ij* hat dabei nicht nur eine religiöse Funktion: „El calendario maya empieza a utilizarse y a divulgarse con mayor cobertura para la década de noventa, la importancia es el vinculo que existe para promocionar la cultura y la espiritualidad contemporánea en el movimiento maya“ (ebd.: 67). Auch Molesky-Poz (2006: 128) schreibt: „If there exists a contemporary, living embodiment of ancient Maya understanding and discernment, it is the 260-day calendar, known in K'iche' as the Chol Q'ij.“

Reinigung von christlichen Elementen

Die herkömmlichen religiösen Praktiken der Maya sind von Synkretismus geprägt, d.h., sie enthalten auch katholische Elemente: In Zeremonien werden Heilige angerufen, das Vater Unser gebetet, das Kreuzzeichen gemacht, auf den Altären vieler traditioneller MayapriesterInnen stehen Heiligenstatuen etc. Im Zuge der Propagierung der Mayaspiritualität als eigenständige Religion und als wichtiges Identitätsmerkmal der Maya werden diese nun weggelassen. Das ist für viele Maya, die mit beiden Praktiken groß geworden sind, nicht einfach und löst oftmals Identitätskonflikte aus (vgl. Althoff 2005: 247).

Ein gewisser Synkretismus bleibt jedoch bestehen: Morales Sic (2007a: 34) verweist, mit Bezug auf die Publikation von Anne Chapman „*Los Hijos del Copal y de la Candela*“ (1992), darauf, dass die Kerzen, ein zentrales Element jeder Mayazeremonie, von den Spaniern mitgebracht wurden. Das zeigt auch nochmal, dass Revitalisierung ein selektiver Prozess ist.

Rückgriff auf vorkoloniale religiöse Elemente

Weiters lässt sich ein Rückgriff auf vermeintlich vorkoloniale religiöse Traditionen, die im Laufe der Zeit verloren gegangen sind, feststellen. Ziel ist die Wiedererlangung der „originalen“, „authentischen“ und „reinen“ Mayaspiritualität (vgl. Morales Sic 2007a: 15). Dabei beziehen sich Mayaorganisationen auf archäologische Quellen, die wenigen erhaltenen Aufzeichnungen wie das Popol Wuj sowie auf ethnologische Darstellungen: „Para mostrar la originalidad y la pureza de la religión maya se recurre a las fuentes arqueológicas, la tradición escrita, las fuentes prehispánicas, las coloniales en menor medida, las modernas, como las fuentes etnológicas“ (ebd.: 110). Das Problem dabei ist, dass sehr wenig erhalten blieb, wie auch der K'iche' Maya und Anthropologe Roney Alvarado meint: „¿Cómo podemos saber que se hace exactamente igual? Los idiomas han cambiado en 400 años. Como no van a cambiar otras cosas simbólicas que estuvieron encerradas en secreto por tanto tiempo ¿no?“ (Interview am 5.9.2007).

Der wichtigste Stellenwert in diesem Zusammenhang kommt dem Popol Wuj zu (es existieren verschiedene Schreibweisen), das auch „Bibel der Maya“ genannt wird. Das Popol Wuj war bis vor wenigen Jahren der Bevölkerung im Allgemeinen nicht bekannt.

Heute gibt es wahrscheinlich kaum eine Publikation zur Mayaspiritualität, die keine Zitate aus dem Popol Wuj enthält. Bei Zeremonien werden die Namen von Heiligen oder Gott durch Namen aus dem Popol Wuj ersetzt, wie z. B. „*Uk'u'x Kaj – Uk'u'x Ulew*“ (Herz des Himmels, Herz der Erde) oder „*B'itol, Tz'akol*“ (Schöpfer, Former) (vgl. Althoff 2005: 225).

Auch aus folgendem Grund kommt dem Popol Wuj Bedeutung zu: „Das Popol Wuj bildet“, so schreibt Althoff (2005: 223), „eines der wichtigsten identifikationsstiftenden Symbole im Diskurs der Mayabewegung. Das Popol Wuj betont die Besonderheit, Andersartigkeit und Authentizität der indigenen Kultur, ihren Ursprung in einer großen Zivilisation.“ Es schafft eine Brücke von der Vergangenheit zur Gegenwart.

Revitalisiert wurde auch die Lange Zählung, ein Kalender, der schon in der Nachklassik nicht mehr in Gebrauch war und heute im Zusammenhang mit den Prophezeiungen zum Jahr 2012 wieder relevant ist (siehe Kapitel 7.6.3).

Ein anderes Beispiel sind die Tagesglyphen, die bildlichen Darstellungen der *nawales* des heiligen Kalender *Choq'ij* (siehe Abb. 30). Im Hochland haben sich keine bildlichen Darstellungen der *nawales* erhalten; sie wurden ebenfalls revitalisiert (vgl. Molesky-Poz 2006: 139). In älteren Publikationen wie z. B. Leonhard Schultze Jena „*Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*“ (1933) oder Barbara Tedlock „*Time and the Highland Maya*“ (1982) kommen sie dementsprechend nicht vor.

Erfindung von Tradition

Wie wir gesehen haben, basieren viele Elemente der revitalisierten Mayaspiritualität auf Traditionen, aber manche sind auch ganz neu: Zum Beispiel gab es die MayapriesterInnenverbände vorher nicht in dieser Form. Sie entstanden meist in den 1990ern, einige auch schon davor (vgl. Morales Sic 2007a: 87ff). Dabei ist zu unterscheiden zwischen größeren Organisationen und einer Vielzahl kleiner lokaler Gruppen, über die kaum etwas bekannt ist (siehe Kapitel 6.6.2).

Neu ist weiters die Ausbildung, die diese Verbände anbieten. Wurde bislang das religiöse Wissen in Form einer persönlichen Lehrer-Schüler-Beziehung weitergegeben, gleicht diese neue Form der Lehre eher einer schulischen Ausbildung (vgl. López Molina 2007: 436).

Auch die sogenannten Invokationen, eine Art Segnung bei der Eröffnung von politischen und kulturellen Veranstaltungen, die heute im Rahmen der Mayabewegung üblich geworden sind, gab es bisher nicht (vgl. Morales Sic 2007a: 76f):

La mayoría de las organizaciones estudiadas a la hora de realizar una actividad pública, empiezan con una invocación, que no es más que el saludo de los ajq'ijab' hacia los cuatro puntos cardinales y encender velas de los cuatro colores, acompañando por oraciones en alguno de los idiomas mayas. Se identifican con una parte del inicio del orden ceremonial general. (ebd.: 76)



Abbildung 17: Eröffnung des „Seminario Nacional para el Rescate y Valoración de la Medicina Ancestral dentro de la Política Pública de Salud“.

Alfredo Cupil López erklärt die Bedeutung der Invokationen.

[I]mpulsamos y creamos lo que llamamos invocación maya. Porque nos fundamentamos dentro de nuestra historia y dentro de nuestros mitos (...) como tener un agradecimiento al creador, solicitar el permiso que es parte de nuestra cultura – se pide permiso a la deidades – pero no tanto en las ceremonias, sino en una invocación y es lo que se hace ahora, un acto breve, un acto...no simple, por lo menos no muy extenso. Y con eso hemos sustituido porque llegan muchas personas que no lo comparten. (Interview am 23.8.2007)

Neu sind zudem die Symbole, die in Publikationen, Webpages etc. von Mayaorganisationen verwendet werden. Es handelt sich dabei um Erfindungen auf Basis archäologischer Quellen. Sie haben auch einen politischen Verwendungszweck und stellen einen Identifikationsfaktor dar (vgl. Morales Sic 2007a: 77ff).

6.6.2 Institutionalisation, Standardisierung und Verschriftlichung

Neben der beschriebenen Revitalisierung religiöser Traditionen ist auch eine starke Tendenz zu Institutionalisation und Systematisierung feststellbar, die noch nicht abgeschlossen ist (vgl. Morales Sic 2007a: 111) Diese ist meines Erachtens einerseits im Zusammenhang mit der zunehmenden Öffnung der Mayaspiritualität und der Integration in die Gesellschaft und Politik zu sehen. Im Zuge dieser Entwicklung entstand die Notwendigkeit, sich zu organisieren, Informationen bereitzustellen etc. Andererseits haben diese Vorgänge auch mit der Etablierung der Mayaspiritualität als eigenständiger Religion zu tun, denn bisher gab es keine Hierarchie und kein Dogma in der Mayareligion.

Institutionalisierung

Die Bildung von MayapriesterInnengruppen ist, wie schon erwähnt, ein junges Phänomen. *Ajq'ijab'* schließen sich seit den 1990ern, manchmal auch schon früher, auf lokaler und nationaler Ebene zu Organisationen zusammen. Viele sind auch politisch aktiv (vgl. Morales Sic 2007a: 87). So schreibt etwa López Molina (2007: 437): „Pertener a una organización significa agregar un elemento político en la vida espiritual de un ajq'ij.” Die landesweit agierenden MayapriesterInnenverbände charakterisiert Morales Sic (2007a: 87) folgendermaßen: „Muestran varias características: tienen personería jurídica legal, mantienen activa una participación política dentro y fuera del movimiento maya y en la sociedad guatemalteca, como también están vinculados a la organización del Estado.” Daneben existiert auch noch eine Vielzahl kleiner, lokaler, kaum bekannter Gruppen.

Das heißt aber nicht, dass es bisher keine Form von Organisation oder Treffen gegeben hätte, erklärt Thomas Hart, und stellt fest, dass vor allem die jüngeren und gebildeteren

ajq'ijab' Mitglieder von MayapriesterInnenorganisationen sind, wohingegen die älteren eher individuelles Arbeiten bevorzugen:

The other thing I think we should say about it is...that there have always been other kinds of organisations which aren't...that are nowadays really very much discounted by this new, relatively new form of Mayan *ajq'ijab'* organisations. What never disappeared, were...associations, as it were, of Mayan practitioners but they were usually *cofradías*. (...) [T]hese organisations that you refer to, generally, like I say, started to take off in the mid, late eighties onwards (...). They tend to be younger practitioners of Mayan Spirituality...and they quite often...have a fairly different take (...) on the practice of Mayan Spirituality than the elders do in the community who mostly have been working individually and in an awful lot of cases prefer to work individually...and to have far less formal relations with other *ajq'ijab'*. I mean that's not to say that they don't talk to each other...but it's a very different thing to have...large numbers of individual *ajq'ijab'* who meet up and can discuss problems and issues and so on when they meet up on the right altar, on the right day of the Mayan calendar and so on. That's a very different form of association or organisation than you will find in... some organisations of Mayan... of *ajq'ijab'* who will...you know have to...sit down in a meeting room with their board and write up minutes of meetings and...it's just a very different dynamic...And it's partly a generational thing as I say...most elderly *ajq'ijab'* don't belong to these kinds of organisations. They tend to be younger...more educated, more literate *ajq'ijab'* who...are the mainstay of most organisations. (Interview am 5.9.2007).

Er hebt die Bedeutung dieser Organisationen für die Anerkennung und Aufwertung der Mayaspiritualität hervor:

Certainly the whole business of organisations has a lot to do with...the vindication of the legitimacy of Mayan Spirituality...That means changing public attitudes - not converting people at all - but trying to change public attitudes towards the acceptability of people practicing their ancestral spirituality...without necessarily being attacked therefore physically, legally, socially. (Interview am 5.9.2007).

Unterstützt und angeregt wurde diese Institutionalisierung durch den Friedensprozess, im Zuge dessen sich die religiösen Autoritäten zunehmend organisierten. Nach der Unterzeichnung des AIDPI beteiligten sie sich auch an der *Comisión Específica de Lugares Sagrados* und bleiben über die *Unidad de Lugares Sagrados* im Staat präsent (vgl. Bastos 2007b: 248).

Ein Problem bei dieser Institutionalisierung und Standardisierung ist, wer entscheidet, welche Form der Mayaspiritualität die gültige ist. Althoff (2005: 2) schreibt, dass es mittlerweile viele Organisationen gibt, die versuchen unterschiedliche Formen von Mayaspiritualität zu institutionalisieren. Ponciano (2007: 301) warnt vor immer rigideren Strukturen und plädiert für die Anerkennung der Vielfalt der religiösen Praktiken.

Morales Sic (2007a: 87ff) beschreibt in seinem Buch vier der größten Mayapriesterorganisationen in Guatemala. Das sind die *Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala* (ASMG), die *Gran Confederación de los Principales de los Ajq'ijab'*, die *Fundación Kakulha* und die *Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya Oxlajuj Ajpop*. Sie alle sind auch politisch aktiv.

Die *Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala* (ASMG) hat sich bereits Anfang der 1980er Jahre um den Altar *La Pedrera* in der Hauptstadt gebildet; vor allem K'iche' Maya sind in dieser Organisation aktiv. López Molina hat sie in ihrem Artikel „*La Asociación de Sacerdotes Maya de Guatemala*“ (2007) ausführlich beschrieben. Eine Nebenstelle gibt es in Quetzaltenango, das ist die Gruppe um Gregorio Camacho Leiva (siehe Kapitel 7.4.1). Die spirituelle Arbeit steht im Vordergrund. Im Rahmen dieser Organisationen werden auch die *costumbre* praktiziert; Mayadiskurs und die Volksreligion fließen hier zusammen (vgl. López Molina 2007: 440).

Die *Gran Conferencia de Consejos de Ajq'ijab'* hat ihre Anfänge Mitte der 80er mit der Gründung des ersten *Consejo de Ancianos*. Die Initiatoren waren Maya Kaqchikeles denen es vor allem darum ging, die Mayaspiritualität und MayapriesterInnen zu fördern und zu stärken, angesichts des Erfolgs der protestantischen Kirchen. Sie veranstalten immer wieder Seminare (vgl. Morales Sic 2007a: 91ff).

Die *Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala, Oxlajuj Ajpop*, entstand im Rahmen des zweiten kontinentalen Treffens der Kampagne „500 Jahre Widerstand der Indígenas und des Volkes“ und ist der Dachverband einer Reihe von Organisationen und Gruppen von *guías espirituales* und *ancianos*. Sie bieten Seminare an und geben Publikationen heraus. Diese Organisation bricht mit der synkretistischen Tradition: „Es una organización de *guías espirituales*, con

características de nuevo tipo porque rompen con la visión sincrética tradicionalista de las practicas religiosas locales y plantean una nueva forma de practicar y promocionar la religión desde un nivel nacional y con contenido político“ (ebd.: 93).

Die *Fundación para el Desarrollo Sostenible e Identidad de los Pueblos Indígenas Mayas, Xinca y Garífuna de Guatemala*, kurz *Fundación Kakulha*, geht es vor allem darum, den *Ajq'ijab'* eine stärkere Stimme zu geben und aktiv an der Entwicklung des *Pueblo Maya* teilnehmen zu können. Ihr Präsident ist der bekannte *ajq'ij* Cirilo Pérez Oxlaj (vgl. ebd.).

Homogenisierung und Standardisierung

Mit der neuen Form der Mayaspiritualität einher gehen auch Versuche der Homogenisierung und Standardisierung der religiösen Praktiken, der Bezeichnungen und der religiösen Autoritäten. Deutlich wird das am Terminus und an der Figur des *ajq'ij*, die eine Vielfalt religiöser SpezialistInnen ersetzt (vgl. Bastos 2007b: 245; siehe auch Kapitel 7.2.1). Sichtbar wird diese Vereinheitlichung auch in den Mayazeremonien: „Esta labor unificadora también se ve en los rituales asociados a la nueva espiritualidad: las ‚ceremonias mayas‘ entendida como tales suponen la instauración de un formateo más o menos único en todo el país“ (ebd.). Die Vielfalt an Formen wird durch ein einheitliches Modell ersetzt, basierend auf den vier Farben gelb, rot, weiß und schwarz; es wird kein Alkohol und Tierblut verwendet. Dieses Modell kommt aus Momostenango, schreibt Bastos (ebd.), und wird als „wahr“ dargestellt. Wichtig, damit diese neuen Formen Legitimität erlangen, ist Wiederholung (vgl. Hobsbawn 1996 [1983]: 1), weshalb Büchern, Seminaren etc. eine große Bedeutung zukommt. Trotz dieser Systematisierungsversuche bleibt die religiöse Praxis vielfältig. Mit der Standardisierung und Institutionalisierung einher geht eine Verschriftlichung:

Verschriftlichung

Es existiert kein Kanon zur Mayaspiritualität; die Glaubensvorstellungen und Bräuche wurden (und werden) überwiegend mündlich von Generation zu Generation überliefert. Mittlerweile gibt es Versuche, die religiösen Praktiken und Werte aufzuschreiben. Dabei gilt es zu beachten, dass es sich um moderne Interpretationen handelt, die

keineswegs einheitlich sind, denn jeder hat ein anderes Verständnis: „Ahora están escribiendo cosas nuevas. Pero cada persona lo acopla a su conveniencia” (Juana, Interview am 21.6.2007). Es sind auch nicht alle mit dieser Verschriftlichung einverstanden:

Pero también el reto enorme es escribir. Escribir libros, escribir las experiencias y trasladarlas a varios niveles...lo académico, dentro de la población Maya también, y los niños. (...) El nivel de documentación de libros también hay que hacerlo. Yo te digo esto porque actualmente...nos topamos con dos cosas, dos iniciativas: Un sector de *ajq'ijab'* que si ven la necesidad de escribir y eso implica pensar, escribir. Otro bloque dice: No. Entendemos... y se fundamentan en que eso es tradición oral. (...) Y para mi es mentira. (...) Los que dicen que no hay que escribir entran en contradicción, porque la cultura maya como tal...hizo sus escritos (...). [H]ay que escribir y replantear y recrear...la cultura por estos medios. (Carlos Morán, Interview am 27.7.2007).

Ein Nachteil dieser Verschriftlichung liegt meines Erachtens in der Reduktion der Vielfalt. Ein Beispiel dazu: Zwei der ersten Bücher über die Mayaspiritualität, die in Guatemala erhältlich waren, sind *„El tzolkin es más que un calendario“* von Walburga Rupflin Alvarado (1995) und *„Ch'umilal Wuj. El Libro del Destino“* von Carlos Barrios (1999). Bis heute beziehen sich die meisten Publikationen und viele *ajq'ij* darauf. Von Vorteil ist, dass dieses Wissen nun allen zugänglich ist und die Maya die Möglichkeit haben, die Grundlagen ihres Glaubens besser kennenzulernen und zu erforschen. Vieles in diesem Bereich ist erst im Entstehen und es ist zu erwarten, dass weitere aufschlussreiche Publikationen zum Thema erscheinen.

Wissenschaftliche Untermauerung

Interessant ist, dass die Mayaspiritualität im Rahmen der Mayabewegung zugleich als Glaubenssystem und als verifizierbares Wissenssystem dargestellt wird, d. h., ihr wird eine „objektive Grundlage“ zugeschrieben: „Diese Grundlage wird als wissenschaftliche Erkenntnis über die Zusammenhänge des Kosmos und der Natur bezeichnet“ (Althoff 2005: 250). Die Mayaspiritualität wird so zugleich auf zwei Ebenen legitimiert: Sie ist sowohl eine Religion als auch eine Art Wissenschaft. Sie gründet auf konkreten Beweisen und ist mit dem Glauben anderer Religionen nicht zu vergleichen, wird argumentiert (vgl. ebd.: 219f, 250). Dem kommt das komplexe Kalendersystem entgegen, das die Grundlage der Mayaspiritualität darstellt. Diese Argumentation stellt

auch ein Beispiel für die hybride Realität der Mayaspiritualität zwischen Tradition und Moderne dar.

Zugleich werden die kulturelle Identität und Religion unmittelbar aneinandergeschnitten, da die Mayaspiritualität als zentrales Element der indigenen Kultur und Identität gilt. Damit bleibt, so der Diskurs mancher MayaaktivistInnen, Außenstehenden ein wirkliches Verständnis verwehrt (vgl. ebd.: 217f).

6.6.3 Politisierung der Religion und Sakralisierung der Politik

La gente (...) no vive la espiritualidad maya, pero si vive el símbolo. (Roney Alvarado, Interview am 5.9.2007)

[E]stamos revalorando la religión maya con fines más políticos y más de mercadotecnia que es lo que sucede en Guatemala. Hay un montón de sacerdotes que salen a la luz pública y se ponen ante la comunidad internacional, ante las ONG's y que ya no lo hacen con un concepto inmanentemente religioso, sino con un concepto puramente de utilidad social y política de la religión. (Rigoberto Quemé, Interview am 31.8.2007)

Mit der neuen Rolle der Mayaspiritualität in der Mayabewegung geht eine Politisierung der Religion und eine Sakralisierung der Politik einher (vgl. Bastos/Camus 2003: 246). Das bedeutet einerseits: Die Demonstration von Religiosität in der Mayabewegung hat vor allem eine politische, keine religiöse Funktion (vgl. Althoff 2005: 72):

Die Religiosität der Mayabewegung, beispielsweise in Form von Mayazeremonien, die Nutzung des Popol Wuj 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. (ebd.)

Andererseits bedeutet Politisierung von Religion und Sakralisierung von Politik auch, dass religiöse Praktiken, Diskurse und Autoritäten Eingang in die Politik finden: Viele politische Führer sind zugleich *ajq'ijab'*. "En el movimiento maya los especialistas religiosos están cumpliendo aparte del papel religioso, incidiendo a nivel político, las funciones de los guías espirituales trascienden lo meramente religioso litúrgico" (Morales Sic 2007a: 119). Zeremonien und Invokationen sind zunehmend übliche

Bestandteile von Veranstaltungen, MayapriesterInnenverbände sind politisch aktiv, oft gibt es Mayaaltäre in den Büros der Mayaorganisationen etc. (vgl. Bastos/Camus 2003: 246f; Bastos 2007b: 255). Auch die religiösen Feiern an bestimmten wichtigen Tagen des Mayakalenders, z. B. an Waqxaquib' B'atz' (8 B'atz' wird als erster Tag des 260-Tage Zyklus gefeiert), demonstrieren diese Verbindung von Religion und Politik:

Estas fiestas van unidas con actividades políticas de promoción de identidad cultural, la promoción de los derechos culturales y políticos, la lucha por la tierra, la lucha en contra de la discriminación y el racismo, en fin, se combinan actividades políticas con fiestas religiosas para tener mayor incidencia en la promoción de la reivindicación y desarrollo de las actividades de las organizaciones. (Morales Sic 2007a: 120)

Die Mayaspiritualität spielt in der Politik aber nicht nur im Rahmen der Mayabewegung eine Rolle. So sind z. B. auch in vielen politischen Parteien *ajq'ijab'* aktiv:

Hoy hay por todos lados candidatos indígenas. En la planilla de diputados por URNG va una sacerdote maya que es de Cantel, en la planilla de UNE hay un sacerdote maya, va más abajo, en la planilla de UCN también va un sacerdote maya. A nivel nacional, tú sabes, tenemos allí a Don Chile Pixtun que va por la Democracia Cristiana. Pero también hay otros que han aparecido. (Alfredo Cupil López, Interview am 6.9.2007)

Auch im Rahmen des Staates ist die Mayaspiritualität präsent: So wird zum Beispiel auf der Website des Ministeriums für Kultur und Sport das jeweilige Datum des Kalenders *Cholq'ij* angezeigt, und der Minister nimmt an Zeremonien zum Mayaneujahr teil. An seiner Aussage anlässlich des *nuevo año maya* am 22. Feber 2010 kann man erkennen, dass auch hier die kulturelle Seite der Mayaspiritualität im Vordergrund steht: "Es un honor estar aquí en la difusión cultural de país, apoyando a los pueblos indígenas, como Gobierno reconocemos y respetamos las diferentes expresiones multiculturales del país" (vgl. <http://www.mcd.gob.gt/2010/02/23/reciben-ano-nuevo-maya>, 1.6.2010).



Abbildung 18: Zeremonie anlässlich *des Año Nuevo Maya* im Feber 2010 in Kaminal Juyu. Quelle: <http://www.mcd.gob.gt/2010/02/23/reciben-ano-nuevo-maya/>, 10.6.2010

Manchmal wird die Mayaspiritualität von staatlichen Institutionen in fragwürdiger Weise zum eigenen Vorteil genützt. Bastos (2007a: 70) führt einen Fall an, wo Zeremonien dazu verwendet wurden, einen Tagbau in Izabal zu legitimieren.

6.7 Erfolge

Ganz sicher hat die Revitalisierung der Mayaspiritualität im Rahmen der Mayabewegung die Kultur und Identität der Maya aufgewertet und zu einem neuen Selbstbewusstsein sowie zu einer größeren Akzeptanz der Mayaspiritualität beigetragen, meint Thomas Hart:

I think...there is certainly revitalization and certainly a whole new sense of pride in a lot of young Mayan people that are...studying and becoming professionals whatever that is supposed to mean...feel that they no longer have to deny being Mayan in order to qualify, in order to get a job, in order to become a leader. And I think that an awful lot of young people who have those kinds of ambitions...also feel that Mayan Spirituality is a key element or a key pillar in their cultural self-esteem. So I think that's the good news for the future. (Interview am 13.6.2007)

It's certainly vastly more acceptable nowadays to say you are participating in a Mayan ceremony than it was in the time when I arrived, just a very few years ago around 92, 93. It was noticeably different. (...) The advantage of it being a political campaign, as it were, is that, as I say, it's now much, much, much more socially acceptable to even talk about Mayan Spirituality or to have ceremonies in public than it was even back in 92. So I think they have achieved an awful lot by going down that path...that has to be recognized. It has to be recognized that it was that kind of new found visibility of priests and priestesses that allowed Mayan Spirituality to be even included on the agenda of the peace talks between the government and the guerrilla...which came to a head with the signing of the 96 peace accords, where indigenous spirituality is formally recognized as a right of all citizens and there are statements and declarations about access to sacred sites, archaeological sites and so on. And I don't think that would have been possible without that kind of political organisation of priest and priestesses. So I recognize it has had great benefits in many ways. (Interview am 5.9.2007)

Zu diesem Ergebnis kommen auch Andrea Althoff (2005: 203) und Karen Ponciano (2007: 301).

Aber nicht alle sind mit diesen Veränderungen einverstanden. Kritik wird vor allem an der Vermischung von Religion und Politik, an der Folklorisierung und Kulturalisierung sowie an der Standardisierung und Institutionalisierung der religiösen Praktiken geübt:

6.8 Kritik

6.8.1 Konflikte mit der Volksreligiosität

[T]here is a real risk and danger of...falling into western mindsets of being exclusive. (Thomas Hart, Interview am 5.9.2007)

„Das Verhältnis zwischen der Revitalisierungsgruppe und praktizierenden Mayapriestern der *Costumbre* ist ambivalent“, stellt Andrea Althoff (2005: 244) fest. Die PraktikantInnen der synkretistischen Volksreligiosität tun sich schwer mit der „reinen“, kodifizierten Mayaspiritualität, denn sie kollidiert mit dem christlichen Glaubensverständnis: „[E]s bonito aprender los costumbres de antes, pero es difícil borrar lo que hemos aprendido“ (Ponciano 2007: 302). Daran entzündeten sich auch Generationskonflikte, weil die älteren *ajq'ijab'* tendenziell weiterhin die *costumbre* praktizieren, während die jüngeren sich eher der neuen Form der Mayaspiritualität zuwenden: „The idea that the God of their people and their children might be another

divinity – the builder-modeler Tz’aqol B’itol of ancient Maya mythistory – is far beyond these elders’ capacity for personal transformation” (Warren 1998: 191).

Ein weiteres Problem ist, dass die Kultur denen, die sie praktizieren, gelehrt werden muss: „La institucionalización de las creencias y practicas hace que ahora se trata de una espiritualidad que han de aprender en seminarios organizados” (Bastos 2007b: 255). Manche haben das Gefühl, dass hier ein Modell „exportiert“ wird, das nicht das eigene ist, was die Übernahme erschwert (vgl. ebd.): „De esta forma, todas las prácticas que son *recreadas* desde ‚lo maya’ – el formato de las ceremonias, el lugar en el que se hacen, la centralidad de los *ajq’ijab’*, la indumentaria de los especialistas – son cuestiones que son vistas como *diferentes* a las que ellos practican” (ebd.: 254). Mit der Propagierung dieser neuen religiösen Form geht auch oft eine Delegitimierung der jeweiligen lokalen Praktiken einher (ebd.: 245).

Thomas Hart sieht in der von der Mayabewegung und von MayapriesterInnenverbänden propagierten Mayaspiritualität die Gefahr von Ausgrenzung. Er kritisiert auch die Bemühungen um Institutionalisierung und Standardisierung, weil die persönliche Beziehung zum Göttlichen und der Mystizismus durch das Dazwischenschalten von Organisationen verloren gehen könnte:

But I think the disadvantages of it being a political kind of movement organisation...has been that they have sometimes fallen into...the trap of western thinking. At the same time there are...Mayan organisations and organisations of *ajq’ijab’* tend to be quite...I don’t want to say extreme, but quite clear in wanting to draw distinction between syncretism of people mixing elements of Catholicism with elements of Mayan Spirituality. And they generally have a political vision, as it were, which is self-enforcing of wanting to purify Mayan Spirituality of non-Mayan elements. And I can understand that again from a political perspective, from a political point of view I can see that...absolutely. But the paradox in it, as far as I’m concerned, is there is a real risk and danger of...falling into western mindsets of being exclusive...And those western mindsets...are to do with dogma, are to do with the institutionalisation of spirituality, are to do with getting rid of the mysticism within spirituality...There are some elements that, for instance, try to standardise Mayan ceremonies, to standardise the elements of Mayan ceremonies, how to do Mayan ceremonies, when to do Mayan ceremonies...And I think that is as well an inevitable consequence of groups getting together and feeling they have to adopt the position, adopt the platform, draw up a list of rules and so on...which are all things that come together as a result of...formal organisations. (Interview am 5.9.2007)

But, like I said, they have their advantages and their drawbacks...I think there are real drawbacks in the idea of trying to institutionalize Mayan Spirituality or any other spirituality. And become much more dogmatic or become much more like a...like a form of church or whatever. (...) I mean that's partly a personal thing, but I think part of benefit, part of the strength of Mayan Spirituality is...is its mysticism, is its allowing for a personal relationship with the divine rather than having to be mediated as it were by....a human social organisation. Because any kind of church, any kind of...institution...is inevitably...open to...falling into dogma, falling into...fixed political ideas...without allowing the divine to speak to humanity through...revelation, dreams, the wind, the rain...all the kinds of signs and signals that individual campesinos have had their dialog with god...for as long as...humanity has been around. (Interview am 5.9.2007)

6.8.2 Zwischen kulturellem Merkmal und Religion

Die Spannungen im Zusammenhang mit der Ausbildung von *Ladinos* und AusländerInnen als *ajq'ijab'* machen einen Widerspruch deutlich, in dem sich die Mayaspiritualität befindet. Einerseits hat jede Religion einen universellen Anspruch, andererseits wird im Fall der Mayaspiritualität die Religion mit der ethnischen Identität verknüpft (vgl. Bastos 2007b: 248). Wenn die Mayaspiritualität Teil der kulturellen Identität ist, dann wäre z. B. jeder evangelikale Maya kein „richtiger“ Maya. Wenn aber die Mayaspiritualität eine Religion ist, dann wäre sie für alle Menschen offen und verständlich, und das ist auch wieder problematisch. Mayaspiritualität ist also etwas zwischen kulturellem Merkmal und Religion. Schon der Begriff „Spiritualität“ statt „Religion“ ist ein gutes Beispiel dafür.

Dieser Widerspruch zeigt sich auch im Alltag: Einerseits werden zunehmend Mayazeremonien veranstaltet, z. B. in manchen Schulen und bei verschiedensten Veranstaltungen. Diese Allgegenwart weist auf die große Bedeutung der Mayaspiritualität für die Maya-Identität hin. Das führt aber auch dazu, dass viele sie mehr als einen Freizeit- und Festakt sehen denn als eine religiöse Aktivität. Durch die ständige Verwendung entleeren sich die Mayazeremonien ihrer spirituellen Inhalte und schaffen Unsicherheit. Sie werden alltäglicher und weniger „Maya“: „Este carácter de ‘rasgo cultural’ hace que las ceremonias y otros elementos como el calendario, salgan cada vez más del espacio de lo sagrado y vayan perdiendo sus significados originales” (Bastos 2007b: 256). Auch die politische Effektivität könnte darunter leiden, schreibt Bastos (ebd.). Es ist daher offen, ob Mayazeremonien die Maya-Identität stärken oder

schwächen. Verkompliziert wird die ganze Sache, wenn die Menschen das Gefühl haben, dass der Glaube der Ahnen verkauft wird (vgl. ebd.).

Auch Rigoberto Quemé spricht sich gegen eine Folklorisierung aus: „Estas cosas son las folclóricas que... hay que darle valor a la religión como un elemento estructural de una sociedad, y no degenerarla, no prostituir la religión, no folclorizarla” (Interview am 31.8.2007).

Ein anderer Aspekt, der hinterfragt wird, ist die Rolle der Mayaspiritualität als unentbehrliche Bedingung für das „Maya-Sein“. Viele Maya, die die *costumbre* praktizieren, wollen auf den christlichen Glauben nicht verzichten, und für ProtestantInnen und KatholikInnen ist es nicht verständlich, dass sie ihre Gesinnung aufgeben sollen. Mit der Revitalisierung der Sprachen, den vorkolonialen Ziffern etc. gibt es weniger Probleme. Viele KatholikInnen und ProtestantInnen vertreten mayanistische Forderungen; für sie ist die ethnische Identität jedoch nicht so sehr mit der Religion und Geschichte verbunden als mit Rechten (vgl. Bastos 2007b: 256f). Ob und wo sie in diesem politischen Projekt Platz finden, und ob sich die Mayaspiritualität zu einer integratorischen Kraft entwickelt, bleibt abzuwarten, resümiert Althoff (2005: 202f).

Die Mayaspiritualität ist ein wichtiges Element der Maya-Identität, schreibt Morales Sic (2007a: 121), aber nicht das Einzige: “En general se piensa que se es más maya cuando se profesa la religión maya... Esto es una justificación poco objetiva porque la religión, aunque define los rasgos de una identidad, no la determina.”

6.8.3 Zwischen Politik und Religion

Y yo creo que la religión y la política no deben estar juntas. (Rigoberto Quemé Chay, Interview am 31.8.2007)

[S]e hace como un acto político. Ya no se hace por fe. (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007)

Nicht alle sehen die Verbindung von Religion und Politik gerne, nicht überall sind die *guías espirituales*, die mit dem *Movimiento Maya* verbunden sind, anerkannt, denn „lo que buscan son otros intereses no solo el interés religioso“ (Morales Sic 2007a: 121). Kritisiert wird, dass diese Vermischung von Religion und Politik Andersgläubige

ausgrenzt und die Religion instrumentalisiert. Sehr deutliche Worte findet diesbezüglich Rigoberto Quemé:

Y yo creo que la religión y la política no deben estar juntas. No totalmente. El único vínculo que debe ver entre religión y política es la construcción de valores políticos a través de los valores religiosos. Eso es el único vínculo que hay. Pero no que un sacerdote maya tenga que ser político. Eso es lo que no debe ser. Usar la religión con fines políticos. Eso lo que no se debe hacer, (...) no el vínculo que estamos haciendo nosotros de mostrarnos ante el mundo como que somos sacerdotes y nos ponemos como seres folclóricos, nos vestimos nuestro traje, nos ponemos un montón de elementos externos y nos ponemos a los ojos de una sociedad que mercantiliza la religión. (...)

Entonces cuando nosotros estuvimos en la municipalidad...primero entendimos que el alcalde es el alcalde de toda la ciudad y no sólo de los indígenas. Y dentro los indígenas no sólo de los que practican la religión Maya, porque a nosotros nos dieron una lección...la gente. (Interview am 31.8.2007)

Er erzählt, wie er dazu kam, Politik und Religion zu trennen. Er berichtet von den Reaktionen auf eine Mayazeremonie, die im Vorfeld der Wahlen 1995 stattgefunden hat, bei denen er, als Kandidat des *Comité Cívico Xel-Jú*, zum Bürgermeister von Quetzaltenango gewählt wurde:

Pero de repente llegaron unas personas conmigo como primer candidato y me dicen: Licenciado, queremos platicar con usted. (...) Licenciado, nosotros vimos la ceremonia, dicen. Tiene usted su derecho de hacerla. Pero yo soy evangélico, decía...indígena. Mi compañero es católico. Nos sentimos excluidos... Yo siento que allí nos faltó el respeto a los otros porque yo creo...en los principios cristianos. (...) Una lección grañidísima. Nosotros no podemos forzar a la gente a que crea lo que nosotros creamos. Que tratemos de promoverlo, de rescatarlo y ver quienes se apropian de esos valores...eso es otra cosa. Pero no podemos ser una institución que dice representar socialmente y políticamente a los pueblos indígenas...pasando sobre creencias particulares. Desde ese momento yo entendí que la religión no era un elemento para la...ni la religión maya ni la religión cristiana, no era un elemento para la demanda política que estábamos haciendo. Y cuando yo gané: católicos...evangélicos...ladinos...indígenas...católicos ladinos...religión maya...todos nos apoyaron. Hicieron que nosotros ganáramos. Entonces yo cuando llega a la alcaldía lo que me preocupé fue combatir la pobreza, el acceso a los servicios públicos, la educación, la alfabetización...no tanto la religión maya...eso ya no era...tarea de nosotros. Yo si...con mi grupo...íbamos a estudiar la religión, a buscar principios sagrados...pero yo como Rigoberto Quemé no como alcalde. Y no obligar a toda la gente a que hiciera lo que yo estaba haciendo. (...)

Yo creo que eso es el problema que hay en Guatemala ahorita...la gente quiere mezclar la religión maya con la ONG, la religión maya con la

cooperación internacional, la religión maya con la política, la religión maya con...todo. (...)

Y muchas veces la cooperación internacional tiene la culpa...porque ellos ven esa idealización de la religión...Ellos con muy buena intención...pero no ven los problemas que hay en el fondo de todo este proceso. (...) Se financiaran mucho a los grupos de sacerdotes mayas, que se organicen, que se practiquen la religión y todo eso, pero al final de cuenta yo creo que no es ese el camino. (Interview am 31.8.2007)

Welches Resultat lässt sich aus dieser Entwicklung für die Mayaspiritualität ziehen?

6.9 Fazit

The whole business of it being a political phenomenon...has in my humble view...advantages and disadvantages. (Thomas Hart, Interview am 5.9.2007)

Hay una mezcla...hay una mezcla de las prácticas. (Juana, Interview am 21.6.2007)

6.9.1 *Hybride Realität: „Espiritualidad a la carta“*

Bei der von der Mayabewegung propagierten Mayaspiritualität handelt es sich um eine neue religiöse Form, die auf den traditionellen religiösen Praktiken aufbaut, sie aber verändert. Die Realität lässt sich jedoch nicht so dichotom – in traditionelle und neue Maya-Praktiken - einteilen. Es existiert eine Vielzahl von Varianten und Wechselwirkungen. Die Mehrzahl der Maya praktiziert nach wie vor synkretistische Praktiken, übernimmt aber teilweise die Modifikationen durch die Mayabewegung: „Im Umkreis von urbanen Zentren wie Quetzaltenango hat die Zirkulation von Materialien der Mayabewegung einen Einfluss auf religiöse Praktiken hinterlassen“, stellt Andrea Althoff (2005: 329) fest. Jedenfalls bestimmt diese neue religiöse Form den Diskurs: Es sind die neuen *guías espirituales* die in der Öffentlichkeit stehen, Seminare und Workshops veranstalten und auch die Mittel für Publikationen lukrieren können.

Thomas Hart (siehe Kapitel 6.6.2) weist auf den Generationsaspekt in dieser Entwicklung hin, d.h., dass die älteren *ajq'ijab'* bevorzugt die *costumbre* praktizieren, während die jüngeren MayapriesterInnen sich eher der neuen religiösen Form zuwenden und sich in Gruppen organisieren.

Trotz Standardisierungstendenzen kann man im Zusammenhang mit der Mayaspiritualität auch zu Beginn des neuen Millenniums von einer hybriden Realität sprechen (vgl. Ponciano 2007: 303). Sie bleibt in erster Linie eine individuelle Glaubenspraktik:

Hay manuales, sí, hay manuales, pero yo no me apego a eso, yo invento mis manuales dentro de la cosmovisión, porque en la cosmovisión cada quien es arquitecto de su propio destino. Lo que le da el calendario y todo eso, le da información, pero es usted quien tiene que tener la capacidad para discernir, por eso lo llamo “cosmovisión a la carta.” Si usted va a un restaurante le dicen: ¿Qué quiere comer? Hay de todo esto... Me gusta esto y me gusta esto. (...) En la cosmovisión se pone todo. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

6.9.2 Empowerment oder politische Instrumentalisierung?

Es trifft wohl beides zu. Auf der einen Seite profitiert die Mayaspiritualität von dieser neuen Rolle im politischen Projekt der Mayabewegung, insbesondere durch Aufwertung und steigende Anerkennung, doch bringt diese Entwicklung andererseits auch Probleme mit sich, wie die Ausgrenzung Andersgläubiger und die Folklorisierung der religiösen Praktiken. Althoff (2005: 329) kommt zu folgendem Schluss: „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 Selbstbewusstseins der unteren indigenen Schichten bei.“

Meines Erachtens stehen die positiven Aspekte im Vordergrund, also der Beitrag zum Empowerment der Mayaspiritualität und der Maya. In dieser Hinsicht hat die Mayabewegung unglaublich viel erreicht. Was fehlt, und damit schließe ich mich Karen Ponciano und Rigoberto Quemé an, ist einerseits die Anerkennung der Vielfalt der Gesichter des Religiösen (vgl. Ponciano 2007: 304), andererseits muss die Revitalisierung auch andere kulturelle Elemente einschließen:

La revalorización de la identidad cultural que corresponde a los pueblos indígenas tiene que ser abarcativa, tiene que pasar por la religión, por la cultura, la política, lo social (...). Pero si sólo nos enfocamos en el aspecto

de la espiritualidad, la religión y eso, lo vemos como...el elemento así sobresaliente, importante y que nos emociona y todo - sólo estamos viendo...una parte de la realidad lo cual contradice el espíritu maya de ver la integralidad del pensamiento, del cosmos y de la sociedad. (Rigoberto Quemé, Interview am 23.8.2007)

7 Die Spiritualität der K'iche' Maya zu Beginn des neuen Millenniums

Ich hoffe, dass es mir gelungen ist, in den vorangegangenen Kapiteln die Kontexte und aktuellen Entwicklungen im Zusammenhang mit der Mayaspiritualität darzustellen. Im Folgenden beschreibe ich die religiösen Praktiken der K'iche' Maya, wie sie zu Beginn des neuen Millenniums in und um die Stadt Quetzaltenango gelebt werden, basierend auf meinen Forschungsergebnissen.

Eine große Herausforderung dabei ist, dass es „die“ Mayaspiritualität nicht gibt, sondern, wie schon beschrieben wurde, eine große Vielfalt an religiösen Praktiken: Von den herkömmlichen synkretistischen *costumbre*, über die neue Form der Mayaspiritualität wie sie von der Mayabewegung propagiert wird, bis zu Einflüssen aus dem Esoterikbereich. Das heißt, Mayaspiritualität ist (noch) kein starres System mit standardisierten Praktiken, Institutionen, einer Hierarchie und einer festgeschriebenen Lehre; sie ist in erster Linie eine individuelle Glaubenspraktik. Jede/r MayapriesterIn passt die Praktiken den Umständen an und entwickelt einen eigenen Stil. Trotzdem lassen sich gewisse grundlegende Charakteristiken feststellen: „Yo creo que...quizás cada sacerdote maya tiene su particularidad, su propia forma de ver las cosas, pero yo pienso que en esencia es siempre lo mismo“ (Gabriela, Interview am 11.6.2007). Diese Flexibilität und Anpassungsfähigkeit war und ist ein wichtiger Überlebensmechanismus der Mayaspiritualität und bewirkt, dass sie auch für aktuelle Probleme Lösungen anbieten kann. Die Situation verkompliziert sich auch dadurch, dass oft unmöglich zu sagen ist, was überliefert und was revitalisiert wurde, meint Thomas Hart (2008: 234).

Heute wird die Mayaspiritualität von vielen als eigenständige Religion gesehen, vor allem die Mayabewegung propagiert ein solches Bild. Damit im Zusammenhang stehen Revitalisierungs-, Homogenisierungs- und Institutionalisierungsbestrebungen, wie in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt wurde. Augenmerk wird deshalb im Folgenden auch darauf gelegt, inwieweit diese neue Form der Mayaspiritualität Eingang in die Realität, d.h. die Praktiken und Interpretationen der MayapriesterInnen, gefunden hat.

Diese Darstellung kann nur eine subjektive und selektive Annäherung an das Thema Mayaspiritualität sein; sie ist geprägt von meiner Sichtweise und der meiner

GesprächspartnerInnen. Das entspricht dem heutigen Verständnis der Religionsethnologie (siehe Kapitel 1.5): Wichtig sind Kontextualisierung und Individualisierung von Religion. Das heißt zum einen, dass religiöse Phänomene immer in ihren historischen und kulturellen Kontexten untersucht werden sollen (vgl. Schmidt 2008: 22) und zum anderen, dass die religiöse Erfahrung jedes Menschen unterschiedlich ist (vgl. ebd.: 54). An dieser Stelle möchte ich auch noch einmal darauf hinweisen, dass mein Zugang zur Mayaspiritualität aufgrund der begrenzten Zeit, fehlender Sprachkenntnisse (ich spreche kein K'iche') und weil ich keine *ajq'ij* bin, begrenzt ist. Ich stelle deshalb meine Forschungsergebnisse in Dialog mit denen von Thomas Hart „*The ancient spirituality of the modern Maya*“ (2008) und Jean Molesky-Poz „*Contemporary Maya spirituality. The ancient ways are not lost*“ (2006), die zur selben Zeit im selben Forschungsgebiet gearbeitet haben und die beide über sehr viel Wissen und Erfahrung in Bezug auf dieses Thema verfügen.

7.1 Cosmovisión Maya

El concepto, los elementos teóricos, filosóficos y todo se están recuperando. (Rigoberto Quemé, Interview am 31.8.2007)

They retrieve and investigate ancestral worldviews, recover and construct historical memory to create a future more consonant with their sense of being human. (Jean Molesky-Poz 2006: 37)

[V]amos a enseñar que existe otra realidad que no se opone a lo del occidente, pero es otra manera de ver al mundo, es una manera de ver la vida. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Die Begriffe Maya-Kosmvision, Mayaspiritualität und Mayareligion sind nicht klar voneinander abgegrenzt und werden zum Teil synonym gebraucht. Im Allgemeinen wird der Begriff Maya-Kosmvision aber für die der Mayaspiritualität/Mayareligion zugrunde liegenden Werte und Prinzipien verwendet. Gelegentlich ist dafür auch der Begriff Mayaphilosophie in Gebrauch. Alle diese Bezeichnungen sind neu und erst seit den 1990ern Teil der Alltagssprache.

Über den Begriff Kosmvision habe ich kaum Informationen gefunden. Er leitet sich von den Wörtern Kosmos (grch. „Ordnung“, „Weltall“) und Vision (frz., zu lat. videre

„sehen“) ab (vgl. Brockhaus 1985: Band 12, 23). Verwendet wird er heute vor allem im Zusammenhang mit den Religionen indigener Völker in Lateinamerika (Maya-Kosmvision, andine Kosmvision etc.) und in der esoterischen Literatur.

Die Bezeichnung Kosmvision wird im Wesentlichen synonym zu Weltanschauung gebraucht. Dazu heißt es im dtv-Atlas für Ethnologie:

Weltanschauung oder Weltbild (engl. world view) bezeichnet die grundlegende kulturelle Orientierung von Individuen, Gruppen und Kulturen. Eine Weltanschauung ist die allumfassende, fundamentale und essenzielle Annahme über die Beschaffenheit, das Wesen und die Ordnung der Welt. Sie äußert sich v.a. in Werten, Normen, Haltungen und Überzeugungen. (Haller 2005: 233)

Im Wörterbuch für Völkerkunde verweist Illius (2005: 407) auf einen weiteren wichtigen Aspekt, indem er Weltbild als „ein meist nicht bewußt reflektiertes erkenntnis- und handlungsleitendes Weltdeutungsmodell“ definiert. Weltanschauungen haben zwei Hauptfunktionen: „1. Sie wirken normativ und vereinheitlichend auf die Mitglieder der eigenen Kultur (...). 2. Durch sie versichern sich Mitglieder einer Kultur, dass ihre Gesellschaftsordnung und –struktur ‚richtig‘ sind“ (Haller 2005: 233). Wichtig ist anzumerken, dass es in keiner Kultur eine allgemein verbindliche, geschlossene Weltanschauung gibt, sondern konkurrierende Weltbilder bestehen (vgl. ebd.). Betonen möchte ich zudem den konstruktiven und veränderlichen Aspekt: Werte, Gewohnheiten, Überzeugungen etc. entstehen und verändern sich im Zusammenhang mit der jeweiligen historisch-sozialen Situation und können auch aufgegeben werden, wenn sie nicht mehr zur Erklärung der Realität dienen (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 18).

Warum der Begriff Maya-Kosmvision verwendet wird, erklärt Althoff (2005: 17) folgendermaßen: „Mayaaktivisten (...) 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.“ Audelino Sac (2007: 2) beschreibt die Maya-Kosmvision als Weltanschauung, Lebensphilosophie und Wertesystem: „La cosmovisión del Pueblo Maya es un sistema de valores que interpreta y relaciona, el mundo, la vida, las cosas y el tiempo, es además, la explicación y forma de dimensionar el universo y la naturaleza.“

(...) [E]s una filosofía de vida que propicia el bienestar material pero también la satisfacción o plenitud del espíritu.”

Wichtig im Zusammenhang mit der *Cosmovisión Maya* ist die enge Verbindung mit der Spiritualität: “Maya link cosmovision to spirituality, or say that their worldview is found within Mayan religiosity” (Molesky-Poz 2006: 44).

Im Zuge der Revitalisierung der Mayaspiritualität durch die Mayabewegung spielt das Schreiben, die Verschriftlichung der eigenen Glaubensvorstellungen eine zentrale Rolle, da nur sehr wenige überlieferte Texte existieren. Seit Mitte der 1990er Jahre sind bereits einige Bücher zum Thema *Cosmovisión Maya* erschienen. Als Beispiel seien hier angeführt: María Faviana Cochoy Alva (et.al.) “*Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*” (2006) und das von der Fundación CEDIM 1999 herausgegebene Buch “*Valores de la Cultura Maya*”. Die Möglichkeit dazu ist heute aufgrund der Öffnung und zunehmenden Anerkennung der Mayaspiritualität sowie der finanziellen Förderungen durch diverse Organisationen und Institutionen gegeben: „En toda Europa han dado mucho dinero para que esa literatura se produzca. Y pues, yo aprendí en base a esa literatura” (Carmen, Interview am 4.7.2007).

Ausschlaggebend für das Interesse an der *Cosmovisión Maya* und an der Verschriftlichung sind auch der Wunsch nach einem tieferen Verständnis der Spiritualität und das Bedürfnis, die eigene Werte zu erhalten: „Yo lo que quiero tener es una practica mas científica no empírica” (María, Interview am 2.7.2007). “Ya se están perdiendo. Y necesitamos rescatarlos. Y por eso fue que yo me interesé más en conocer la espiritualidad, en leer textos, en hablar con personas porque no hay nada escrito” (Juana, Interview am 21.6.2007). Molesky-Poz (2006: 38) zitiert eine *ajq`ij*: „For a long time we just burned [offered ceremonies before the fire], nothing more. Just now we are hearing about *Popol Wuj*. We are understanding in new ways.”

Im Zuge der Verschriftlichung wird neben dem Wissen der *ancianos* vor allem auch auf vorkoloniale kulturelle Zeugnisse zurückgegriffen: “Inquirers turn to communal and mythic narratives, languages, codices and glyphs, agricultural and sacred calendars and practices, architecture, and most importantly the counsel of elders” (ebd.: 37). Eine zentrale Rolle dabei nimmt das *Popol Wuj* ein (siehe auch Kapitel 6.6.1). Alle diese Quellen lassen viel Interpretationsspielraum zu: „Ahora están escribiendo cosas nuevas.

Pero cada persona lo acopla a su conveniencia” (Juana, Interview am 21.6.2007). Nicht alle sind mit dieser Verschriftlichung einverstanden. Manche sind der Ansicht, die Mayaspiritualität sollte besser weiterhin oral tradiert werden (siehe Kapitel 6.6.2).

Wichtig ist anzumerken, dass es sich bei diesen aktuellen Darstellungen der *Cosmovisión Maya* um moderne Interpretationen handelt. Diese Modernisierung der Werte ist auch unbedingt notwendig, damit sie heute Sinn machen, meint Roney Alvarado (siehe auch Kapitel 6.5.3):

[T]omar algunos valores, modernizar estos valores, igual que la espiritualidad en Xela, para que tengan sentido hoy. Tenemos historia de miles de años que nos dicen que la forma de civilización no ha funcionado. Que sus principios son incorrectos. Entonces retomar... en el retorno histórico algunos valores que puedan rescatar la humanidad de hoy (...) o inventar nuevos. (...) Y que para esto necesitamos en una parte regresar al pasado y tomar algunos de estos valores y inventar nuevos. Quedarnos con los valores buenos de ahora para construir una nueva nación. (Interview am 5.9.2007)

Im *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* (AIDPI) wird die *cosmovisión* als eines von fünf Elementen anerkannt, welche die Identität der Maya definieren (neben der Abstammung, den Sprachen, einer gemeinsamen Kultur und der Selbstbezeichnung als Maya). Betont wird dabei die Bedeutung der Mutter Erde, des Maises und vor allem der Harmonie zwischen allen Elementen des Universum, in dem der Mensch nur ein Element von vielen ist.

Una cosmovisión que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo, en el que el ser humano es sólo un elemento más, la tierra es la madre que da la vida, y el maíz es un signo sagrado, eje de su cultura. Esta cosmovisión se ha transmitido de generación en generación a través de la producción material y escrita y por medio de la tradición oral, en la que la mujer ha jugado un papel determinante. (Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, I.2.c)²³

Im Folgenden stelle ich einige Prinzipien vor, die meine InterviewpartnerInnen als wichtig empfunden haben. Es handelt sich dabei um eine subjektive Auswahl; es besteht kein Anspruch auf Vollständigkeit.

²³<http://www.congreso.gob.gt/Docs/PAZ/Acuerdo%20sobre%20identidad%20y%20derechos%20de%20los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas.pdf>

7.1.1 Kab'awil - Komplementarität

Der Aspekt der Komplementarität oder Dualität wurde vielfach in den Interviews erwähnt und als ganz zentrales Element der *Cosmovisión Maya* dargestellt:

First of all the idea of complements, the idea of pairs. And I think that in itself contains the seed of a holistic kind of worldview. And the idea of complements represents that nobody is a complete person... Male has to be balanced by female and... the day with the night, the sun with the moon, the material with the spiritual... And that list of pairs or complements has been represented as dualism and really the list could be continued indefinitely. But I think the seed idea within it is that, that we are not individual entities, we are part of and, like I said, can be represented by being part of a couple... can be represented by being part of a family, part of a community, part of a society, part of the world, the world being part of the universe and so on. But the idea is that we are all of us only components, only bits of a whole. (Thomas Hart, Interview am 13.6.2007)

Principios como el kab'awil. La doble mirada. Kab'awil es doble visión. Es un principio filosófico maya. Esto significa que siempre hay dos polos, dos puntos: el masculino - el femenino, el espiritual - el material, el pasado y el presente, la luz - la oscuridad, el adentro y el afuera etc. Y que estas son dos... dos manifestaciones del mismo fenómeno social en el que ninguno está sobre el otro, sino tienen un juego constante de... complementariedad. Por eso la complementariedad es importantísima en la cosmovisión y en la espiritualidad. El... Qukumatz por ejemplo, la serpiente en espiral, es el movimiento incesante. Los conceptos de, los principios de... el amanecer y el anochecer. En el Pop Wuj, en el libro sagrado, siempre anochece y siempre amanece. Siempre llegó la oscuridad y aclaró. Es un principio filosófico en el que la oscuridad es necesaria para que la claridad valga. La oscuridad es el problema, pero no significa una oscuridad mala, sino oscuridad de la crisis que produce un nuevo nivel de las cosas. (Roney Alvarado, Interview am 6.9.2007)

Das Prinzip der Dualität spiegelt sich auch in Ritualgebeten, z. B. „*B'itol, Tz'akol*“ (Schöpfer, Former) und „*Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew*“ (Herz des Himmels, Herz der Erde). Dabei handelt es sich um mehr als einen liturgischen Stil: Für die Maya existiert nichts in Isolation, es muss eine Ergänzung/Vervollständigung geben. „[I]f there is no partner, there is no life“, zitiert Thomas Hart (2008: 34) eine/n K'iche *ajq'ij*. Diese Dualität oder komplementäre Natur der Dinge findet sich auch im Menschen: In jedem Menschen gibt es ein positives und ein negatives Wesen (vgl. ebd.: 36).

7.1.2 Alles ist belebt

Damit im Zusammenhang steht die Vorstellung, dass alles belebt ist, eine Seele hat:

Added to that I suppose is the idea that everything has life. And everything has a soul and by that we mean not just people and animals and natural phenomenon like the rain or the mist or the wind, we are talking also about chairs and cups and tables and everything else. Everything has its own soul, everything has its own spirit or spiritual essence and I think that's something that informs the way a lot of Mayan people live their lives in terms of...there being lots of prohibitions on...not letting the cattle burn like I did a minute ago, not letting corn burn or not wasting, spilling water or not putting your feet on the table. There are all sorts of ways of representing the idea that everything is alive and everything has a spirit. (Thomas Hart, Interview am 13.6.2007)

[E]sto es otro concepto que todas las cosas tienen vida, que hablan, que sienten. (...) Tal vez es para decir que todo es sensible en este mundo. (Luís, Interview am 12.6.2001)

7.1.3 Respekt

Ein weiteres zentrales Prinzip ist, dass alles Respekt verdient; nicht nur Menschen, Tiere und die Natur, sondern auch Gegenstände:

And from that comes another principle, which is that everything is to be respected. (...) I think within Mayan culture (...) it is an awful lot about respect. And as I say water... A child that spills water is committing a sin. Or using water wastefully, using more than you need...is a moral offence or a sin. And I think that comes down to the idea of respect, the whole business of asking a tree for permission when you cut it down or asking the earth for permission when you go to plant a seed or the corn or anything else...And again the idea that everything is alive, means that it's a lack of respect to the table if you put your feet upon... And I think that's something that crops up over and over again when you talk to people in communities. Represented sometimes as...some very simple things like greeting an older person on the road if you meet them. That's showing respect for the experience and suffering that someone has had in life. But also, like I said, it stands to everything else and it stands to not stepping on a grin of corn for instance, which is a serious offence. And so not just nature, not just people, but everything around us is to be respected. And that can mean more abstract things such as time: Time should be respected and not wasted for instance. (Thomas Hart, Interview am 13.6.2007)

7.1.4 Gott hat viele Gesichter

Die Vorstellung von Gott ist weniger formalisiert als im Christentum. Gott hat viele Gesichter und wird mit verschiedenen Namen angerufen. Dem zugrunde liegt die Vorstellung, dass Gott Teil aller lebenden Dinge ist und alle lebenden Dinge ein Teil von Gott sind. Nicht nur die Natur beinhaltet diese Heiligkeit, sondern auch vom Menschen gemachte Objekte. Diese Heiligkeit wird *santil* oder *tioxb'al* auf K'iche' genannt (vgl. Hart 2008: 27f). „The All-Powerful is manifested in everything we receive – the air, water, corn. If we give names to aspects of the All-Powerful, it's because we have to greet him in order to enter into communication with him“, zitiert Hart (2008: 29) eine/n K'iche' *aj q'ij*. PraktikantInnen der Mayaspiritualität sehen sich nicht als PolytheistInnen. Die *nawales* des rituellen Mayakalenders (siehe Kapitel 7.6.2) werden manchmal als Götter des Mayapantheons²⁴ beschrieben, so Rupflin Alvarado (1999: 167). Sie schreibt aber weiter, dass “las personas con quienes hablé sobre su propia religión (la maya) afirman que creen en un solo Dios y no en muchos Dioses, y que los nombres en las invocaciones expresan las maneras en que nuestro Ajaw interviene en el mundo.” Inwieweit das Konzept von einem Gott vom Christentum übernommen wurde oder schon davor existierte, kann ich nicht beurteilen. Im Popol Wuj jedenfalls ist von mehreren Göttern die Rede, berichtet Rigoberto Quemé: „Y los principios filosóficos del Popol Wuj decían que...los Dioses, no el Dios, los Dioses decían que había que crear un ser que los recordara y los invocara. Porque es la forma en que ellos iban a seguir viviendo. A través del recuerdo y de la invocación” (Interview am 31.8.2007).

In den Interviews war meist die Rede von “Ajaw” und von „Dios“; die Begriffe wurden weitgehend synonym verwendet. *Ajaw* könnte man mit *señor* übersetzen. In vorkolonialer Zeit war es der Titel der als göttlich angesehenen obersten Herrscher. Der Titel taucht auch im Popol Wuj auf. Heute wird der Begriff vor allem für nicht-menschliche Kräfte verwendet. Auch die *nawales* des heiligen Mayakalenders bezeichnen manche als *Ajaw* (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 164f):

Esto nos lleva a pensar de que cada uno de los días, y también cada una de las fuerzas divinas, héroes, fenómenos naturales y dimensiones cósmicas que se invocan con el título *Ajaw* son en la realidad maya representaciones de ‘Dios, nuestro *Ajaw*’, y se consideran como medios de acercarnos a él, de

²⁴ vgl. auch Barrios 2004: 47

comprender su fuerza, su poder y sus influencias y de comunicarnos con él.
(ebd.: 166)

Weitere Namen, mit denen Gott angerufen wird, sind u.a. „*Tz'aqol, B'itol*“ (Schöpfer, Former), „*Uk'u'x Kaj – Uk'u'x Ulew*“ (Herz des Himmels, Herz der Erde) und „*Tepew Qukumatz*“.²⁵ Alle diese Begriffe stammen aus dem Popol Wuj und werden erst seit Beginn der Revitalisierung ab Mitte der 1980er (wieder) verwendet, soweit ich das überprüfen konnte. Sie haben sich aber bereits vielfach durchgesetzt und werden von allen MayapriesterInnen gebraucht, die ich kennengelernt habe, was deutlich den Einfluss der revitalisierten Form der Mayaspiritualität zeigt. Trotzdem praktizieren die meisten weiterhin eine Form des Synkretismus; übernehmen die Modifikationen im Zusammenhang mit der Revitalisierung also nicht zur Gänze.

Die Systematisierung der verschiedenen Namen Gottes ist schwierig und entspricht einer westlichen Sicht, meint Thomas Hart (2008: 30). In Momostenango haben die MayapriesterInnen der Idee von Gott eine Struktur gegeben. Ausschlaggebend waren die vielen Konvertiten. Um ihren Glauben zu erhalten, haben sie das Konzept der Trinität übernommen und adaptiert als *Qajaw, Mundo* und *Nantat*. *Qajaw* steht dabei für Gott, *Mundo* bezeichnet die Erde und *Nantat* meint die Ahnen. *Qajaw* und *Mundo* sind auch bekannt als Herz des Himmels und Herz der Erde; sie entsprechen dem himmlischen und dem irdischen Aspekt von Gott (vgl. ebd.). Man kann es aber auch so sehen: „Qajaw is God. The Mundo is God. Nantat is God“, zitiert Hart (2008: 30) eine/n K'iche' *ajq'ij*. Darüber schreibt auch Barbara Tedlock (2000: 41f). Ana beschreibt diese Allgegenwart Gottes folgendermaßen:

El peor error de la humanidad es pensar que Dios está en los cielos, Dios está lejos de la mente del hombre. Y que tenemos que...que pedirle mucho para que Dios nos oiga. Eso no es cierto. Dios está dentro de mí, él sabe mi necesidad, él sabe lo que pienso, él sabe mi gran amor por él y mi conexión con él es cada momento, cada día, cada instante. (...) Mira el día de hoy, estamos hablando del 9 Aq'ab'al. Entonces la oración que viene de dentro es al día Aq'ab'al: la iluminación, la reflexión de hoy es tener cambios. (...) Hoy es el día en que el espíritu de Dios, el espíritu de nuestra madre se hacen mas real en nosotros, porque somos productos del Aq'ab'al, de la unión del padre Dios y la Madre Tierra. (Interview am 4.7.2007)

²⁵ Es existieren verschiedene Schreibweisen für diese Begriffe und auch verschiedene Übersetzungen. Molesky-Poz (2006: 46) übersetzt die Begriffe *Tepew Qukumatz* als „Gefiederte Schlage“; in der deutschen Übersetzung des Popol Wuj von Wolfgang Cordan (1995: 29) werden die Begriff als Sieger (*Tepeñ*) und Grünfederschlange (*Gucumátz*) bezeichnet.

7.1.5 Zugehörigkeit zum Kosmos und Harmonie

Es otra de las cosas que nosotros podemos aportar: ese sentimiento de pertenencia al cosmos. Cuando no hay sentido de pertenencia se crea una contradicción entre universo, entre cosmos, entre naturaleza y entre ser humano ¿no? (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Der Mensch ist Teil des Kosmos. Alle Elemente im Universum sind mit einander verbunden und haben auch Auswirkungen auf die anderen, weshalb eine harmonische und ausgeglichene Beziehung zu Gott, der Natur, den Menschen sowie eine Balance in einem selbst besonders wichtig sind: “Desde la cosmovisión maya se sustenta una relación armónica y equilibrada con AJAW, naturaleza, comunidad y persona” (Consejo de Médicos Mayas 2004: 13). Eine gestörte Beziehung kann die Ursache für Krankheit sein:

[E]l papel de los ajq'ijab' tiene que ser no solamente el tema de tratar curar...sino que...tratar de curar desde un nivel, si tú quieres, reestablecer la armonía social, reestablecimiento de...justicia social desde un sistema ancestral. El tema salud...no sólo es tema humano sino que esta también tema ambiental. (Carlos Morán, Interview am 27.7.2007)

“In Maya thought, the human is understood not as an individual, but as a *relational* being, that is, one who cannot be conceived of without multiple relations”, bringt Molesky-Poz (2006: 41) dieses Prinzip auf den Punkt. Daher kommt auch die Achtsamkeit für Ereignisse im Alltag: Alles hat eine Bedeutung (vgl. ebd.). Diese Verbindung mit dem Kosmos ist heute vielfach verloren gegangen, bedauert Daniel Matul:

Lo que pasa es que hemos perdido esa correlación con las estrellas, hemos perdido esa correlación con los ríos. Hay ancianos que nos han dicho que cuando una estrella nace los seres humanos sabemos, cuando una estrella muere nosotros, los seres humanos, sabemos y cuando un hombre nace, cuando una mujer nace, las estrellas saben, cuando una mujer muere y cuando un hombre muere las estrellas también lo saben. Lo que pasa es que hemos interrumpido esa comunicación por diversas razones ¿no? La razón es el apego al ego ¿no? El apego al ego es lo que ha matado esta civilización. Nosotros lo que estamos planteando ahora es un mensaje, no sólo para Guatemala sino estamos planteando un mensaje para todo el mundo, estamos planteando que somos capaces y podemos plantear una

alternativa civilizadora en el siglo veintiuno, el hombre se encuentra con el ancestro. (Interview am 3.7.2007)

7.1.6 *Besondere Beziehung zur Mutter Erde*

Creo que quizás la diferencia más grande en la religión maya es básicamente el respeto y el reconocimiento a todo lo que proviene de la naturaleza. Hay un respeto al animal, a la planta, a la Carmen, a una semilla...todo tiene una razón de ser y todo tiene un porque y esto es muy grande. Mientras que en las otras religiones tenemos como al todo poderoso arriba que es el que controla toda la situación podríamos decir y a él es al que vamos a respetar solamente. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Die Natur, die „Mutter Erde“, wird sehr verehrt. Der Mensch kann nicht ohne die Natur existieren und sie nicht ohne ihn. Der Mensch ist der Natur nicht überlegen, beide sind Produkte des Schöpfers: „Dentro de esos principios están los principios de la convivencia con la naturaleza. El principio de entender que nosotros somos parte de la naturaleza (...), que el ser humano no puede estar completo sin la naturaleza. (...) [L]a naturaleza necesita también de nuestra contribución“ (Alfredo Cupil López, Interview am 6.9.2007). Der Erde wird Anerkennung gezollt, indem um Vergebung gebeten wird, bevor man sie bearbeitet oder indem man die Natur um Erlaubnis ersucht, bevor man einen Baum schlägt (vgl. Hart 2008: 30f):

Todo lo que existe en la naturaleza tiene razón de ser; una función y un protector –un nawal. El ser humano es parte de la naturaleza, establece con ella una relación de armonía y equilibrio. Con la madre tierra se dialoga, se le agradece los regalos (alimentos, la energía), se le respeta, se le cuida, estamos íntimamente unidos a ella. (Consejo de Médicos Mayas 2004: 13)

Ein Zitat im Buch von Molesky-Poz (2006: 47) drückt diese besondere Beziehung zur Natur deutlich aus: “‘As Maya we realize we have inherited a very profound relationship with the earth from our ancestors,’ explains María del Carmen Tuy. ‘We are obliged to live spiritually in relation with the earth. This spirituality is our legacy’.”

7.1.7 *Der heilige Kalender Cholq'ij*

Der *Cholq'ij* bestimmt fundamental die Wahrnehmung und Interpretation der Wirklichkeit. Er ist ein ganz zentrales Element der Weltanschauung und der Mayaspiritualität und wird deshalb in einem eigenen Kapitel (7.6.2) behandelt. Sac

(2007: 1) bezeichnet den heiligen Kalender als „elemento importante de la Cosmovisión Maya que, según el pensamiento filosófico maya, propicia el equilibrio y armonía de los seres humanos.“ Der heilige Kalender stellt die Basis für die Aufrechterhaltung der Harmonie im Kosmos dar:

This lunar calendar is a dynamic sacred matrix that traditional Maya utilize to maintain equilibrium in their lives as well as in relation to other persons, to nature, and to God. This inherited calendric method of spirituality remains foundational to traditional Maya everyday life, discernment, and ritual practices. It is the heart of the wisdom of the Maya people. (Molesky-Poz 2006: 128)

Die Tagesenergien werden als Manifestationen von *Ajaw* gesehen: “El carácter sagrado del Universo, se refleja en los calendarios lunar y solar, que son una manifestación de los movimientos y expresiones de AJAW” (Consejo de Médicos Mayas 2004: 13).

Der Kalender ist Ausdruck der zyklischen Zeitvorstellung der Maya. Die Idee des Zyklus bezieht sich aber nicht nur auf die Zeit:

Lo sagrado es el retorno. Para nosotros el trabajo es sagrado porque yo retorno al trabajo, para nosotros la ciencia es sagrada porque retornamos siempre al origen primordial. La basura es sagrada cuando retorna otra vez a la madre tierra, la basura deja de ser sagrada, la basura desagrada cuando ya botamos plástico que no puede retornar a la madre tierra, entonces ya no es sagrada. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007).

7.1.8 Reziprozität

[D]ar es como recibir, pero si no se da no se va a recibir nada. (Gregorio Camacho Leiva, Interview am 16.6.2007)

Die Reziprozität stellt einen weiteren zentralen Aspekt der *Cosmovisión Maya* und der Mayaspiritualität dar. Das Konzept der Reziprozität - um was zu bekommen, muss man etwas geben - durchdringt die gesamte Weltanschauung und die Spiritualität. Dahinter steht die Idee der wechselseitigen Abhängigkeit der übernatürlichen Welt und der Menschen (vgl. Molesky-Poz 2006: 98ff). Das wird besonders deutlich im *Popol Wuj*: Die Götter brauchten vier Versuche, bis ihnen ihr Vorhaben gelang, nämlich ein Wesen zu erschaffen, dass sich an sie erinnert: „Entonces los Dioses allí tratan de explicar de que la vida de ellos depende del recuerdo y de la invocación de los descendientes“ (Rigoberto Quemé, Interview am 31.8.2007).

Besonders deutlich wird das Prinzip der Reziprozität in den Ritualen, die eine Gabe an das Göttliche, die Natur und die Ahnen darstellen. Aber auch im Umgang mit der Erde wird es sichtbar: „Maya not only care for the earth in the planting of corn (...), they nourish her by placing fresh flowers, candles, a bowl of water, and/or fruit on a home altar, or make these offerings in their ceremonies“ (Molesky-Poz 2006: 43).

7.1.9 Bedeutung der Ahnen

Es gibt eine dialogische Verbindung zwischen den Lebenden und den „lebenden Toten“. Die Verstorbenen gehören weiterhin zur Gemeinschaft. Ein Dialog mit den Ahnen findet z. B. über Zeremonien oder an den Gräbern statt (vgl. Molesky-Poz 2006: 43).

Y para mí lo más importante es que me conecta con mis ancestros, es lo más importante, me da la oportunidad de hacer una conexión con las abuelas, con los abuelos, con la gente antigua pues; con la gente de antes que habitó estas tierras y para mí eso es lo más hermoso, es como una ventana al pasado. Es muy lindo. (Carmen über die Mayazeremonie, Interview am 4.7.2007).

Diese große Bedeutung der Ahnen beschreibt Molesky-Poz (2006: 43f) sehr schön: Die Ahnen helfen und leiten die Lebenden. Man kann sich mit jedem Problem an sie wenden. Sie nehmen eine vermittelnde Rolle vor Gott ein, ähnlich den Heiligen. Die Maya haben tiefen Respekt vor und Zuneigung zu den Ahnen, die wiederum die Lebenden unterstützen. Die meisten Mitglieder des Mayaglaubens fühlen eine starke Verpflichtung, die Lehren und Rituale ihrer Vorfahren zu bewahren (vgl. Hart 2008: 51).

7.1.10 Die tägliche Praxis

Rigoberto Quemé sieht die Besonderheit der Mayaspiritualität nicht so sehr in den Werten, die, wie er meint, die Mayakultur mit anderen Kulturen teilt, sondern darin, dass die Religion das gesamte Leben durchdringt, in allen Lebensbereichen präsent ist und täglich praktiziert wird:

Usted va a encontrar un montón de gente que dice que la equidad, (...) el respeto hace los ancianos, pero eso lo vamos a encontrar en cualquier sociedad. (...) Yo digo es una de las grandes diferencias y es un valor: la

continuidad o el continuismo, y la articulación permanente de la religión en toda la vida social, individual, colectiva de los pueblos....y en todas las esferas de la vida: la social, la económica, la cultural, la política. Para mí eso es un principio fundamental de la religión maya. (...) Yo creo que la diferencia no está en (...) los principios...sino en la práctica de los principios. (Interview am 31.8.2007).

Folgende Interviewzitate betonen nochmal die große Bedeutung der Maya-Kosmovision und Mayaspiritualität im Leben der Menschen:

La espiritualidad maya no es sólo la ceremonia maya. La ceremonia es la cima, la cúspide de la espiritualidad, dónde se practica, dónde se radica, dónde se vuelve todo una verdad, una realidad, pero hay más prácticas. (...) Es una forma de vivir. La espiritualidad maya no es sólo algo que vas a practicar cada veinte días, o cada treinta, o cada año, la espiritualidad maya es una actitud frente a la vida, es un respeto constante hacia todo lo que te rodea, un respeto a los animales, hasta los insectos, las plantas. Es una actitud de vida, una práctica de vida. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

[U]sted se puede encontrar la cosmovisión alrededor de un fuego, pero puede encontrarla en la calles también con su comportamiento, la puede encontrar en su hogar, la cosmovisión usted la practica en un bus; es una forma de vida, es una manifestación de vida. ¿Cuál es su templo? Usted misma es su templo, usted misma es la cosmovisión. (...) [N]o es necesario que vaya con mis ofrendas, la espiritualidad es una manera de vivir ¿no? En el dolor, en la alegría, en la felicidad, en el miedo o en el pánico, en la realización, eso es y entonces uno vive feliz. (...) Ésa es la cosmovisión al final. Hay manuales, sí hay manuales, pero yo no me apego a eso, yo invento mis manuales dentro de la cosmovisión, porque en la cosmovisión cada quien es arquitecto de su propio destino; lo que le da el calendario y todo eso le da información, pero es usted quien tiene que tener la capacidad para discernir, por eso lo llamo “cosmovisión a la carta.” (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Abschließend möchte ich noch Folgendes anmerken: Es ist eine Differenz zwischen der hier dargestellten *Cosmovisión Maya* und der Realität feststellbar. Zum Beispiel gilt einerseits die Natur als heilig, andererseits wird sehr viel Müll in die Flüsse gekippt und es sind auch viele Mayaaltäre voller Müll. Einerseits ist von Respekt und harmonischen Beziehungen die Rede, andererseits gibt es viel Gewalt in den Gemeinden. Ich möchte darauf hinweisen, dass, wie Bettina Schmidt (2008: 21) schreibt, jede religiöse Person im Spannungsfeld zwischen wie man lebt und wie man leben sollte steht. „Jede Beschreibung einer lebenden Religion muss diese Spannung einfangen“ (ebd.). Abgesehen davon gibt es für die hier angeführten Beispiele auch weitere Erklärungen

(keine Müllabfuhr; Diskriminierung und Bürgerkrieg etc.), ohne sie damit rechtfertigen zu wollen.

7.2 MayapriesterInnen (ajq'ijab')

Seit 1985 steigt die Anzahl der *ajq'ijab'* und sie sind zunehmend in der Öffentlichkeit präsent. Mayas, aber auch *Ladinos* und AusländerInnen jeden Alters, Frauen und Männer mit verschiedenen Berufen entscheiden sich für diesen Weg (vgl. Molesky-Poz 2006: 65). Prominentestes Beispiel ist der aktuelle Präsident Guatemalas und *Ladino* Álvaro Colom. In diesem Kapitel sollen vor allem folgende Fragen beantwortet werden: Wer wird MayapriesterIn und warum? Wie wird man *ajq'ij'*? Was ist ein/e MayapriesterIn und was ist seine/ihre Funktion? Welche Veränderungen gehen mit dem Revitalisierungsprozess der Mayaspiritualität einher?

7.2.1 Bezeichnungen

Zuerst möchte ich kurz auf die Bezeichnungen für die religiösen Autoritäten der Maya eingehen, denn am Wandel der Begriffe werden die Veränderungen im Zusammenhang mit der Mayaspiritualität deutlich. Die heute gebräuchlichsten Begriffe im alltäglichen Sprachgebrauch und in der Literatur sind „MayapriesterIn“ (*mayan priest, sacerdote maya*) und „*ajq'ij'*“ (vgl. Hart 2008, Molesky-Poz 2006, Althoff 2005, Rupflin Alvarado 1999 etc.). Auf Spanisch kommt noch der Terminus „*guía espiritual*“ dazu.

Die Begriffe MayapriesterIn und *guía espiritual* sind neu und vor allem seit den 1990ern in Verwendung. Die Bezeichnung MayapriesterIn wird heute jedoch von vielen aufgrund der Assoziation mit den katholischen Priestern abgelehnt, von denen man sich abgrenzen möchte, und weil es sich um einen spanischen Begriff handelt. Zudem sei die Funktion des *ajq'ij'* im Gegensatz zum Priesteramt nicht frei wählbar²⁶:

Entonces en ese sentido no es muy adecuada la palabra sacerdote, porque sacerdote como sabemos puede ser cualquier persona que estudia en un seminario, que estudia teología, filosofía y todo eso, y se gradúa de sacerdote. En el caso del guía espiritual tiene más relación con su fecha de nacimiento, con su nawal que es lo que determina si puede o no puede ser guía espiritual, si puede o no puede ser *ajq'ij'*, entonces por eso es que no es lo mismo un sacerdote católico que un *ajq'ij'* maya. (Martín, Interview am 19.6.2007)

²⁶ Aber auch im Zusammenhang mit dem katholischen Priesteramt ist oft von Berufung die Rede.

Neben dem Terminus MayapriesterIn wird am häufigsten der Begriff *ajq'ij* verwendet, weshalb auch ich ihn in dieser Arbeit bevorzugt gebrauche. *Ajq'ij* ist auf K'iche' die traditionelle Bezeichnung für religiöse Autoritäten, die sich mit dem heiligen Kalender *Cholq'ij* auskennen. Das besagt schon der Name: *Ajq'ij* bedeutet übersetzt etwa „Zähler der Tage“ oder „der die Tage kennt“, schreibt Rupflin Alvarado (1999: 143): “Los *ajq'ijab'*, voz k'iche', son contadores de los días, son los que conocen los días del *tzolkin* e interpretan sus significados para la vida humana” (ebd.: 146). Das Wort ist geschlechtsneutral, die Mehrzahl lautet *ajq'ijab'*. Die Bezeichnung *ajq'ij* wird auch von den Tz'utujiles und Kaqchikeles verwendet. Andere Namen für den/die *ajq'ij* in anderen Mayasprachen lauten: *Valwastixh*, *K'atol*, *Mayej*, *Ajtxum*, *Aj Qman* etc. (vgl. ALMG 2005: 69).

Vor allem von VertreterInnen der Mayabewegung und Mitgliedern von MayapriesterInnenverbänden wird der Begriff und die Figur des/der *ajq'ij* propagiert: „Además, conlleva la ‚oficialización‘ de estas figuras como *únicos* representantes de la nueva espiritualidad maya, seguramente porque han sido los especialistas en la ‚cuenta de los días‘ a través del *cholq'ij*, y este calendario es central en la nueva propuesta religiosa” (Bastos 2007b: 245). Traditionell existiert eine große Vielfalt von religiösen-therapeutischen-rechtlichen-politischen Autoritäten (vgl. ebd.) und unterschiedlichen Bezeichnungen.

Zum Teil werden noch die Begriffe *zajorín*, *chaman*, *adivino* verwendet, und manche sprechen auch abwertend von *brujo/bruja* und *hechicero/hechicera* (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 144). Wissenschaftler haben sie *daykeeper*, Priesterschamanen, Schamanenpriester, Priester, *Working People* oder Ritualspezialisten genannt (vgl. Molesky-Poz 2006: 62; Tedlock 2000: 47ff). Viele Maya lehnen die Begriffe Schamane und Priester jedoch als eurozentrisch ab, und auch weil sie nicht die Realität ihrer Erfahrung ausdrücken (vgl. Molesky-Poz 2006: 178).

Wie schon angedeutet, ist der/die *ajq'ij* nicht die einzige spirituelle Bestimmung. Es existiert eine Vielzahl weiterer religiöser Spezialisierungen bei den K'iche' und in den anderen Maya-Völkern: „There are different grades of priesthood, which may be more or less formalized according to the community“ (Hart 2008: 97). Andere religiöse Autoritäten bei den K'iche' sind z. B. der/die *ajnowal mesa* oder *ajmesa*, der/die direkt

mit den *nawales*, den Ahnen und Geistern kommuniziert (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 143f), und der/die *chuchqajaw*: In manchen Dörfern werden die Begriffe *ajq'ij* und *chuchqajaw* synonym verwendet, in anderen werden als *chuchqajawab'* diejenigen *ajq'ijab'* bezeichnet, die auch Zeremonien für andere ausführen, während die *ajq'ijab'* nur Zeremonien für sich und ihre Familie realisieren (vgl. Hart 2008: 97f). In Momostenango sind die *chuchqajawab'* die Verantwortlichen für die *Lineage* oder das Dorf (vgl. Tedlock 2000: 47ff). Einen weiteren Eindruck von der Vielfalt liefert auch das folgende Zitat:

La denominación y estructura organizativa de las autoridades mayas es compleja, es heterogénea, es decir, recibe diferentes nombres dependiendo del lugar, y se organiza de diferente manera. De esa cuenta Autoridad Maya es el guía espiritual o mas conocido como Ajq'ij. Y el Ajq'ij tiene muchas especialidades, tales como el rezador (ajcholoj), el pedidor y orientador familiar (ajtz'ononel o Xnimtal), el curandero (Ajkun), el líder religioso y social comunitario (K'amalb'e). (Oxlajuj Ajpop 2003: 26f)

Die Poqomchi'-Organisation *Rex We* zählt den/die *aj q'ij* zu den *aj q'omonel*, den Maya Heilern der Poqomchi'. Neben dem/der *aj q'ij* gibt es die *comadrona* (Hebamme), den/die *curandero/a* (heilen vor allem mit Pflanzen), den/die *curandero/a de huesos* (heilen Knochenbrüche und Muskelverletzungen), den/die *chayero/a* (heilen durch ablassen kranken Blutes), den/die *llamador/a del espíritu* (sie holen eine durch Schock verloren gegangene Seele zurück), den/die *deshumador/a* (ihre Aufgabe ist die Übermittlung positiver Energie über Gebete z. B. beim Hausbau), den/die *rezador/a* (beten für andere bei Naturaltären) und den *llevador de espíritus* (kümmert sich um die Verstorbenen und bringt ihren Geist auf den Friedhof). Alle diese Funktionen haben eine spirituelle Dimension (ASINDI *Rex We* 2005: 12ff).

Dann gibt es noch den/die *ajitz*: Sie praktizieren schwarze Magie, *hechicería* oder *brujería* genannt, um Menschen zu schaden. Sie werden klar von den *ajq'ijab'* unterschieden und heute im Allgemeinen nicht als Teil der Mayaspiritualität gesehen (siehe Kapitel 7.3.4).

Diese Ausführungen sollen in erster Linie verdeutlichen, dass die Realität sehr viel komplexer und heterogener ist, als sie gemeinhin dargestellt wird und auch ich sie hier wiedergeben kann. In den meisten Publikationen und im Diskurs der Mayabewegung ist eigentlich immer nur von den *ajq'ijab'* die Rede. Auch meine GesprächspartnerInnen

haben sich alle als *ajq'ij* oder *sacerdote maya* bezeichnet. Vergleichende Studien mit anderen Dörfern und linguistischen Gruppen wären interessant.

„Den/die“ MayapriesterIn gibt es also genauso wenig wie „die“ Mayaspiritualität, sondern es existieren unterschiedliche Formen von „Priesterschaft“. Nicht nur bei den Bezeichnungen sind Modifikationen und Variationen feststellbar, sondern auch hinsichtlich Ausbildung und Funktion, wie wir gleich sehen werden.

7.2.2 Berufung

Quizás es mi destino. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Uno no se hace como buscar una profesión o buscar un instituto donde tú te inscribes y quieres ser algo. No es así en la espiritualidad maya, es un sentir que traes. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Es una bendición que tiene uno, es una vocación que no cualquier lo tiene. Dependiendo del nawal. (María, Interview am 2.7.2007)

MayapriesterIn zu werden ist keine Berufswahl, sondern Berufung; zum/zur MayapriesterIn wird man geboren. Das sind Aussagen, die man immer wieder hört und liest. Es kann also nicht jede/r PriesterIn werden. Andererseits akzeptieren manche nur mit Widerwillen und nach langem Leidensdruck, wofür sie geboren wurden. Die Berufung zum/r MayapriesterIn hängt mit dem Tag (*nawal*) der Geburt zusammen und wird als Schicksal interpretiert: Personen, die an bestimmten Tagen entsprechend dem heiligen Kalender *Cholq'ij* (siehe Kapitel 7.6.2) geboren sind, haben die Fähigkeit dazu. Die dafür geeigneten Tageszeichen (*nawales*) sind zum Teil lokal verschieden und widersprüchlich. Nach meinen Erfahrungen gibt es MayapriesterInnen mit jedem *nawal*.

Es kommt die Zeit, wo sich das Schicksal manifestiert, meist durch Krankheit, Träume, Visionen oder sonstige Probleme (vgl. Molesky-Poz 2006: 69). Die Initiation zum/zur MayapriesterIn kann auch aus anderen Gründen erfolgen; die hört man jedoch nicht so oft: Weil man sich dazu hingezogen fühlt, weil ein Wunsch nach spiritueller Erfahrung besteht, weil es in manchen Organisationen die Jobchancen erhöht etc. Der Ausbildung zum/zur *ajq'ij* muss keine Krankheit vorausgegangen sein.

Viele jedoch berichten von Krankheiten oder Problemen. Wenn diese andauern, geht der/die Betroffene für gewöhnlich zum/zur MayapriesterIn, der/die das Geburtszeichen, Träume, Krankheiten etc. studiert sowie das Feuer und die *tz'ite*²⁷ konsultiert, ob die Person *ajq'ij* werden soll, wann der richtige Zeitpunkt dafür ist und wer der/die LehrerIn sein soll (vgl. ebd.). Die Erfahrungen sind unterschiedlich, aber viele berichten von einer langen und starken Belastung. Jede/r *ajq'ij* erklärt das durch sein/ihr Geburtszeichen. Die Berufung kann zu allen Zeiten im Leben erfolgen, meist aber ab dem jungen Erwachsenenalter (vgl. ebd.: 69f). Ganz verschiedene Menschen werden Priester und Priesterinnen: Maya und Nicht-Maya, vom Land und aus der Stadt, Angehörige verschiedener Religionen, mit unterschiedlichen Berufen etc (vgl. ebd.: 65).

An dieser Stelle sollen MayapriesterInnen und solche, die sich gerade in Ausbildung befinden, selber zu Wort kommen. Interessant ist die Vielfalt ihrer Beweggründe und Wege:

Bueno, para ser muy honesto... son pruebas que te ponen a un principio. Muchas personas son... no encuentran un camino correcto, están muy desviadas y es porque tiene una función, tienen un destino planeado y no lo quieren ver. A mí me dijeron: Mire, usted tiene que ser sacerdote. Y dije: No. No lo creo. ¿Y porqué? Pero luego fueron pasando cosas, por ejemplo...hacía muchas cosas, pero nunca estaba satisfecha ni estaba feliz con algo. Siempre estaba insatisfecha, no me sentía bien. Cuando decidí empezar a estudiarlo, a conocerlo, me di cuenta de que... me beneficien muchas cosas; pero no beneficio material si no un beneficio espiritual. ¿Me entiendes? Una tranquilidad que encontré entre mí mismo. Eso me ayudó a mí a tomar la decisión. (Antonio, *ajq'ij*, *Ladino*, Interview am 26.7.2007)

Muchas personas la hemos buscado porque llevamos como una cruz... que nos hace encontrar. Tal vez no encontrarla si no que seguir el camino ¿verdad? Porque como que tanto sufrimiento, tantas circunstancias de la vida. Entonces a veces es a través de la enfermedad, a través del dolor, enfermedad, fracaso que llegamos a la espiritualidad maya. (...) En toda mi familia soy la única y todos muy... contrarias por lo que yo soy, pero lo que pasa es de que desde niña yo tenía como visiones, miraba cosas o soñaba cosas, siempre tuve un contacto con muertos, familia muerta, mis abuelos, y estaba segura que yo hablaba con ellos. (...) Mi vida era diferente, no me gustaba lo que todo el mundo le gustaba. En el colegio, estuve en un colegio evangélico, me gustaba muchísimo la oración. Cuando oraba sentía que me ponía en contacto verdadero con Dios. Y pensaba que eso no era la religión. (...) Estuve conociendo todas las religiones, la católica, la evangélica y la mormona... practiqué yo. Y buscaba las montañas, aprendí a recibir la

²⁷ Dabei handelt es sich um Samen, mit denen Divinationen durchgeführt werden (siehe genauer Kapitel 7.3.2).

energía del universo, el prana, como hacerlo dentro de mí, conocí los chacras... empecé como que al revés. Como decir conociendo más lo oriental que lo propio, pero era sola. No tenía en casa alguien a quien yo pudiera oír, que me guiara o que me ayudara. Y de esa manera empecé el camino espiritual. Siempre tuve mucha tracción por los encantos. (...) Y como de 15 años mi primera ceremonia por una enfermedad en la boca. Y que ve como encantada. (...) El caminar fue duro, difícil, pero lo hay que hacer. Y creo que no he llegado al final, es decir que, cuando tú crees que ya alcanzaste, te das cuenta que estás en el principio del camino. Para llegar a ser *ajq'ij* pensé que ya había alcanzado todo, me di cuenta que empezaba caminar. (Ana, *ajq'ij*, Ladina, Interview am 27.6.2007)

Yo soy una indígena maya k'iche' de la ciudad de Quetzaltenango. Tengo 24 años de edad. Sin embargo los primeros años de mi vida no tuve un acercamiento con la esencia de lo que es la espiritualidad maya. Más que todo era con valores, con mis abuelas, valores como el respeto hacía el maíz, hacía los utensilios que uno utiliza en la casa, no somatar las cosas, tener cuidado con todo lo que nos rodea. Tener un respeto hacía todo ¿verdad? Que al terminar de comer se digan "gracias". Antes se agachaban ante los ancianos y ante los más adultos de la casa, y ellos le tocaban a uno la parte alta de la cabeza. Prácticas como esas, pero que también son valores de la espiritualidad. Sin embargo, una ceremonia maya exacta, yo la tuve cuando participé en un evento, donde eligen a la reina de la belleza indígena. Ese evento se llama "U'mial Tinimit Re Xe'lajuj" en k'iche', quiere decir "la hija del pueblo de Quetzaltenango". Y yo participé cuando tenía 16 años. Allí conocí a Don Audelino porque el era jurado calificador y yo era una candidata. Pero yo entré al evento y desconocía totalmente la forma sistematizada de la espiritualidad maya. Crecí dentro de la...me formé espiritualmente dentro de la religión católica. Mis padres, mi papá principalmente, fue alguien católico-católico y me crié dentro del catolicismo. Sin embargo, durante ese evento conocí muchos elementos de la espiritualidad y me maravillo, me gusto, porque yo dije que era una creencia original de mis antepasados. Mis tatarabuelos, bisabuelos indudablemente practicaron la espiritualidad y la sentí tan pura, tan limpia, tan sencilla, tan familiar a la vez, muy familiar, con elementos muy familiares, y pues a raíz de allí, tal vez en 1999, empecé a acercarme a la espiritualidad maya. Quizás, el año en que realmente empecé a estudiar la espiritualidad fue durante el año 2002. En el 2002 me dediqué a estudiar los calendarios, el calendario lunar, el calendario solar, cuantos días componen cada uno de sus calendarios, el significado de los 20 días, las 13 energías, los 4 puntos de la tierra, el color negro, el rojo, el negro, el amarillo, el blanco, el corazón del cielo, el corazón de la tierra, el color verde, el color azul. En fin, todos esos elementos empecé a estudiarlos, a conocerlos a través de literatura, a través de libros. Libros que han hecho organizaciones indígenas. (...). En toda Europa han dado mucho dinero para que esa literatura se produzca. Y pues, yo aprendí en base a esa literatura. En el año 2004 tomé la decisión de querer formarme como *ajq'ijab'*, como contadora del tiempo. Ha sido un proceso ya casi de 3 años. (...) Ya no sé si al fin voy a lograr terminar o no. Si no logro terminar, para mí sería muy doloroso. (Carmen, zum Zeitpunkt des Interviews in Ausbildung zur *ajq'ij*, Maya K'iche', Interview am 4.7.2007)

Por mi vocación. Tengo un proceso de problemas, es que tiene que ver – a través del nawal. Creo que así lo explica el maestro. Se tiene que detectar cual es el nawal de la persona y si la persona tiene esa vocación, tiene que ejercer o toda la vida se va a pasar con problemas. (...) Tenía sueños, soñaba fuego, soñaba montañas y no podía dormir toda la vida y serpientes, soñaba serpientes. Es la primera vez que yo comento eso, no me gusta comentar. Fui con un psicólogo, fijate que tenía problemas, tal vez tenía un trastorno. Él me dijo: Lo que tienes es un problema de obsesión, estás obsesionado por algo. Eso es lo que tienes que hacer. Me llamaba la atención porque, no entendía porque soñaba tantas serpientes y porque soñaba tanta el fuego. Una vez soñé un fuego grande. Una persona dijo que no quería que me acerque al fuego, pero el fuego me dijo que viniera. Después me dijeron que me llamaba el fuego. Tenía un proceso de estar enferma, enferma, enferma, tengo fuerte la parte de este nawal, me persigue. Fui como dos veces al psicólogo y después me fui con un guía espiritual. Me empezó a sacar el nawal. Sabía mi nawal, pero no le había prestado tanta atención. Empecé un proceso allí con él, pero fui equivocada porque no era mi nawal. Empecé tener cierto conflicto porque estaba practicando otra que no era. Él fue que se confundió. Pasó mucho tiempo, pero siempre lo que quería era encontrar a alguien que estuviera preparado. Hay gente, hay sacerdotes que son charlatanas, decimos, que dicen cosas por adivinar, no tienen una base más científica. (...) Me quedé un tiempo, años me quedé. Quien me podría dar acompañamiento, porque no es fácil. Estuve mucho tiempo buscando, no me sentía segura, no quería. Con otras mismas compañeras, mujeres visité algunas, pero no me pareció. No me gusta que se inventen cosas, me gusta una situación más científica. Me dijo mi esposo de licenciado Audelino, ya se conocen mucho tiempo. Le comenté mi situación. Sí, tenía que terminar el proceso. Comencé y ahora llevamos por un año. Es un proceso largo. (...) He realizado unas ceremonias donde yo puedo ejercer todo el conocimiento, teoría y práctica. Tengo casi todo mis elementos para terminar, que bueno. Eso es el deseo que tengo, concluir. No solamente para mí, si no que yo también puedo ayudar a otra gente. (María, comadrona und in Ausbildung zur *ajq'ij*, Maya Mam, Interview am 2.7.2007)

Für viele ist es nicht einfach, dieses Schicksal zu akzeptieren und oft handelt es sich um einen langen Prozess. Dafür gibt es mehrere Gründe: Viele Maya müssen, bevor sie diese Fähigkeit akzeptieren können, die Mayaspiritualität erst neu bewerten. Die meisten sind katholisch oder evangelisch erzogen worden und nun gezwungen, erst einen „inneren Dekolonialisierungsprozess“ zu durchlaufen. Die eigenen Erfahrungen müssen neu überdacht und eingeordnet werden, spricht Molesky-Poz (2006: 73) diesen zentralen Punkt an. Manche haben Angst, was die Gemeinschaft sagen wird. Aufgrund der immer noch starken Diskriminierung der Mayaspiritualität weiß oft nur der engste Familien- und Freundeskreis Bescheid. Andere zögern wegen der großen Verantwortung und der lebenslangen Verpflichtung (vgl. ebd.), denn: “Es una gran

responsabilidad. Más que todo es una gran responsabilidad” (Antonio, Interview am 26.7.2007).

Dass man an einem bestimmten Tag geboren wurde, heißt nicht unbedingt, dass man MayapriesterIn werden muss. Es gibt eine gewisse Wahlmöglichkeit: „Eran decisiones más para decidir entre ser y no ser sacerdote. Tuve que decidir entre querer y no querer cambiar. Decidí cambiar. Porque no es un juego” (Antonio, Interview am 26.7.2007).

Mira, lo que pasa es que para que tú quieras ser *ajq'ij* necesitas un maestro. Entonces el maestro debe averiguar a través de la vara si tú puedes ser *ajq'ij* y bajo que circunstancias. Porque ser *ajq'ij* te vuelvo a repetir, no es algo como alcanzar un título y que tú te inscribes en un instituto y vas a ser *ajq'ij*. No, esto no es así. Esto es como un compromiso espiritual. Entonces el maestro, quien acudes, tiene que consultar a la sabiduría maya, si verdaderamente tú puedes llevar este. Porque se dice: esta vara, esta cruz. Si eres verdaderamente para llevarlo. Aquí yo digo un refrán: Todos necesitamos saber de la espiritualidad maya, mas no todos queremos. Porque todos quieren cuando se trata como de moción, de diversión, de... como que adivino, pero cuando se sabe de la responsabilidad, existe el pero. Mejor lo pienso, mejor espero. Inician emocionados, se llegan a la mitad y se retiran. Porque esto no es un juego, no es un título más para la vida o un título de profesión. No, este es... Ser *ajq'ij* es una responsabilidad con nuestra humanidad, pero sobre todo es una cabalidad con el Ajaw. Si no existe la conciencia de lo que tienes que hacer, mejor no te metas. Porque esto implica disciplina, orden. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Andererseits kann es einen hohen Preis an Seele und Körper kosten, wenn man sein Schicksal ignoriert oder initiiert ist, aber die religiöse Praxis fallen lässt (vgl. Hart 2008: 96): „Va a tener problemas con su salud, en su estabilidad, problemas familiar, con su estabilidad emocional, depende cual es el área que afecta. Depende cual es el *nawal*” (María, Interview am 2.7.2007). “[C]uando uno tiene la energía, cuando uno debe ser *ajq'ij* y no quiere hacerlo entonces uno tiene un castigo, no es feliz, no está contento y yo he escuchado muchas de estas historias” (Luís, Interview am 12.6.2007).

Kann man als MayapriesterIn KatholikIn bleiben? Darüber gehen die Ansichten auseinander. In den von traditionellen MayapriesterInnen praktizierten *costumbre* gehen vorkoloniale religiöse und katholische Praktiken Hand in Hand. Vertreter der neuen Mayaspiritualität dagegen würden die Frage verneinen. Die Mehrheit der *ajq'ijab'* hat katholische Wurzeln und viele praktizieren weiterhin eine Form von Synkretismus:

Hay... personas mayas que son sacerdotes católicos. Pero siendo sacerdotes han regresado y se han convertido en sacerdotes mayas. Mujeres que han sido monjas, que ahora son sacerdotisas mayas. Algunos practican las dos. Pero otros dan el cambio total” (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007).

Mi concepción personal: Yo no podría ejercer dos cosas al mismo tiempo. Es como tener dos maridos al mismo tiempo, no puedo. Tengo uno y lo voy a tratar de convivir bien, disfrutarlo bien. Así es. No puede tener dos. Mucha gente así es. Va hacer su ceremonia y después va a la iglesia. Pero que bueno, así se vayan equilibrado, pero yo personal no podría. Estoy con uno o estoy sin nada. (María, Interview am 2.7.2007)

Sí, realmente casi todos los sacerdotes mayas de ahora son católicos o no sé si son católicos pero en principio eran cristianos. Yo tengo un grupo de amigos que ahora son sacerdotes mayas, son tres, y ellos eran católicos y creo que siguen siendo católicos pero son sacerdotes. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Können die Fähigkeiten von MayapriesterInnen vererbt werden? Ja und nein. Prinzipiell ist der passende *nawal* die entscheidende Voraussetzung für eine Priesterschaft, aber MayapriesterInnen aus Familien, in denen es eine lange Tradition der Mayapriesterschaft gibt, werden oft als stärker und authentischer gesehen: „Entonces uno busca una persona que realmente haya venido del linaje de sacerdotes mayas, que ya lo traigan dentro de si, dentro de su familia. (...) Nosotras acá en la familia contamos con un sacerdote maya. Todo el legado de la espiritualidad maya él la trae ya por herencia” (Carlos, Interview am 27.7.2007).

Meist geht die Person zu mehreren MayapriesterInnen, und wenn alle übereinstimmen und sie sich für die Priesterschaft entscheidet, sucht sie sich eine/n LehrerIn, der/die ein/e initiierte/r MayapriesterIn sein muss (vgl. Hart 2008: 91). Manche sagen auch, dass man die Wahl des Lehrers/der Lehrerin nicht selber entscheidet:

Eso no lo elige uno, si no...el Ajaw le dice a uno donde. Entonces con el tz'ite, el frijol (...) se pregunta si ella debería ser quien con tenía que ir. Y si, fue una respuesta positiva, era ella con quien tenía que ir. No estaba conforme, pregunté como cuatro veces. Aun incrédulo. Todos me dieron la misma respuesta. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Wenn die Entscheidung getroffen ist, beginnt die Ausbildung und damit zugleich ein Wandlungsprozess.

7.2.3 Ausbildung

Uno sabe que cuando se mete a ese proceso, es muy fuerte, es muy fuerte. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

No es un camino fácil. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Es un camino sagrado. No es un título. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Wenn die Personen schließlich „ja“ zu dieser Verpflichtung sagen, beginnt die Ausbildung, die von einigen Tagen bis zu mehreren Jahren dauern kann. Im Normalfall sind dafür 260 Tage vorgesehen; bei meinen Interviewpartnern hat die Lehrzeit meist Jahre beansprucht. Die Ausbildung betreffend gibt es (noch) keine fixen Standards, sondern sie variiert je nach Gemeinde, LehrerIn und KandidatIn (vgl. Molesky-Poz 2006: 74f). Das Training und die Initiation werden als „*receiving the mesa*“ bezeichnet. *Mesa* wird der Hausaltar des/der *ajq'ij* genannt, auf dem die *vara* (das Wahrsagebündel), das Kreuz²⁸, heilige Steine und eventuell Heiligenstatuen stehen (vgl. Hart 2008: 90).

Varía, varía mucho. No hay un estándar, no lo hay. Es muy personal, es un trámite muy personal. Lo ideal sería tardarse 260 días. Empezar en una fecha que es el Wajxaqib' (8) No'j y concluir en el próximo Wajxaqib' No'j. Algunos guías hacen trece ceremonias, las hacen en cada Oxlajuj (13) tal o Oxlajuj tal o en cada Wajxaqib' tal o Wajxaqib' tal, cada veinte. Pero depende de muchas cosas, que la otra persona disponga de dinero, que la otra persona disponga de tiempo. Es un poco difícil y a veces hay otro tipo de obstáculo. Es un desafío personal muy grande. Es un proceso que lleva mucho tiempo, que depende de muchas cosas, es muy variable, porque depende de muchos factores. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Zentraler Bestandteil der Ausbildung sind die Zeremonien, die LehrerIn und SchülerIn gemeinsam realisieren. Der/die *ajq'ij* bringt den Schüler/die Schülerin zu verschiedenen Altären, um Gott zu informieren, dass ein/e neue/r PriesterIn vorbereitet wird. Sie bitten um Gottes Erlaubnis, dass ihre Arbeit angenommen wird und der Novize/die Novizin gut lernt. In diesen „*permission ceremonies*“ lernt der Schüler/die Schülerin zugleich die Altäre kennen, die verschiedenen Materialien, die Gebete, den Ablauf der Zeremonien und das Zählen der Tage des heiligen Kalenders (vgl. Hart 2008: 91): „He

²⁸ Dabei handelt es sich um das Mayakreuz und nicht um das christliche Kreuz; es symbolisiert die vier Himmelsrichtungen (vgl. Roberto Poz in Molesky-Poz 2006: 80).

realizado unas ceremonias donde yo puedo ejercer todo el conocimiento, teoría y práctica” (María, Interview am 2.7.2007).

Die Anzahl der Zeremonien variiert, je nach Region und LehrerIn können es 9, 13, 20 oder 60 Zeremonien sein, in denen der/die NovizIn Gott, der Erde, den Ahnen und den Altären präsentiert wird (vgl. ebd.: 91, Molesky-Poz 2006: 75). Diese finden an bestimmten Tagen oder zu bestimmten Zahlen statt, entsprechend dem heiligen Kalender (siehe Kapitel 7.6.2).

In dieser Zeit der Formation lernt der/die SchülerIn die verschiedenen Manifestationen der Energie zu interpretieren, also die Träume, die Signale im Körper, die *tz'ite'*-Bohnen, die Bedeutung der Flammen des zeremoniellen Feuers etc. (vgl. Molesky-Poz 2006: 75): „Asistía a ceremonias...y así fui aprendiendo a interpretar las señales que el fuego da, interpretar mis señales en el cuerpo, mis sueños...la interacción con el medio ambiente. Así es como uno va conociendo” (Antonio, Interview am 26.7.2007).

Mit diesem spirituellen Weg geht ein persönlicher Wandel einher, obwohl der/die NovizIn während der Zeit der Ausbildung wie auch danach seiner/ihrer normalen Arbeit nachgeht:

Las cuestiones eran de que tenía que existir un cambio en mí para poder hacerlo. Si de verdad yo lo quería. Existían muchos sacrificios. Sí. Existían. Porque no era un juego. Existe un compromiso. El compromiso es que uno...de verdad quiera cambiar. Porque uno va a ser guía, uno va tener a su cargo la responsabilidad de guiar. Ayudamos personas y si uno no está bien, ¿cómo vas a ayudar alguien? Sólo les vas a perjudicar (Antonio, Interview am 26.7.2007).

In den vergangenen Jahren - vor allem im Zusammenhang mit der Entstehung von MayapriesterInnenverbänden - änderte sich die Ausbildung: Die Lehre im Rahmen einer solchen Organisation geschieht oft nicht mehr in Form einer persönlichen Lehrer-Schüler Beziehung, sondern auf schulische Art in Gruppen. Alle im Kapitel 6.6.2 genannten MayapriesterInnenorganisationen bieten Ausbildungen an. Die Kriterien für eine Ausbildung sind unterschiedlich. Doch die zentrale Voraussetzung ist bei allen der passende *nawal* und die meisten bilden nur Maya aus (vgl. Morales Sic 2007a: 97ff).

Initiation

Am Ende der Trainingsperiode wird ein angemessener Tag ausgewählt, um dem/der SchülerIn seine/ihre Priesterschaft und *vara* zu übergeben. Die Initiation findet bei den K'iche' oft an *Wajxaqib' (8) B'atz'* statt (vgl. Hart 2008: 91; Molesky-Poz 2006: 76). Wer entscheidet, ob der Novize/die Novizin soweit ist? Das Feuer: „El fuego se lo dice uno. El fuego le dice a uno si está lista o no. No es uno quien decide... digamos veinte ceremonias... hacemos las veinte ceremonias, la ceremonia veinte allí se terminó –no. El fuego mismo le dice uno a cuando está listo“ (Antonio, Interview am 26.7.2007).

Die öffentliche Initiation ist eine Bestätigung für die Entschlossenheit und die Verpflichtung, diesen Weg zu gehen (Molesky-Poz 2006: 78f). MayapriesterIn-Sein ist kein Beruf, obwohl inzwischen manche diese Funktion als Beruf ausüben, sondern eine lebenslange Verpflichtung und Verantwortung sowie ein Dienst an der Gemeinde und an *Ajaw*. *Ajq'ijab'* sind Vorbilder, moralische Autoritäten und haben eine Beispielfunktion.

Erst die initiierten MayapriesterInnen dürfen eigenständig Zeremonien ausführen:

No se debe, cuando tú no has terminado, tú no puedes todavía servir a otras personas. Tienes que haber terminado todo el proceso, haberte graduado con todos los honores, entonces ya puedes empezar a servir a otra gente. Mientras tanto no. No, porque si tú no te puedes ayudar a ti mismo todavía, ¿cómo vas a ayudar a otras personas? (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Bei der Initiation erhalten die neuen MayapriesterInnen auch die Zeichen für ihre neue Aufgabe: Sie bekommen ihre *vara*, das ist ein Stoffbündel mit den 260 *tz'ite'* Bohnen²⁹; es kann auch Kristalle, Steine oder Pflanzen beinhalten. Sie ist ihr Begleiter, ihr spiritueller Partner: „Es una unión para toda la vida cómo la de esposo y esposa, con el compromiso de cuidarse mutuamente y de servir juntos a las personas que pide ayuda espiritual“ (Rupflin Alvarado 1999: 147). Die *vara* wird vor allem für Divinationen verwendet. Weiters erhalten sie ein rituelles Kopftuch, *su't* genannt, und meist gehört auch eine Art Gürtel zur zeremoniellen Bekleidung (vgl. Sac 2007: 3). Dann bekommen sie noch einen Altar oder Tisch (*mesa*) und ein Holzkreuz. Die Bedeutung des Kreuzes erklärt Ana folgendermaßen:

²⁹ Die Anzahl kann zwischen 120 und 365 Bohnen variieren (vgl. Hart 2008: 108).

Es tu nawal. (...) Es tu amiga. La cruz es tu compañía. Es tu protección. Cuando las personas tienen mucho, mucho sufrimiento, entonces se dice: Hay que levantarle la cruz. Para que la cruz o el nawal no le lastimen mucho. Hay muchos Tijax que sufren mucho. Mucho sufrimiento. Entonces les levantan la cruz. (Ana, Interview am 27.8.2007)

Über die Kosten der Ausbildung habe ich keine genauen Angaben erhalten bzw. variieren sie ebenfalls stark. Manche MayapriesterInnen verlangen etwas für die Ausbildung, bei anderen - vor allem wenn man eine/n LehrerIn aus der eigenen Familie hat - muss der/die SchülerIn „nur“ das Material für die benötigten Zeremonien selber zahlen. Das sind ungefähr 250 Quetzales pro Zeremonie, was insgesamt eine nicht unbeträchtliche Summe ergibt (vgl. der Mindestlohn beträgt ca. 52 Quetzales/Tag). Man hört immer wieder, dass manche MayapriesterInnen ein Geschäft daraus machen und viel für die Ausbildung verlangen, vor allem von AusländerInnen.

Más o menos por cada sesión o por cada ceremonia se invierten entre 250 Quetzales, más o menos, por cada trabajo, entonces sí, es un gasto fuerte, es un gasto fuerte. Se requiere de muchas ceremonias, se requiere de ir comprando los instrumentos que va a utilizar un *ajq'ijab'*: Una mesa, una mesa de pino blanco, que no debe tener clavos, nada metálico. Se debe ir adquiriendo el *su't* o la servilleta ceremonial, se debe de adquirir el *tz'ite'* – son muchos elementos, entonces sí, es un gasto fuerte. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

No. Fijate que (...) sólo comprar el material que se utiliza... En algunas de las ceremonias a los que asistía, llevaba mi material... Yo no pagué. Por eso te digo...lo que yo agradezco de todas las personas que me ayuden, que me hacían enseñar... nunca me cobraron un centavo... nada. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Schwierigkeiten und Zweifel

Fast alle MayapriesterInnen oder NovizInnen mit denen ich gesprochen habe, meinten, dass die Ausbildung zum/zur *ajq'ij* nicht einfach sei und manchmal tauchten auch Zweifel auf, ob es die richtige Entscheidung war. Immer wieder hört man einen Satz: „Eso no es un juego.“

Ha sido un proceso de casi 3 años, porque empecé en el 2004 y no he logrado terminarlo. No lo he logrado porque tenía una serie de contratiempos, porque también estudio, como le decía, también tengo el

estudio, trabajo y además prestarle atención a ese otro proceso es difícil. Compartir mis tiempos es un esfuerzo casi sobrehumano. Sacrificar entretenimiento, familia es mucho sacrificio y económico también, porque requiere de mucho dinero. (...) Y en mi caso creo que se me ha dificultado más que todo por mi estudio, mi estudio es un proceso que se me ha ido complicando, complicando bastante. Mi maestro, mi guía digamos, me anda jalando las orejas y me anda regañando y me dice que yo sólo le pongo mucha atención a mi carrera de leyes y en mi carrera de leyes sí me ha ido muy bien, pero con mi otra carrera, la carrera espiritual, no le estoy poniendo la misma dedicación, no invierto el mismo tiempo, no invierto mi dinero y me regaña... pero es parte del proceso. Uno sabe que cuando se mete a ese proceso, es muy fuerte, es muy fuerte. A veces he pensado: Dios mío, he tomado el proceso correcto o no ¿verdad? Pero ya estoy en un punto donde es más fácil hacer un esfuerzo para terminar, hacer un esfuerzo y no dejar tirado todo ¿verdad? Todo lo que se ha hecho. (...) No es fácil dejarlo, no es fácil. Sí, yo he pensado y sí me han dado ganas, pero creo que es algo que nunca voy a hacer, hasta que lo logre. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Schwierigkeiten kann es auch nach der Initiation noch geben. Molesky-Poz (2006: 134) erklärt das so: "Further, *Ajq'ijab'* often carry the 'burden of the days', the accompanying suffering and responsibility of the spiritual." Davon berichtet auch Ana:

No es un camino fácil. Es como... como al haber tenido esta sabiduría tiene un precio. Y es siempre tener dificultades. Nosotros no vivimos a plenitud de la vida. No es así. Siempre tenemos tropiezas, enfermedades, obstáculos... enemigos. Porque no es por la gente misma, sino porque tú sabes que siempre hay energías contrarias que no quieren que nosotros ayudemos. Y que aquí, aquí y en todas partes del mundo hay envidia, hay egoísmo, hay celo, hay maldad. Entonces... nosotros recibimos ataques también. De... estamos ayudando a una persona y que si esa persona está atacada por otra y esa otra nos lanza a nosotros. Se vuelve uno en enemistad. (...) Por eso tenemos nuestra mesa, la silla, los altares, la oración. Nuestra mayor protección es la oración, el contacto con los altares y nuestro propio altar. Que nuestro altar nos cuida, es como nuestra pareja que nos cuida. Que si algo viene en contrario de nosotros nos protege también. (Interview am 4.7.2007)

Transformation und lebenslanges Lernen

Molesky-Poz (2006: 75, 79ff) beschreibt den stattfindenden Transformationsprozess folgendermaßen: Durch die rituelle Praxis gelingt es, die persönliche Zersplitterung zu überwinden und spirituelle Kraft zu gewinnen. So erwerben die *ajq'ijab'* die Fähigkeit, andere im Ritual zu heilen. Es findet eine Versöhnung mit dem eigenen Leben statt. Diese Transformation ist ein nie endender Prozess; die Schaffung eines ganzheitlichen Selbst dauert ein Leben lang. Mit diesem spirituellen Weg geht ein persönlicher Wandel

einher, schreibt auch Rupflin Alvarado (1999: 148): „ El mismo ejercicio de las obligaciones religiosas cambia la vida personal, ya que lleva consigo consecuencias en lo espiritual, en las relaciones sociales y en las condiciones materiales de existencia. Pero estos cambios son individualmente diferentes, no corresponden a imposiciones externas sino al desarrollo personal.” Antonio beschreibt den Wandel, den er erlebt hat, folgendermaßen:

Los cambios que he experimentado por ejemplo... mi carácter... Era muy enojado...era más extrovertido de lo que soy ahora, todavía soy extrovertido pero era más extrovertido...No acataba muchas reglas, normas, me gustaba salirme de todo...ser distinto, ser un rebelde. (...) Pero el...mayor cambio que he podido haber encontrado es que estoy feliz. Estoy feliz con lo que hago. Y es una espina para ayudar a las demás personas, y ayudar a mí me hace crecer. (Interview am 26.7.2007)

Mit der Initiation ist die Ausbildung nicht abgeschlossen, sondern es handelt sich um einen lebenslangen Lernprozess, bei dem die *ajq'ijab'* Wissen, Weisheit und spirituelle Kraft ansammeln und weitergeben. „It's deeper and wider into the mystery”, zitiert Jean Molesky-Poz (2006: 80) Roberto Poz. “It's beautiful to reach a high level as an Ajq'ij because in the levels of energy one learns and is given a great capacity to teach and assist others.”

Diesen Punkt spricht auch die *ajq'ij* Ana an: “Porque la sabiduría espiritual sólo se adquiere en el camino sagrado. No se adquiere sólo por tener la vara” (Interview am 4.7.2007). “Y te das cuenta cada día que te falta mucho. Pero sabes que nuestro caminar no es tanto como vas a la universidad, te dejan la lista, los temas y aprendes y ya. No. Nuestro camino es diferente. Es como estar en los altares, en nuestro propio altar. Y cada día vas subiendo una gradita. Es un aprendizaje con experiencia” (Interview am 27.6.2007) Wissen und Weisheit erwerben MayapriesterInnen in erster Linie durch Erfahrung, durch die religiöse Praxis. Vor allem den Zeremonien kommt eine zentrale Bedeutung zu: “Luego me dijo alguien que...la mejor forma para aprender uno era en el fuego, decir haciendo ceremonias. Podría leer unos de mis libros, pero no voy a aprender nada” (Antonio, Interview am 26.7.2007).

Alle haben aber auch Bücher als hilfreich erwähnt: “En fin, todos esos elementos empecé a estudiarlos, a conocerlos a través de literatura, a través de libros. Libros que

han hecho organizaciones indígenas” (Carmen, Interview am 4.7.2007). Aber ihre Bedeutung ist begrenzt, denn vieles steht nicht in den Büchern:

Algunos aspectos de libros, no tanto. Toda la practica he aprendido de la familia, de generación a generación. Quizás para confrontar la teoría iba consultando, cuando tengo dudas y todo eso. Pero realmente lo que se aprende en un libro es bastante, pero hay muchas cosas que no están en libros. Por ejemplo que le comentaba: Estos señales, que te llaman - eso no puede estar en un libro. Por ejemplo toda la clase que recibimos con Don Audelino. Muchas cosas no están en libros. Sólo se enseñan de generación a generación. (María, Interview am 2.7.2007)

Als bedeutsam wurde weiters der Dialog mit anderen *ajq'ijab'* bezeichnet, und auch den Ahnen kommt manchmal die Funktion von LehrerInnen zu:

Algunos documentos me ayudaron para los nombres de los nawales, me ayudaron para conocer la historia. (...) Y aún me apoyan todavía, aún me apoyan algunos textos todavía, pero... la mejor universidad son las personas ancianas. Por que de ellos aprende uno todos los días, todos los días aprende algo nuevo. Hay que ser muy minucioso algunas veces para encontrar... pero si se puede. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Muchos años de lectura, de buscar pero sobre todo aprendí por mucha intuición. Y los guías espirituales que eran *ajq'ij* pero *Ajmaq*, eran difuntos, y ellos me guiaban. Tengo contacto con ellos, me guían y me enseñan. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Y lo mejor de todo es que tenía la fortuna de que las personas que están en todo este contexto, han sido muy buenas y me han proporcionado la formación, me han ayudado, me han aclarado dudas. Hablo con ellos, siempre les tengo preguntas y ellos siempre me tienen una respuesta. Y no es una respuesta...así mala, si no es...lo hacen de todo corazón pues. Entonces eso lo ayuda a uno, lo motiva a uno, porque son personas que tienen mucho más experiencia que uno y creo que las mejores universidades del mundo son ellos. Porque no te transmiten conocimientos que les contaron o que les dijeron sino son conocimientos que ellos han vivido. Entonces eso es experiencia la que a uno lo hace crecer y de esa misma manera yo creo que tengo transmitir ese conocimiento a las demás personas. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Daniel Matul nennt weitere Quellen, die für seinen Lernprozess wichtig waren. Er ist kein *ajq'ij*, hält aber Seminare über die Mayaspiritualität und hat auch Publikationen zum Thema (vgl. Matul 2002) veröffentlicht. Er verweist u. a. auf die Anthropologie, die überlieferten Schriften der Maya und das Studium der Glyphen und Symbole:

Hay diferentes formas de... Yo he utilizado toda la metodología, una de las primeras fue estudiar la cultura clásica maya de la versión de la antropología norteamericana, es muy importante, tal vez no dicen toda la verdad o tienen una interpretación equivocada, pero le dan a uno pistas y dan pautas, entonces ése es un elemento fundamental. El otro elemento es el estudio de nuestros libros sagrados. (...) Como el Popol Wuj, los libros de Chilam Balam, el Título de los señores de Totonicapán, y todo eso es importante, es fundamental. Entonces ya llevamos dos fuentes importantes de la cultura maya ¿no? Los clásicos de la antropología, los libros sagrados, de allí... El estudio de los símbolos en la cultura maya también, porque tiene que iniciar un proceso de conversación con los símbolos ¿verdad? Eso se llama descodificar símbolos. La descodificación es importante. De allí otra fuente es el estudio de los mitos, de las leyendas, de los cuentos, de los idiomas; hay una sabiduría codificada que hay que descodificar y de allí la visita a los diferentes lugares sagrados que hay en el país y a los monumentos que los antepasados construyeron. Hay una posibilidad de iniciar un estudio con los glifos y toda la escritura que está en piedra y tal vez lo más importante para mí ha sido la asistencia a las ceremonias y el estudio del calendario sagrado. Entonces todo este conjunto de cosas va dando un panorama que uno va viviendo con su propia manera de ser, su manera de sentir, su manera de ver, eso es. (Interview am 3.7.2007)

7.2.4 Aufgabe und Funktion

Para sanar almas venimos. (...) Eso es nuestro destino. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Somos puntos de apoyo. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Die Funktionen der *ajq'ijab'* sind vielfältig und variieren: Jede/r MayapriesterIn hat besondere Fähigkeiten und Spezialisierungen; nicht alle können und machen alles. Der/die LehrerIn soll während der Ausbildung helfen, diese Begabung herauszufinden. Generell kann man sagen, *ajq'ijab'* sind Vermittler zwischen *Ajaw* und den Menschen: „La obligación permanente de los *ajq'ijab* es atender a los que necesitan de su servicio y hacer ofrendas para propiciar a Dios-Mundo, los nawales y los antepasados“ (Rupflin Alvarado 1999: 150). „Porque *ajq'ij* es servir, ayudar, ser intermediario para otras personas necesitadas“ (Ana, Interview am 27.8.2007). Der/die *ajq'ij* kann nicht selbst helfen, er/sie ist VermittlerIn für Gott, Gott hilft. Die MayapriesterInnen kennen die formalen Schritte und wählen den passenden Tag und Altar für die Zeremonie:

Es que siempre tienes que tener tiempo para los demás. Porque la gente no te busca, si no tiene una pena. Mira, la gente nunca viene a nosotros: Fíjate

que me saqué la lotería, estoy feliz y quiero una ceremonia. No, es porque quieren arreglar su vida en distintas situaciones. Y entonces ser *ajq'ij* es un compromiso con la humanidad. Pero el compromiso es porque hicimos una promesa con Dios. Para nosotros: Padre Dios, Madre Tierra. Sentir la tierra como mi madre, sentir la presencia de Dios como mi gran padre. Y hablar con ellos diario. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Im folgenden Zitat sind die wichtigsten Aufgabenbereiche des/der *ajq'ij* gut zusammengefasst:

Es intermediario entre Ajaw (Dios) y el hombre. Perpetúa el pensamiento, principios y fundamentos filosóficos de la cultura Maya. Es consejero en lo legal, afectivo, económico y político. También cura problemas de tipo espiritual, físico y social. La practica se realiza en lugares sagrados a través de la ofrenda de copal pom, miel, candelas, etc., generan el fuego sagrado permitiendo así el dialogo con Ajaw y la petición por la vida de las personas. (ASINDI Rex We 2005: 13)

Die Tätigkeit als *ajq'ij* wird meist neben dem Beruf ausgeübt; es gibt aber auch MayapriesterInnen, die ihre Berufung zum Beruf machen. Meines Wissens werden MayapriesterInnen in den meisten Fällen bezahlt, aber viel ist es normalerweise nicht. „Mucha gente se prepara para hacer negocios. Nosotros no para hacer negocios. No vivimos de la espiritualidad. Vivimos de otro trabajo. Vivimos para disfrutar y también para que la otra gente disfrute. Es una belleza, realmente. (...) Y si alguien va a hacer como negocio, olvidense” (María, Interview am 2.7.2007).

Sie sind AnsprechpartnerInnen bei den verschiedensten persönlichen Problemen und Angelegenheiten: Bei Krankheit, Geldnöten, Arbeitslosigkeit, um einen Partner zu finden, ein neues Geschäft einzuweihen, für gute Schulnoten, Schutz, Dankeszeremonien, Zeremonien (meist zusätzlich zu katholischen Riten) bei Hochzeiten, Taufen, Begräbnissen etc.:

Mira, es que ser *ajq'ij* es un compromiso verdadero con el Ajaw. (...) Soy... intercesora de los problemas, penas, tristezas, sufrimientos de personas con nuestro padre Dios. Como que...hay gente que le cuesta hablar con Dios. Entonces... yo siento su problema y entonces vengo y hablo con él. Eso es mi misión. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Somos como puntos de apoyo. Porque no tiene que haber egoísmo. Entonces para eso el Ajaw nos puso en el camino para, exactamente en el camino, para ir en el camino ayudando a otras personas. No voy a ser *ajq'ij*

para mi sola. Es mi realización espiritual. Pero un médico no va a graduarse para decir: Soy un médico y no sabe nada la gente que yo soy médico, no. No, no, no. Los *ajq'ij* venimos siendo como médicos del alma. Para sanar almas venimos. Y eso es nuestro camino. Eso es nuestro destino. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Sie sind auch moralische Autoritäten in ihren Gemeinden und vermitteln bei Konflikten, geben Ratschläge etc.: „Son personas, mujeres y hombres, que ejercitan la virtud de contar el tiempo y orientar a la población. (...) [S]u autoridad es únicamente moral y descansa en el reconocimiento y aceptación de la sociedad” (Sac 2007: 3).

Usted sabe que un sacerdote hace misa o el pastor hace culto en el caso evangélico, pero el *ajq'ij* tiene como una de sus funciones la ceremonia, pero tiene otras como por ejemplo: curar, orientar y también ser un guía del pueblo (...). Y por eso es que yo siempre digo que el guía espiritual es sólo una parte de ser guía espiritual y social, porque guía a la comunidad o la comunidad le consulta o la comunidad lo tiene y acude a él para sus problemas. (Martín, Interview am 19.6.2007)

[M]ás me buscan para... o me piden consejos. (...) Entonces es como que mi trabajo fuera como de mediación para resolver algún conflicto o por lo menos ayudar a la persona a desahogarse y ya sentirse mas tranquila. Más ha sido la función que tenía hasta ahorita, pero no sé hasta donde me lleva mi camino, porque últimamente han estado cambiando algunas cosas. Ahora me han invitado para conferencias, platicas...Entonces es muy distinto que estar a aconsejando personas, entonces creo que si...una función específica creo que tengo. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Eine weitere Aufgabe der *ajq'ijab'* stellt die Bewahrung des heiligen Kalenders *Cholq'ij* dar: “[S]er *ajq'ij* es llevar las enseñanzas de nuestros distintos calendarios, específicamente el calendario que nos enseñan los *nawales*” (Ana, Interview am 27.6.2007). “También seguir el conteo del tiempo de mis ancestros, no detener la cuenta de los calendarios, seguir con el conteo, procurar quemarle siempre copal e incienso en sus altares, porque esa resina aromática llega hasta su presencia” (Carmen, Interview am 4.7.2007).

Seit den 1990ern kommt eine neue Funktion hinzu: Traditionell waren die *ajq'ijab'* für die Lösung von Alltagsproblemen zuständig und haben wesentlich das soziale und religiöse Leben in den Gemeinden getragen. Heute ist der Kontext ein anderer:

Die Mayabewegung hat den traditionellen Mayapriester (...) 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. (Althoff 2005: 327)

Nicht alle sind jedoch glücklich mit dieser Verbindung von Politik und Religion (siehe dazu genauer Kapitel 6.8.3).

MayapriesterIn ist also nicht gleich MayapriesterIn. Es gibt unterschiedliche Fähigkeiten und Spezialisierungen. Manche, vor allem Frauen, wenden ihr Wissen hauptsächlich für das Wohlergehen der eigenen Familie an, andere wiederum sind sehr bekannt und werden von vielen Menschen aufgesucht. Die meisten Mayafamilien, die die Mayaspiritualität praktizieren, haben eine/n MayapriesterIn ihres Vertrauens.

Lebenslange Verpflichtung und Verantwortung

Im Westen wird die spirituelle Berufung oft verklärt (vgl. Reinberger 2002: 39f), doch sie stellt vor allem eine große Verantwortung dar: “Es una gran responsabilidad. Más que todo es una gran responsabilidad” (Antonio, Interview am 26.7.2007). Dieser spirituelle Weg erfordert korrektes Verhalten, damit die *ajq'ijab'* in Kontakt mit dem Göttlichen treten können. Es ist erlaubt zu heiraten, Alkohol zu trinken (aber nicht im Übermaß) etc.:

[T]oda mi vida tengo que estar muy correcta, porque mira: En un vaso sucio no voy echar agua limpia para tomar. No. Mi compromiso es mantenerme limpia, pero no limpia que me baño, que me cambio, que uso ropa bonita y nueva. No, eso no es el punto. Son las actitudes, son las palabras y son los pensamientos. Tu relación con tu entorno tiene que estar lo más equilibrada. (...) Entonces ser sacerdotisa implica compromiso, implica que tú vas a recorrer cada día este camino, es un camino sagrado. No es un título. *Ajq'ij* es un camino sagrado, sabes, que uno va a realizar su trabajo tan correcto como posible. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Si no tienes un orden y una conciencia, te pierdes. Y te pierdes no por probar una cerveza. No es mala, tiene malta, tiene cebada, tiene muchas cosas buenas. El abuso, el exceso, eso es realmente lo malo. Una no te hace mal. Si te tomas 20... terminas con borrachera y ya no sabes que haces, pierdes control de sentido y haces lo que sea. Entonces ser *ajq'ij* o estar dentro de la espiritualidad maya no te prohíbe las cosas del mundo. No te prohíbe tu pareja, ni no casarte, ni no tener hijos, no. Puedes hacerlo. (...) Hay que tener buena relación con el infinito para no equivocarse uno. (Ana, Interview am 27.8.2007)

Es kommt ihnen auch eine Beispielfunktion zu: “[U]no tratar de ser distinto, aunque cuesta, para ser muy honesto, cuesta. Porque cuesta ser ejemplo. Cuesta porque es una gran responsabilidad” (Antonio, Interview am 26.7.2007).

7.2.5 Nicht-Maya als MayapriesterInnen

Voz es un ladino pues. Eso es únicamente para los indígenas. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Hay gente extranjera que valora. ¿Ahora nosotros mismos porque no valoramos? (María, Interview am 2.7.2007)

Ob Nicht-Maya MayapriesterInnen werden können und sollen, dazu sind die Meinungen geteilt. Mit der Öffnung der Mayaspiritualität in den 1990ern wurden auch *Ladinos* und AusländerInnen zu MayapriesterInnen geweiht. Diese Offenheit spiegelt sich in der Literatur: „No hay exclusión por razones raciales o culturales, ni es necesario ser alfabetizado, ni se pide renunciar al ejercicio de otra religion, ni se obliga a cambiar el estilo de vida cualquiera que éste sea, siempre y cuando haya disposición de someterse a los pasos que exige el aprendizaje”, schreibt z. B. Rupflin Alvarado (1999 [1995]: 148).

Heute ist tendenziell wieder eine Abschottung feststellbar: Manche lehnen die Ausbildung von Nicht-Maya ganz ab, zum Beispiel die Organisation *Oxlajuj Ajpop*. Morales Sic (2007a: 97) zitiert Felipe Gómez: „[N]o es correcto darles la vara a aquellas que no son mayas, porque nunca llegan a vivir como tal.” Auch die Organisation *Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala* (ASMG) bildet heute nur noch Maya aus, denn, so Pedro Ixchop, „se nos ha cuestionado mucho porque anteriormente hemos consagrado a personas que no son de la cultura maya“ (ebd.: 98). Dagegen macht die *Fundación Kakulha* keine ethnischen Unterschiede. Man ist der Ansicht, dass die Berufung kulturunabhängig ist. Z. B. wurde Álvaro Colom vom Präsidenten der Organisation Cirilo Pérez Oxlaj ausgebildet. Der *Consejo Nacional de Ancianos Mayas, Xincas y Garífunas*³⁰ hat ihm die Funktion eines Brückenbauers zwischen der Welt der Maya und der okzidentalischen Welt zuerkannt (vgl. ebd.).

³⁰ Zu dieser Organisation habe ich keine genaueren Informationen gefunden. Präsident ist Cirilo Pérez Oxlaj.

Daniel Matul erklärt diese unterschiedlichen Meinungen anhand des folgenden Modells: Er unterscheidet eine radikale, eine fundamentalistische, eine assimilationistische und eine demokratische Strömung in der Mayabevölkerung:

[H]ay cuatro corrientes dentro de la cultura maya. Hay una corriente de “los radicales” que no quieren nada con nadie, sólo un aislamiento y sólo ellos, entonces dicen: “La cultura maya es la mejor del mundo, es la última palabra y no tenemos errores, somos como santos.” Entonces por eso ellos no transmiten ningún tipo de conocimiento. Hay una segunda corriente que se llama “los integristas” y esos dicen: “Está bien, podemos compartir algunas cosas y vamos a cambiar Guatemala” pero ¡todos! tienen que convertirse en maya, todos los occidentales tienen que convertirse en maya. Esa corriente es la que está pasando en otras partes del mundo por los integristas. Hay otra corriente que es contraria al integrismo y que es la... nosotros la llamamos “la corriente asimilacionista” que dice: “Ya no podemos hacer más, entremos al occidente y olvidémonos de lo maya.” Y esto está pasando en este proceso electoral ¿no? Hay una figura tan prominente que fue ovacionada en todo el mundo y hoy está allí al servicio de los ricos haciendo una campaña toda desteñida. Esta es la corriente de los que han asimilado al sistema. Y existe la corriente nuestra que es “la corriente democrática”. Es la corriente democrática que tiende puentes, que comparte, que sabe que a su cultura le hacen falta muchas cosas, entonces asume cosas de otras culturas, intercambia, es abierta, es flexible, es holista, busca la inter-fecundación y el intercambio de orgullos, de dignidades. Esa corriente cada vez se está fortaleciendo más en el país. Estas son las cuatro corrientes en relación a lo que usted dijo. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Generell kann man sagen, dass die *ajq'ijab'* sehr vorsichtig mit der Weitergabe des religiösen Wissens sind. Es wurde mir mehrmals mitgeteilt, dass jemand, der bloß interessiert ist, vieles nicht erfährt. Nur wer den Weg geht, kommt tiefer. Ein weiterer Grund für den sorgsamsten Umgang mit der religiösen Tradition ist, dass sie einen großen kulturellen Reichtum darstellt und die Maya nicht wollen, dass dieser von EthnologInnen, KunstsammlerInnen oder AusländerInnen, die mit der Ausbildung zum/zur MayapriesterIn Geld verdienen, geraubt und verkauft wird (vgl. Hart 2008: xv, xvi). „Entonces por eso es el temor y ahora los ajq'ij no quieren declarar nada. (...) [E]s delicado dar información a una persona sin tener un conocimiento de que hace la persona” (Gregorio Camacho Leiva, Interview am 16.6.2007).

Im Identitätsdiskurs der Mayabewegung wird die Mayaspiritualität an die ethnische Identität gekoppelt: Nur Maya sollten MayapriesterInnen werden, denn nur sie könnten

die Mayaspiritualität wirklich verstehen: „Para poder sentir esa profundidad, ese sentimiento de fondo, la persona que ejerce tal atribución debe ser Ajq'ij, Maya de nacimiento y de herencia ancestral“ (ALMG 2005: 30).

Die MayapriesterInnen mit denen ich gesprochen habe, sind da toleranter. Für sie steht der religiöse Aspekt im Vordergrund, und jede Religion hat einen universellen Anspruch:

Va a llegar [a Europa, Anm. J.G.] porque esto está dado para toda la humanidad. Ahora ya no está así cerrado sólo para una elite, una etnia, no. Esto está entregado para todo el mundo. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Al fin los mayas son seres humanos y hay principios y valores que son universales, que no son únicos de una cultura. Sensibilizarse ante la espiritualidad maya lo han hecho muchos extranjeros, se han formado como ajq'ijab', inclusive quizás una colombiana o una costarricense, ellas pueden terminar exitosamente el proceso que yo no he podido terminar en tres años ¿verdad? Quizás esta colombiana, esta costarricense lo ponga mucho más empeño, más dedicación, dispuesta a sacrificar más que yo, que siendo maya, que siendo indígena, que habiendo crecido...como te decía, mis genes han comido maíz miles y miles de años, y quizá yo no lo logro terminar. Porque es una actitud que se vuelve, quizá, un poco más personal, pero sí se puede. De hecho ya hay, hay varios que, no siendo mayas, han defendido, han estudiado, han entregado muchísimo más que un propio indígena. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Yo pienso que es valido, cualquier persona puede con el interés y con el respeto que debe existir...hacer los estudios e incluso ser un sacerdote si quieren hacerlo. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Y ahora que ya fue aceptado otra vez ellos volvieron a dar esta sabiduría...Y no está limitado sólo para los mayas. (...) Hay muchos sacerdotes mayas ladinos. Hay sacerdotes mayas extranjeros. (...) Los abuelos dicen, lo ideal es sólo para nuestra gente. Porque que va hacer un extranjero con nuestra espiritualidad... Va a vender, va a comercializar, va a ganar dinero y la espiritualidad no es para eso. Debería ser sólo para los mayas pero si un extranjero...la da el valor que debe... la da la importancia... la necesita para su vida...y hace bien yo pienso que pasa nada pues. (...) Tenemos también muchos mayas que son extremistas, dicen: No debe ser para los extranjeros porque... por lo mismo... piensan comercializarlo...Pero no tiene que ser así... exactamente. Otra persona si le da el valor, si puede desenvolverse, si lo hace mejor que algunos mayas que lucran con esto... está perfecto... no pasa nada. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Vor allem Maya werden MayapriesterInnen, aber zunehmend auch *Ladinos*: „Sí, hay más interés. No sé si curioso o extrañamente... quienes más están interesandos en lo maya son personas guatemaltecas no-indígenas” (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007).

Ladinos, die sich zu *ajq'ijab'* ausbilden lassen, sehen sich Kritik von zwei Seiten ausgesetzt: von den Maya, aber auch von anderen *Ladinos*:

No, nunca me cabe duda que fue la decisión correcta. No me arrepiento. Aunque fui criticado duramente, pero... Lo que pasa es de que... aquí en Guatemala hay muchos tipos. Por ejemplo a mí...Voz es un ladino pues. Eso es únicamente para los indígenas. Incluso personas en la calle... por los mismos estereotipos. Esto es ladino. (...) [A]quí en Guatemala... tenemos ya cuantos años de existir y sigue todavía... de diferenciar a las personas por condición social, por...pertenecía cultural, por vestimenta, por cualquier cosa, idioma... Si no rompamos eso no vamos a entender que todas y todos somos iguales, en todos lados. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Viele AusländerInnen sind sehr positiv gegenüber der Mayaspiritualität eingestellt und interessieren sich dafür. Sie tun sich damit leichter als viele GuatemaltekinInnen, da sie nicht mit diesen tief verwurzelten Vorurteilen und Diskriminierungen aufgewachsen sind. Das trägt dazu bei, dass auch in Guatemala Interesse geweckt und vorherrschende Ansichten überdacht werden:

Hay otro aspecto también que a mí llama muchísima la atención: es el interés de los extranjeros. Interesante, porque yo he visto que hay varios extranjeros que están estudiando, están preparándose para sacerdotes mayas. Es interesante. La vez pasada estuvimos platicando con un guía espiritual que dijo: Nosotros no queremos retomar nuestra cultura, hay otra gente que la quiere retomar. Hay una escuela aquí donde están formando varios estudiantes extranjeros, se están formando para - Yo conocí un español, tenía problema de drogadicción. Le ayudó la espiritualidad, se preparó y ahorita es a salir de todo sus problemas. Logró establecer su vida a través de eso. Hay gente extranjera que valora. ¿Ahora nosotros mismos porque no valoramos? (María, Interview am 2.7.2007)

Pero porque ellos [los extranjeros, Anm. J.G.] lo ven... como una riqueza cultural... Es una de las riquezas que tenemos en el país. Y eso es que se hace en el momento... que lamentablemente las personas aquí no lo toman todavía así. Personas de afuera... si lo hacen. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Meines Erachtens liegt gerade in der Mayaspiritualität eine große Chance für ein verbessertes Zusammenleben von Mayas und *Ladinos* in der Zukunft: Sie könnte zu

einer Brücke zwischen beiden Völkern werden. Zumindest keimt diese Hoffnung auf, wenn man hört, mit welcher großen Wertschätzung *Ladino-ajq'ijab'* von der Mayaspiritualität und der Mayakultur reden.

7.2.6 Frauen in der Mayaspiritualität

Zunehmend mehr Frauen wenden sich der Mayaspiritualität zu und lassen sich als *ajq'ijab'* ausbilden. Die Partizipation der Frauen betreffend, sind lokale Unterschiede feststellbar; generell dürfte es aber erst seit den letzten Jahren eine stärkere Beteiligung geben.

Die Mayapriesterinnen sehen sich in der Ausübung der Mayaspiritualität größeren Schwierigkeiten gegenüber als ihre männlichen Kollegen. Das hat einerseits mit der Mehrfachbelastung der Frauen (Kinder, Arbeit, Haushalt etc.) zu tun, andererseits auch mit dem Ehemann, der aufgrund der „*condición machista*“ (Juana, Interview am 21.6.2001) der Gesellschaft diesbezüglich auch mitreden kann. Die Mayapriesterinnen sind seltener öffentlich präsent, oft nutzen sie ihre Funktion ausschließlich für ihre Familie.

Es un poco más difícil para la mujer. Hay más hombres que mujeres. Tiene que ver con los riesgos que se enfrente, que hay que salir, que hay que viajar. Tiene que ver con eso. Y también puede influir otro aspecto: el esposo; si el esposo no cree en eso o que le va a dar celo. O se va a formar la pareja, el esposo y la esposa. También ha habido casos así entre la pareja. Se han formado más hombres, hasta ahorita que ha habido mujeres, anteriormente casi sólo hombres. En mi aldea por ejemplo son los hombres que ejercen más. Las mujeres han sido un poco difíciles, por la familia, por los hijos, por el marido. Hay diferencia. (María, Interview am 2.7.2007)

Hay muchas mujeres involucradas ahora...aunque en el pasado eran más hombres que mujeres...los que eran sacerdotes mayas...eran pocas las mujeres sacerdotisas. Ahora parece que ya se involucra la mujer porque nuestra sociedad esta teniendo cambios, verdad? No sólo cambios sociales sino políticos y en este caso cambios espirituales y religiosos también. Las mujeres ahora así como participan en los otros campos, también están participando dentro de la espiritualidad. Y tenemos más participación ahora. Talvez no igual que los hombres, pero más o menos...es un poquito bajo el porcentaje de mujeres o talvez igual. Talvez igual, porque cuando hay una ceremonia...hay hombres y mujeres...yo pienso que...un poquito menos las mujeres pero talvez igual...en algunos lados. (...) Si, es difícil, porque (...) esto es causa de la condición machista que tenemos dentro de la sociedad. Al hombre se le permiten muchas cosas, a las mujeres no. Entonces una mujer que se hace sacerdotisa tiene muchos límites. ¿Por qué? Porque tiene

que atender su casa, la mujer trabaja y aparte de esto tiene que quedar tiempo para la...practica espiritual. En muchos casos si tiene esposo, si es una mujer sola se las arregla, pero si tiene esposo va a estar siempre limitada. Si el esposo lo acepta...entonces ella puede y si el esposo dice no, no se puede. (Juana, Interview am 21.6.2001).

7.2.7 Interesse der Jugend

No a todos los jóvenes les da la locura de seguir este camino tan puro. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Es lässt sich ein gewisses Interesse der Jugend - vor allem der Mayas, aber auch der *Ladinos* - an der Mayaspiritualität feststellen, aber es ist limitiert: Das hat einerseits mit der Globalisierung und den neuen Medien zu tun und den damit einhergehenden vielfältigen Einflüssen und möglichen Lebensentwürfen zu tun, andererseits stellt auch die Diskriminierung der Mayaspiritualität keinen Anreiz dar, meint Gabriela:

Pero entre la mayoría de la población, creo yo, existe como un poco de indiferencia... Toda la modernidad en las ciudades, las influencias de otros países, yo creo que esto ha trabado mucho más a las personas, entonces creo que mucho ya se ha perdido. (...) Y creo que es un poco también por el rechazo que existe, el racismo que existe, que eso margina de alguna manera y condiciona algunas personas a perder su idioma, su traje, porque muchas veces por estas circunstancias son poco relegadas, son rechazadas, tienen menos oportunidades, entonces la gente no quiere esto, quiere cambiar, quiere tener mejores opciones. (Interview am 11.6.2007)

Wichtig ist vor allem, den Jugendlichen die Chance zu geben, die Mayaspiritualität kennenzulernen, dass sie ihre eigenen Erfahrungen machen können. Das geschieht einerseits über die Familie und/oder Freunde, andererseits über die Teilnahme an diversen Veranstaltungen von Mayaorganisationen, denn in der Schule hören viele - nach wie vor - wenig über die Mayaspiritualität bzw. bekommen keine korrekten Informationen:

Creo que es un sector muy limitado, muy limitado. A mí me llama la atención, porque si yo no hubiera tenido acercamiento con la espiritualidad, nunca se me hubiera ocurrido hacerlo. Igual son los jóvenes que no piensan hacerlo, porque no han tenido un acercamiento o un reencuentro con sus raíces. Yo pienso que si a los jóvenes indígenas de Quetzaltenango se les plantea como es la espiritualidad, se les enseña de forma correcta, indiscutiblemente habría más jóvenes dispuestos a conocer y luego a dar el siguiente paso, inclusive a formarse como *ajq'ijab'*. (...) Pero igual, habrá

algunos que traen un diferente destino ¿verdad? Yo conozco a una amiga, su mamá es ajq'ijab', ella creció dentro de la espiritualidad maya y su decisión final fue que ella no se iba formar como ajq'ijab', porque ya sentía que no era para ella, que no era su destino. Y cuando yo le comenté que yo había tomado la decisión de formarme, ella me dijo: wow te admiro, porque es un gran compromiso, una gran carga. Es una gran responsabilidad, me decía. Ella no lo hizo. Creció dentro de eso, su mamá es ajq'ijab,' pero ella no quiso formarse. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Ahora hay muchos jóvenes interesados, no tan interesados, más es curiosidad, pero no se quedan. Nosotros (...) aquí tenemos un grupo (...) son como cinco jóvenes. Pero tienen abuelos y familiares que practican la cosmovisión, que practican la espiritualidad maya. Por eso es que están aquí y son de etnia indígena. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Y a los niños hemos tratado de involucrarlos porque creemos que es importante que conozcan y que vayan aprendiendo que también hay otras opciones, que hay otras cosas y que...no vayan a tener la idea de que esto es malo y que no debes participar. Y a ellos les gusta, les gusta mucho también, si. De hecho tienen un comportamiento mucho mejor que cuando vamos a otra iglesia. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Aber es wurde auch betont, dass man niemanden zwingen darf: „[T]ampoco obligo a mis hijos que lo sigan. Ellos participan cuando tienen voluntad. Pero cuando no tienen voluntad es mejor que no lo hagan” (Carlos, Interview am 27.7.2007). “Y tiene que ser una cuestión voluntaria, no puede ser obligada. Tiene que ser voluntaria. (...) La gente tiene que practicar porque le gusta. Pero no poner una imposición” (María, Interview am 2.7.2007),

Ein weiterer, nicht zu unterschätzender Faktor sind, speziell in Xela, die Sprachschulen.³¹ Viele junge Maya und *Ladinos* machen als SpanischlehrerInnen in den Sprachschulen erste Erfahrungen mit der Mayaspiritualität:

[H]e crecido con la ideología del grupo ladino y la religión católica también...y en general pues mi familia puedo decir que no comparte para nada esta ideología o no reconoce la religión maya como tal. Pero en mi caso especialmente trabajando en este tipo de trabajo con extranjeros y todo...pues he ido aprendiendo, he ido leyendo y entonces me he involucrado un poco más en el movimiento maya también. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

³¹ Neben Antigua gibt es in Quetzaltenango die meisten Sprachschulen in Guatemala. Über 20 Schulen sind auf dieser Webpage aufgelistet: <http://www.xelapages.com/schools.htm> (20.7.2010).

Pero después de estudiar y después de involucrarme más en las escuelas de español, de escuchar tantas conferencias, de aprender muchas cosas más, me fui involucrando también en los grupos mayas, en las organizaciones mayas que hacen diferentes trabajos: trabajos políticos, trabajos culturales, trabajos sociales también, entonces me fui involucrando también en la espiritualidad maya y ahora pues yo tengo mucha, digamos, mucha fe en la espiritualidad maya, porque sí considero que es lo propio, es lo de mi cultura digamos. (Luís, Interview am 12.6.2007)

[T]enia la oportunidad de observar pequeños rituales mayas, porque, como te dije, yo trabajé con turistas...entonces allí fue cuando comencé saber un poco de los rituales mayas. (Rosa, Interview am 13.6.2007)

Die Mayaspiritualität trägt auch zu einem neuen Selbstbewusstsein der jungen Maya bei, beschreibt Thomas Hart:

I think...there is certainly revitalization and certainly a whole new sense of pride in a lot of young Mayan people that are...studying and becoming professionals whatever that is supposed to mean...feel that they no longer have to deny being Mayan in order to qualify, in order to get a job, in order to become a leader. And I think that an awful lot of young people who have those kinds of ambitions...also feel that Mayan Spirituality is a key element or a key pillar in their cultural self-esteem. (Interview am 13.6.2007)

7.2.8 KlientInnen

Vor allem Maya konsultieren bei diversen Anlässen MayapriesterInnen, aber zunehmend auch *Ladinos* und AusländerInnen. Es ist nicht möglich, dazu genaue Zahlen zu bekommen, weil wenig darüber geredet wird, aber es dürfte sich um eine nicht unbeträchtliche Zahl handeln. Folgende Angaben macht Molesky-Poz (2006: 2): "Maya spiritual leaders say that 40-50% of the indigenous population practice some form of indigenous ritual, but only 10% do so openly. Observance varies. In some highland communities, 45-80% of the people follow traditional practices; in other communities only 5-10% have conserved Maya practices."

Interessanterweise dürfte auch die Anzahl der *Ladinos* relativ groß sein, wenn man sich z. B. folgenden Wert aus einer Umfrage unter *aj q'omoneł* (Maya Heiler bei den Poqomchi'), zu denen auch die *ajq'ij* gezählt werden, ansieht: 40% der *aj q'omoneł* geben an, dass sie in sowohl von *Indígenas* als auch von *Ladinos* aufgesucht würden (vgl. ASINDI Rex We 2005: 71) Die Ladina Ana nennt ähnliche Zahlen:

En mi caso más son... les puede llamar ladinos, personas ladinas... como realmente vivimos en una comunidad eminentemente Quetzalteca. Casi extranjeros yo no tengo. No. Tengo mi gente que vive en los Estados Unidos, entonces por teléfono. Viajan con una frecuencia de cada dos meses, cada tres meses para estar presentes en las ceremonias. Pero son personas Quetzaltecas. Familias. Y después gente... mis amigas, porque de alguna manera se empiezan a saber. Entonces creo que tengo parejo, tanto así naturales como ladinos. (Interview am 27.6.2007)

Relativ viele der von mir befragten *Ladinos* könnten sich vorstellen, gegebenenfalls eine/n MayapriesterIn zu konsultieren, auch wenn sie gegenüber der Mayaspiritualität im Allgemeinen kritisch eingestellt sind:

Sí, podría imaginar una...Ahorita estoy casado, pero no tengo niños. Pero existe algo que se conoce en nuestra cultura como el mal de ojo. Y en estos casos, yo he escuchado mucho sobre este mal y normalmente señoras y sacerdotes mayas yo pienso...pueden hacer algún tipo de ayuda en estos casos. Entonces yo podría imaginar la situación de un caso de mal de ojo para un bebe mió en el futuro y podría, por supuesto, ir a un sacerdote maya, sí. (José, Interview am 13.6.2007)

Bei den Personen, die eine/n *ajq'ij* aufsuchen, handelt es sich um Gläubige aller Religionen, vor allem aber um KatholikInnen, da die katholische Kirche heute im Allgemeinen ein toleranteres Verhältnis zur Mayaspiritualität hat als der Protestantismus. Auch ProtestantInnen und sogar PastorInnen suchen MayapriesterInnen auf, aber meist im Geheimen. Das zeigt, wie stark die traditionellen Glaubensvorstellungen und Praktiken in den Menschen verankert sind:

Hay pastores que van a predicar en las iglesias evangélicas y luego hacen su ceremonia maya. ¿Qué significa eso? Eso hemos discutido mucho con el maestro Audelino, que eso es una manera como se ha conservado mucha religión, nuestra cultura. Yo estuve en un lugar hace tres meses. Una señora yendo a la iglesia, después me pregunté: ¿Hay, usted no sabe donde hay un guía espiritual que me explica? Tengo que consultar un mi asunto. ¿Qué significa eso? Es interesante. (María, Interview am 2.7.2007)

En su mayoría católicos. En su mayoría. Como que hay una aceptación. Y menos con la iglesia evangélica. Hay un porcentaje que también busca pero no quiere ser visto. Entonces sólo te lo recomienda. Te dicen: Me hace usted una ceremonia, necesito ayuda para tal problema y te dejan lo del material... pero no quieren estar presentes. No quieren ni ver la ceremonia y mucho menos ir a algún encanto. No, no les gusta. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Hemos tenido contacto y hemos visto en los altares mayas pastores mayas... de la iglesia evangélica haciendo ceremonias mayas y lo mas irónico es que están haciendo ceremonias mayas para solicitarle al Ajaw que haya más gente que acepte ser miembro de su iglesia... ¡Fíjate! Es increíble pero ha sucedido, lo hemos visto, los hemos encontrado en los altares. (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007)

Manche sehen die traditionellen religiösen Praktiken nicht als Religion, sondern als Teil ihrer Kultur: „Es simplemente yo no lo veo como religión. Simplemente lo he visto toda mi vida como parte de nuestra cultura” (José, Interview am 13.6.2007). “Hay gente que también le gusta practicar, no necesariamente convertirse, sino que practica la ceremonia. Voy hacer una mi ceremonia, dice. Es una manera de agradecer. (...) Sí, hay gente y que bueno. Por eso es que no se ha muerto nuestra cultura” (María, Interview am 4.7.2007).

Auf die Frage, wie häufig die Menschen sie aufsuchen würden bzw. wie oft es sinnvoll sei, antwortet die *ajq'ij* Ana:

Tú sabes que hay en la humanidad hay toda clase de personas. Hay personas que todos los días están con nosotros. Por teléfono o en persona. Soñé me piqué un... se me cruzó un gato. Hay personas que son por su personalidad muy frecuentes y hay otras... que una vez consultaron o se les hizo una ceremonia y piensan que... es como magia. Ya fueron, ya hicieron y ya se resolvió. Tampoco es así. Va depender del asunto. (Interview am 27.6.2007)

Viele Menschen finden in den MayapriesterInnen und –ritualen Hilfe und Unterstützung; aber sie wird auch kritisch reflektiert:

[P]ero también yo cuestiono mucho la espiritualidad maya y más que todo el discurso de los sacerdotes. (...) Otro día un estudiante tiró una candela y la candela cayó de cabeza, entonces eran tres sacerdotes y uno dijo: “*oh él va a tener problemas*”. Entonces yo me pregunto también si va a tener problemas por que la candela cayó de cabeza o por que tú estás diciendo algo al estudiante, él va a tener más cuidado, va más nervioso y va a tener un problema. Entonces es una sugestión pero (...) son cuestiones de mi cabeza. (Luís, Interview am 12.6.2007)

7.2.9 Die neuen MayapriesterInnen

Viele unterscheiden zwischen alten und neuen MayapriesterInnen: Die älteren *ajq'ijab'* arbeiten vor allem individuell, die Spiritualität steht im Vordergrund. Sie werden oft als

authentischer wahrgenommen. Die jüngeren *ajq'ijab'* sind meist gebildeter, häufig Mitglied in MayapriesterInnenverbänden, über die sie in vielen Fällen ihre Ausbildung erhalten, und sind manchmal in der Mayabewegung aktiv. Ihre Tätigkeit beinhaltet auch einen politischen Aspekt:

Pero por supuesto los antiguos, los señores (...) yo confío más en ellos pero hay pocos ahora. Nuestro *ajq'ij* que hizo la ceremonia en el principio de la escuela ya está muerto ahora, él tenía noventa, ¡no! noventa y cinco...noventa y ocho años. Y con ellos es diferente la experiencia, porque ellos tienen tiempo, ellos no cobran dinero para hacer esto, uno quiere regalarles dinero a ellos: "*gracias por su tiempo, gracias por su ayuda*", pero ellos no quieren, ellos están para hacer eso, porque lo sienten. Ahora una ceremonia, tal vez pasa una hora y media y con él pasamos tres horas; él hablando y haciéndola, invocando todos los *nawales*; muy bien, muy tranquilo. Entonces ahora hay diferentes. (Luís, Interview am 12.6.2007)

[C]reo que existe una diferencia, porque ya en las ciudades urbanas como estas grandes y...con el tipo de sacerdotes que tenemos aquí también ya son un poco más académicos...que han investigado, que han leído un poco más entonces ellos ya le dan un toque un poquito diferente, creo. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Kritisiert wird die steigende Zahl an *ajq'ijab'*, die eine ungenügende Vorbereitung haben, oftmals zu jung sind, um diese Verantwortung tragen zu können, und manchmal auch politische und wirtschaftliche Motive verfolgen. Es besteht die Gefahr, dass sie ihre Position für persönliche Ziele missbrauchen bzw. die rituelle Arbeit nicht gut machen (vgl. Molesky-Poz 2006: 89). Carlos Escalante (zit. nach ebd.) spricht von einer Mode und erklärt: „For years, the circle of those who practiced these spiritual traditions was very closed. When the circle opened, say in the mid-80s, it lost control.”

Pero también lo que pasa es de como existen las cosas: el lado bueno y el lado malo. Hay algunas personas que deciden ser sacerdotes mayas únicamente... por ganar dinero. Entonces digamos vienen personas extranjeras muy interesadas y les dicen: Usted tiene que ser sacerdote. Y los ilusionan. Ellos dicen: A sí, tengo que ser sacerdote. Les cobran dinero, les... hasta cierto punto como que las estafaran. No son todos. Pero si hay personas que son muy negativas o por lo menos que no van por un camino correcto. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

[S]olo lo tienen como un trampolín para un trabajo. Como tú sabes que hay muchas instituciones que prefieren que estén dentro de lo que es el gremio indígena. Entonces hay muchos que quieren el ser sacerdote como un título más. Pero no porque quieran tener este sentimiento espiritual. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Sí, hay un auge. El problema es de que también han surgido falsos sacerdotes mayas...charlatanes que se aprovechan de eso de una manera de lucro y que inclusive tienen hasta sitios de Internet y distorsionan todo, todo el saber. (Alfredo Cupil López, Interview am 23.8.2007)

7.3 Die religiösen Praktiken in der Mayaspiritualität

Die bedeutendste religiöse Praktik in der Mayaspiritualität ist die Mayazeremonie. Aber auch die Divination sowie die Interpretation von Träumen, Körpersignalen, Tierstimmen, Zeichen in der Natur etc. spielen eine Rolle. Da Gott in allem ist, alles heilig und miteinander verbunden ist, haben eigentlich alle Vorgänge eine tiefere Bedeutung, z. B.: eine Wolkenformation, ein Unfall etc. Dieses Wissen unterscheidet sich vom rationalen Wissen. Es reflektiert einen tiefen Sinn von Verbundenheit, die in der Wahrnehmung einer gemeinsamen spirituellen Realität in der ganzen Schöpfung wurzelt (vgl. Molesky-Poz 2006: 156): “The cosmos, the earth, the fire, the wind, the sea, and the human body all comprise texts to perceive, but more accurately, to engage with and translate“ (ebd.: 155). Calixta Gabriel Xiquin (1999: 269) schreibt:

El AJAW se manifiesta en los seres humanos, en las plantas, en los animales, en las montañas, en los cerros, en los ríos, en los océanos, en los valles, en las diferentes dimensiones. El AJAW se comunica con las y los aja'ija, guías espirituales, en el fuego, agua, aire, tierra, cuerpo en el movimiento, en el tiempo y en el espacio, es decir, en el pensamiento maya, el AJAW no se conceptualiza en forma lineal y abstracta, sino circular como un todo.

Die MayapriesterInnen lernen, sehr aufmerksam gegenüber diesen Signalen zu sein; ihre Aufgabe ist es, diese Zeichen zu interpretieren, um die Ordnung zu erhalten bzw. wiederherzustellen: „Ajq'ijab' coordinate, name, and translate their perception of manifestations of the sacred, of energy, to order human life. This is the spiritual and religious tradition of a community“ (Molesky-Poz 2006: 165). Interpretiert werden die Zeichen auf Grundlage der Kalendermatrix des *Cholq'ij* (siehe dazu Kapitel 7.6.2).

Wichtig ist an dieser Stelle wieder ein Verweis auf die Variationen in der Ausführung von Zeremonien und anderen religiösen Praktiken. Das zugrunde liegende Wissenssystem wird geteilt, die Form variiert von Region zu Region, von Individuum zu Individuum (vgl. ebd.: 158). Zu diesem Ergebnis kam auch Ann Marie Scott (2009: 93):

It became apparent as I spent more time participating in ceremonies with Maya practitioners that ceremonies are like snowflakes...no two are ever alike. Because of the variation among ceremonies, in both layout and oration, it presents a challenge when trying to describe the act. Instead,

patterns begin to emerge after experiencing a large number of Maya ceremonies. (2009: 93)

Verschiedene Mayaorganisationen versuchen unterschiedliche Formen der Mayaspiritualität zu standardisieren (vgl. Althoff 2005: 2), z. B. über die Ausbildung oder die Herausgabe von Leitfäden für Zeremonien. Dieses Vorhaben gelingt nur teilweise - die religiöse Realität bleibt vielfältig.

7.3.1 Die Mayazeremonie

Sí, es una sensación que a mí me da felicidad. Una ceremonia maya me endulza el corazón, me da paz, mucha paz, es muy hermoso. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Mucha gente tiene su iglesia católica, pero va cada domingo y si no pudo, en quince días y si no pudo, al mes. Pero nosotros no... no rompemos esa relación, cada día la sostenemos, porque cada día es un día diferente. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Lo que más me gusta... que me siento tranquilo, que me siento en paz. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Die Mayazeremonie stellt das Herzstück der Mayaspiritualität dar, und sie ist zugleich deutlichster Ausdruck dieses Glaubens. In der Zeremonie findet eine Kommunikation mit *Ajaw*, den Ahnen und der Natur statt: Das Feuer spricht, besser gesagt, *Ajaw* spricht durch das Feuer zum/zur MayapriesterIn. Die Grundlage der Interpretation der Zeichen ist, wie schon erwähnt, der rituelle Mayakalender, d.h., man beachtet die Reaktionen des Feuers, wenn in der Zeremonie alle 260 *nawales* angerufen werden (siehe Kapitel 7.6.2). Bei der Interpretation kommt der Erfahrung und der Intuition eine große Bedeutung zu. Der kürzlich verstorbene katholische Priester und Maya-K'iche' Tomás García (zit. nach Molesky-Poz 2006: 156) sprach im Zusammenhang mit der Mayaspiritualität von einer „Theologie der Erfahrung“, Molesky-Poz von „an intuitive attuning to life“ (ebd.: 164). Auch María betont die Bedeutung der Praxis vor der Theorie:

Hay compañeras que practican pero no han aprendido así de una manera - o que no saben leer. Eso dificulta mucho lo que ellas captan. Pero lo más importante que ellos tienen, todos siento yo, lo más importante es toda la relación que hay con la naturaleza. Teoría puede cambiar, puede faltar, puede ser deficiente, pero lo más importante es el contacto que ellas van a

dar. Toda la relación, porque lo tiene que hacer. Lo tiene que tener. Eso es lo más bonito. Como lo manejan es otra cosa. Como quieren enfocar es otra situación. Si la quieren mezclar con la religión evangélica, si la quieren mezclar con la religión católica, pero el centro es la ceremonia. Eso es la cuestión. Es una manera también como ellas han sostenida. (Interview am 2.7.2007)

Der Zeremonie zugrunde liegt das Konzept von Reziprozität: „[D]ar es como recibir, pero si no se da no se va a recibir nada“ (Gregorio Camacho Leiva, Interview am 16.6.2007). Die Zeremonie stellt eine Gabe an Gott, die Ahnen und die Natur dar, für die man auch etwas bekommt. Sie macht diese reziproke Beziehung sichtbar, durch die die Menschen die Verbindung und Harmonie aufrechterhalten bzw. wieder herstellen (vgl. Molesky-Poz 2006: 44). „Cada asunto individual se contempla e interpreta en relación con el ambiente, no se ve aislado de fuerzas que emanan de la naturaleza o de los *nawales*. Problemas sentimentales y enfermedades aparecen como efectos de relaciones sociales o con seres invisibles“ (Rupflin Alvarado 1999: 142).

Definition

„Ritus, Ritual, oft gleichbedeutend mit Zeremonie gebrauchte Begriffe für eine Handlung bzw. einen Handlungskomplex, die in einem bestimmten (meist religiösen) Kontext auf vorgeschriebene Weise erfolgen müssen“ (Mischung und Koepping 2005: 316). Sie „sind in ihrer Mehrzahl (...) der Kommunikation mit spirituellen Wesenheiten gewidmet“ (ebd.). Weitere wichtige Charakteristiken von Ritualen sind ihr gruppenbindender und gruppenbestätigender Charakter und dass dadurch bedrohliche Situationen gemeistert werden können (vgl. ebd.): „Rituale dienen (...) der Wiederherstellung der Ordnung durch Einordnung/Ausschluss dessen, was die Ordnung stört“ (Hödl 2003: 684). Rituale gibt es in allen Kulturen. Sie definieren „kollektiv gültige Regeln für das Verhalten des Einzelnen gegenüber dem Heiligen“ (Haller 2005: 245). Einen weiteren zentralen Aspekt erwähnt Bettina Bäumer (2003: 690): „Im sakralen Raum und in der heiligen Zeit findet der religiöse Mensch eine Möglichkeit, sich im Kosmos zu „orten“, seinen Platz im Ganzen nicht nur zu finden, sondern auch schöpferisch mitzugestalten.“

Ein heiliger Zeit-Raum

Im Ritual wird ein heiliger Zeit-Raum geschaffen (vgl. ebd.): „Pierdes la noción del tiempo. Entrás hacer la ceremonia y pierdes lo que tienes que hacer después. Cuando miras el reloj ya pasó una hora y no sientes. Es entrar en otro... en otra dimensión“ (Ana, Interview am 27.8.2007).

Die Mayazeremonien finden an Altären statt; das sind entweder besondere Orte in der Natur oder der Hausaltar des/der *ajq'ij*. Dem Anlass des Rituals entsprechend wird ein bestimmter Altar und Zeitpunkt ausgewählt (siehe genauer Kapitel 7.5 und 7.6). Molesky-Poz (2006: 160ff) erklärt diesen Vorgang so: Die *ajq'ijab'* konstruieren eine kurzlebige Karte aus natürlichen, aromatischen Materialien, die einen Text darstellt, ein Fenster, das sich in eine andere Welt öffnet: „The prepared ritual space now designates a territory, set apart in geography and time“ (ebd.: 162). Durch die rituelle Performance überqueren die Teilnehmer die Grenzen der Zeit und betreten Grenzraum: „The *Ajq'ijab'* evoke the sacred through language as they name the Creators, the land and seas, the ancestors. Each of the 260 days is remembered, and before the fire the *Ajq'ijab'* intercede and dialogue with the Owner of us all. Offerings are made to restore the balance of that which has been lost“ (ebd.).

Die wichtigsten Elemente einer Zeremonie sind somit erwähnt: der Altar, der Mayakalender, das Material, die Gebete und vor allem der/die *ajq'ij*: Nur ein/e MayapriesterIn darf Zeremonien abhalten. Jeder kann über Gebete, das Anzünden von Kerzen und *copal*³² mit Gott kommunizieren, aber den MayapriesterInnen wird eine besondere Kraft zugeschrieben: „Él tiene más energía para pasar la candela, para pedir y él tiene más energía, él tiene más fuerza para hacer esta conexión con las energías, los dioses. Pero nosotros podemos hablar, podemos sentir, podemos tener un contacto“ (Luís, Interview am 12.6.2007). Durch die Zeremonie wird das Anliegen noch bekräftigt: “[S]e dice que lo que se platica el viento lo lleva y no se queda, porque no hay ceremonia que lo hace quedarse“ (Gregorio Camacho Leiva, Interview am 16.6.2007)

³² Baumharze, die zum Räuchern verwendet werden (siehe auch <http://www.utexas.edu/courses/stross/papers/copal.htm>, 1.6.2010).

Die Materialien

[Q]uemarle siempre copal e incienso en sus altares, porque esa resina aromática llega hasta su presencia. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Die in den Zeremonien verwendeten Materialien variieren je nach lokaler Tradition, ökonomischen Ressourcen und Art der Zeremonie. Es handelt sich immer um natürliche und aromatische Substanzen (vgl. Hart 2008: 64). Die folgenden Angaben stammen, wenn nicht anders vermerkt, von Ana (Interview vom 27.8.2007). Eine sehr gute Übersicht inklusive Fotos bietet auch Ann Marie Scott in ihrer Dissertation über die Zeremonien der Kaqchikel Maya „*Communicating with the Sacred Earthscape: An Ethnoarchaeological Investigation of Kaqchikel Maya Ceremonies in Highland Guatemala*“ (2009: 40ff).

Meistens werden folgende Materialien verwendet: Kerzen in den Farben weiß, gelb, rot und schwarz – sie sind den Himmelsrichtungen zugeordnet. Manche gebrauchen auch die Farben rosa und hellblau für Mädchen und Buben und/oder blau und grün für das „Herz des Himmels“ und das „Herz der Erde“. Talgkerzen werden den Ahnen geopfert:

Podemos, es valido usar velas de colores. Podemos usar el rojo, porque es nuestra creación, nuestro nacimiento, nuestra vida. El negro es el final, la muerte. Rojo como principio, negro como final. Blanco como la pureza, la madre y amarillo como el aire, el padre, que uniéndose nos dieron principio y fin. Es el significado de los cuatro colores. Pero es válido rosado para las niñas, celeste para los niños y la de sebo es exclusivamente para los Ajmaq y Kame. No debes usar sebo en ningún otro motivo dentro de una ceremonia.

Von zentraler Bedeutung ist das Harz von Bäumen, *copal*, *pom* oder *copal pom* genannt. Zum Teil wird es vermischt mit anderen Stoffen verwendet, je nach Form und Zusammensetzung *ensarte*, *bola*, *cuilco* etc. genannt; auch harzhaltige Hölzer wie *ocote* (Kiefernspan) werden gebraucht: „[L]os inciensos de aromas agradables.“ Ebenso finden Kräuter wie Eukalyptus, Rosmarin, Lorbeer, Winterestrageon u.a. Anwendung: „[Y] entonces usamos hierbas: eucalipto, romero, pericón... laurel. Siempre aromáticas y siempre para curación.“ Weitere Materialien sind weißer Zucker, kein farbiger!, Sesam und Blumen. Am Ende einer Zeremonie werden als Dank oft Schokolade oder Kekse ins Feuer gegeben: „Chocolate, podemos usar dulces de colores, galletitas así ronditas como una ofrenda al Ajaw.“ “Pero son materiales que consumen, que abren,

aromáticos, agradables. El olor del incienso, del ocote, de la candela, del pom - todo es rico. Eso son los materiales del *ajq'ij*.“ Einige MayapriesterInnen verwenden auch Alkohol, Zigarren und opfern Tiere (vor allem Hennen und Hähne), andere wiederum lehnen das ab (vgl. Bastos 2007b: 245). Zudem werden je nach *ajq'ij* und Art der Zeremonie noch weitere Materialien verwendet. Manche *ajq'ijab'* sind diesbezüglich sehr genau: Nur bestimmte Substanzen dürfen verwendet werden und alles Notwendige muss vorhanden sein.



Abbildung 19: Verschiedene Arten von Räucherwerk. Quelle: Foto von Mirtha Cano, http://www.maya-archaeology.org/pre-Columbian_Mesoamerican_Mayan_ethnobotany_Mayan_iconography_archaeology_anthropology_research/copal_pom_Maya_incense_religious_ceremonies.php, 10.6.2010



Abbildung 20: Grundlegende Materialien für eine Zeremonie: Kerzen, *bolas*, *palitos* und *agua florida*.

Das richtige Verhalten

Ebenso wichtig wie die Opfergabe ist die Einstellung und das Verhalten des/der MayapriesterIn und der TeilnehmerInnen während der Zeremonie und generell an diesem Tag. Dazu gehört angemessener Respekt gegenüber dem Altar, sexuelle Enthaltensamkeit an diesem Tag, nicht zu streiten und keine Zweifel im Herzen zu haben (vgl. Hart 2008: 77f). Ana betont die Bedeutung der Einstellung:

A Dios, al Ajaw no importa cantidad y todos los elementos de aquí para que funcione. No. A Dios le importa tu corazón, tu intención, tu espíritu. ¿Entonces que significa la ceremonia? No importa con que material. (...) Tú con una vela puedes hacer la conexión, la comunión con el infinito. ¿Por qué? Porque Dios es todo. Y si Dios es todo, tú eres también parte de esa grandeza. Y Dios está dentro de ti. Entonces los elementos al fin son como algo secundario. (...) Entonces no es cantidad, es calidad de tu corazón para Dios. Es la intención que lleva. Eso también es muy importante. Las personas son un poco, un poco... obsesivas, que si no es un quintal de copal no funciona. No es cierto. Un poquito, funciona si tú crees, si tienes relación con tus nawales, si piensas que Dios está dentro de ti. Funciona. Pero hay que ser muy correcto... en toda tu relación con el mundo, muy cabales. (Interview am 27.8.2007)

Por ejemplo hace como quince días o veinte días con mi maestro fuimos a un altar. Está hasta arriba de una montañita pequeña, pero está muy parada. Fui vestida así con el traje y con zapato no cómodo, es cansado, y con carga, porque vas cargando tu material. Te saca todo el aire, sacando la lengua hasta llegar al altar y vas sudando y vas empolvado y vas fatigado y cansado. Y cuando llegas, tienes que ir a limpiar el altar, porque a veces está sucio. Y aparte tienes que estar de buen ánimo, porque si no, no sirve la ceremonia que vas a hacer. Tienes que hacerlo - entregarte completamente, no tienes que ir renegando, diciendo porque venimos hasta aquí, porque tenemos que caminar. No tienes que ir renegando, tienes que ir contento, alegre, hacer la limpieza con amor, vas hacer un servicio, pero a cambio vas a recibir algo también. Y aparte durante la ceremonia tienes que estar muy concentrado, tienes que estar entregado, poner atención. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Damit im Zusammenhang steht ein weiterer wichtiger Punkt, nämlich dass die Intention der Zeremonie klar und deutlich formuliert sein muss:

La ceremonia siempre va a llevar una intención. (...) No puedes hablar de todo en una ceremonia. No. Tiene que ser específico y claro. Sabes que a Dios no le gusta que le pidas de todo en una oración. Ser clara y específica que quieres de él. Y ser honesta y sincera. No le vas a pedir algo que sabes tú que no es correcto. No. Ser honesta en tu petición, clara. Nunca: Tal vez me puede mandar alguien que me ayude. ¿Qué estás diciendo a Dios? Nada. (...) Tú cuando hables con Dios: (...) Tiene que ser claro, específico y válido. (...) La intención de la ceremonia debe ser bien clara. (...) Por eso sabes hay gente que no le funciona las oraciones con Dios, porque no saben pedirle. No saben como hacerlo. (...) No tienes que ir a dar una vuelta a Roma para que aquí Dios te oiga. No. Aquí le hablas a Dios y aquí te oye. No necesitas irte a Japón y venir de regreso para que Dios te oiga, no. Piensa que la ceremonia es un enlace directo, comunión con la mente de Dios. Aquí y donde sea. (...) No dudando, peor si no lo hago bien, peor si – no. Tienes que caminar segura. Porque los nawales son bien exactos. (Ana, Interview am 27.8.2007)

Der Glaube ist eine weitere Voraussetzung dafür, dass die Zeremonie funktioniert: „Pero si uno no tiene fe yo creo que las cosas no se cumplen“ (Carlos, Interview am 27.7.2007). „Yo creo que la gente al final más se cura por fe, tener fe en lo que está haciendo“ (María, Interview am 2.7.2007). ”Una señora un día miró que hicimos una ceremonia y dijo: ‘Por esto tienen muchas estudiantes porque hacen ceremonias.’ Y entonces yo le dije: ‘¿Tú crees en las misas?’ Y ella dijo: ‘Sí.’ Entonces yo dije: ‘Haz una misa y vas a tener muchos estudiantes.’ Es la forma de creer de cada uno” (Luís, Interview am 12.6.2007).

Wenn jemand nicht daran glaubt, spiegelt sich das in der Zeremonie: „[E]l mismo sacerdote maya me dijo: Mire, Don Carlos, me dice, usted no cree. (...) Me dijo: Mire, su fuego no encendió...este fuego está pagado, es porque usted no cree” (Carlos, Interview am 27.7.2007).

Ablauf einer Mayazeremonie

La ceremonia tiene sus pasos. Tiene como debes empezar. No pones el fuego como caiga y hablas como sea, no. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Im Folgenden erkläre ich überblicksartig den Ablauf einer Zeremonie, auf Grundlage meiner Beobachtungen. Dabei ist zu beachten, dass in Zeremonien verschiedene Ebenen des Verstehens und Erlebens involviert sind, und diese Beschreibung nur einen groben Eindruck bieten kann. Genauere Informationen finden sich im Buch von Thomas Hart (2008: 54ff) und in der Diplomarbeit von Brigitte Reinberger (2002: 60ff), die auch reich bebildert ist. Besonders empfehlen kann ich wiederum die Dissertation von Ann Marie Scott „*Communicating with the Sacred Earthscape: An Ethnoarchaeological Investigation of Kaqchikel Maya Ceremonies in Highland Guatemala*” (2009), die eine ausgezeichnete Darstellung der Zeremonien der Kaqchikel Maya in Wort und Bild beinhaltet.

Mindestens einen Tag vor der Zeremonie wird das Material, entsprechend den Anweisungen des/der *ajq'ij*, eingekauft und mit nach Hause genommen, damit es alle Probleme absorbiert, erklärt Roberto Poz (vgl. Hart 2008: 56). Die Zeremonie findet an einem vom/von der MayapriesterIn entsprechend dem heiligen Kalender bestimmten Tag statt, entweder im Haus des/der *ajq'ij* oder an einem vom ihm/ihr ausgewählten Altar. Vor dem Betreten des Altars wird oft um Erlaubnis gebeten. Dann wird der Altar gereinigt, mit dem Besen und/oder dem duftenden Wasser *agua florida*. Der/die *ajq'ij* zeichnet mit Zucker ein gleichschenkeliges Kreuz und, gegen den Uhrzeigersinn, ein Kreis rundherum. Darauf wird sorgsam und sehr ästhetisch das Material angeordnet, wobei immer die weißen Kerzen im Norden, die gelben im Süden, die roten im Osten und die schwarzen im Westen platziert werden.



Abbildung 21: Vorbereitung einer Zeremonie mit den *ajq'ijab'* Audelino Sac und José Luis Tigüilá an einem Altar in der Nähe Xelas im Rahmen des Workshops „*Calendario Maya (El Cholq'ij)*“. *Ciencia y sabiduría maya en la actualidad*“ im August 2007.

Im nächsten Schritt werden die Kerzen angezündet und die vier Himmelsrichtungen begrüßt. Man bittet um Erlaubnis, die Zeremonie durchführen zu dürfen, und erklärt die Intention der Zeremonie. Daraufhin ruft der/die *ajq'ij* - als Zeugen und damit sie diese Opfergaben entgegennehmen - andere Altäre an, zu denen der/die MayapriesterIn eine besondere Beziehung hat und je nach MayapriesterIn auch noch weitere Kräfte. Im Anschluss daran nennt der/die *ajq'ij* die Verstorbenen der Anwesenden und schließlich alle 260 *nawales* des heiligen Kalenders und bittet sie um Unterstützung für das Anliegen, beachtet die Zeichen des Feuers und dankt für ihr Zuhören (vgl. ebd.: 5ff). Ana erklärt dieses Vorgehen genauer anhand einer Zeremonie am Tag No'j:

Empiezas con el nawal del día. Y hablas con todos los 20 nawales. (...) Del uno al trece. Digamos hoy No'j. Ajaw No'j, gracias por tu día, permite tener hoy sabiduría (...), que el pensamiento del Ajaw Tepew este dentro de mi cabeza y pueda tener una expresión correcta. Te pido bondad en mi corazón, que llenes de ti todo mi ser. Gracias nawal No'j. Invoco al un No'j, dos No'j, tres No'j, cuatro No'j hasta trece No'j y pagas. Y luego hablas con Tijax y le hablas al Tijax: Gracias Tijax, hoy No'j, ante el No'j te estoy pidiendo que por favor tú me des una sabiduría como poder quitarme... mi defecto (...) de hablar rápido, de ser contestona, no me gusta. Quitá de mí este efecto de mi persona, porque yo quiero tener esa sabiduría, Tijax.

Relacionas el nawal con el nawal del día. Y le pagas. Kawoq. Nawal Kawoq, yo soy una mujer, dame sabiduría para no ocasionar problemas, ni pleitos en mi casa o en mi trabajo... (Ana, Interview am 27.8.2007)

Anhand der Reaktionen des Feuers kann der/die MayapriesterIn ablesen, wie es um das jeweilige Anliegen steht und was eventuell noch zu tun ist. Es kann eine Reinigung der Anwesenden mit Kräutern oder Zigarren stattfinden, mit denen der Körper abgerieben oder abgeklopft wird. Man bittet auch um Vergebung, um Segen, Schutz und Wohlergehen für die TeilnehmerInnen und ihre Angehörigen, das Haus und die Tiere und dankt für alles (vgl. Hart 2008: 59f). Dann wartet man, bis das Feuer verlischt. Üblich ist es auch, dass sich die TeilnehmerInnen nach der Zeremonie umarmen. Die Dauer der Rituale variiert; sie betrug bei den Zeremonien, an denen ich teilgenommen habe, ca. zwei bis drei Stunden.



Abbildung 22: Zeremonie bei einem Altar an der Laguna Chicabal im August 2007.

Wie oft *ajq'ijab'* Zeremonien realisieren, ist sehr verschieden. Wenn sie für andere arbeiten, manchmal sogar mehrmals täglich, ansonsten entsprechend seltener:

Cada vez que es el día de mi nawal yo hago una ceremonia. Para agradecer por mi vida, para agradecer por que no me falta nada, porque tengo de que comer... Entonces es por lo regular cada veinte días. Cada veinte días es una ceremonia, que son los días que en el calendario maya marca mi nawal. (...) Para trabajar ceremonias para otras personas ha sido muy poco, más ha sido conmigo...más han acercado para consultas o para consejos. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Ahora, la realización de mis ceremonias en casa es cada dos días o diario. (...) A veces que es increíble, cada día, cada día. Es el contacto, es la misión, es el deber. Y cuando... hay días que no hay razón, pero existe el día. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Die Uhrzeit variiert ebenfalls: Zeremonien finden von ganz früh morgens bis spät nachts statt. Manche *ajq'ijab'* sind sehr exakt, was den Zeitpunkt angeht; der ist abhängig vom Tageszeichen und der Art des Rituals. Andere führen die Zeremonien durch, wenn sie Zeit dazu haben.

Der/die KlientIn kann, aber muss bei der Zeremonie nicht anwesend sein. Es ist möglich, dass auch Familienmitglieder dabei sind, aber sie dürfen nicht stören:

Pero cuando son en equipo, no siempre los resultados son los mejores. Las mejores ceremonias son individuales. Mira, la relación con Dios es individual, no colectiva. (...) Pero a veces pueda darse que en una ceremonia llegue mucha gente sólo por curiosidad, a interrumpir, a cortar. No es gente mala pero... habla por teléfono, (...) no hay concentración. Y la ceremonia exige concentración. Cuando uno hace una ceremonia, no habla de otra cosa que el objetivo de la ceremonia. (Ana, Interview am 27.8.2007)

Das Feuer spricht

El fuego habla, canta, baila, se expresa, es un acercamiento con el formador, con los elementos del universo. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

[N]uestro poder es el fuego. (Ana, Interview am 27.8.2007)



Abbildung 23: Mayazeremonie. Quelle: Powerpointpräsentation von José Luis Tigüilá beim Workshop „*Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad*“ im August 2007 in Quetzaltenango.

Das Feuer ist das zentrale Element im Mayaritual. Es ist das Element, durch das der/die *ajq'ij* mit dem Schöpfer kommuniziert und durch das er Information erhält: „El fuego te habla. El fuego te da señales“ (Ana, Interview am 27.8.2007). Das Feuer reinigt auch und der Rauch trägt die Gebete zu Gott erklärt Roberto Poz (zit. nach Molesky-Poz 2006: 159): „[T]he fire is the conduit of humans to the Creator and of the Creator to humans. It is the place of speaking with God. The flames purify. The flames and smoke carry our prayer, our intercessions, our language, to God. The fire also is the language through which God speaks to us.“ Das Feuer hat eine große Kraft. Es handelt sich dabei um kein normales Feuer: “En tu mano está el poder del fuego. Porque sabes que el fuego es un elemento que cambia, transforma, libera, elimina. El fuego todo lo cambia” (Ana, Interview am 27.8.2007).

Las ceremonias, el contacto directo con el fuego es lo que más me gusta de la espiritualidad. El contacto con el fuego, porque no es un fuego común, es un fuego especial. El movimiento que el fuego tiene durante la ceremonia es único, adquiere movimientos rítmicos casi como de danza. Cualquier otro tipo de fuego, es un fuego normal, pero en este caso no. El fuego habla, canta, baila, se expresa, es un acercamiento con el formador, con los elementos del universo. El fuego es intenso, es una gran experiencia. Eso es

lo que más me gusta de la espiritualidad maya. Es como que se concretiza toda la teoría, pues. Todo lo que tú estudias y lees en libros y escuchas y te dicen y te cuentan, allí está. Esa es la vida práctica, eso es lo que más me gusta. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Interpretiert wird, ob das Feuer gut brennt, in welche Richtung es sich dreht und an welcher Stelle, ob die Flammen hoch oder niedrig sind, bei welchem *nawal* es Reaktionen gibt, wenn die 260 *nawales* angerufen werden etc. Für die Interpretation braucht man Erfahrung und ein feines Gespür. Auch in diesem Fall existiert kein objektives Wissen, sondern jede/r *ajq'ij* hat sein/ihr eigenes Erfahrungswissen. Ana berichtet von ihren Erfahrungen:

No, remolinos, así vueltas. Dependiendo donde está el remolino, es positivo, es negativo. Está arriba positivo, está abajo negativo. (...) Está mano izquierda fácil, mano derecho difícil. Eso depende de tu pregunta. Sí, el fuego te contesta, según el *nawal* te dice. Un ejemplo: Mi vecina está muy enferma. Realmente va morir porque los médicos dicen - Digamos que tú haces la intención por la salud de ella, de tu vecina, para que se cure, para que no haya cáncer, para que los exámenes sólo son alerta. En eso la intención es que se cure. Salud. Y te dice el *Ajmaq* o el *Kame* abajo un remolino, te está diciendo que no se va curar, que le queda muy poco tiempo y va morir. El *Ajmaq* te habla que los difuntos ya se están acercando, que se la van a llevar. Pero si (...) no hay contestación, sólo te oye, te oye el *Ajmaq* y llegas al *Ajpu* y el *Ajpu*... ¿Qué es el *Ajpu*? El dueño del cuerpo. Y si el *Ajpu* dice arriba enfrente de ti el remolino o todo, es que ella va sanar completamente. Así. Y si nadie te contesta... es que la pregunta es necia. Si no hay señales es que todos los *nawales* lo recibieron pero no te pueden decir más. Entonces es que mira, el fuego si habla. Te dice cuando no está correcto lo que estás haciendo, la pregunta o... dependiendo la intención de la ceremonia el fuego te contesta. A través del fuego sabes muchas cosas, mucha revelación. O mira, pones todas las candelas, pones *ocote* y prendes fuego y no arde, se apaga, tienes que volver encender. Es que no quiere. Ahora tú puedes decir, ah Dios está peleando conmigo. No. No, no, no. Quizá la persona que pide la ceremonia no lleva buena intención. Entonces ellos saben todo. Ellos los *nawales* saben todo y no quieren aceptar la ceremonia. (Ana, Interview am 27.8.2007).

Kategorien von Zeremonien

[P]ara pedir pero también para agradecer. (Gabriela, Interview am 11.6.2007)

Entonces también hay maneras de curar el alma. Porque hay que sanar un error. Tú cometes un error y no vas a pagar el error toda la vida, no. Lo pagas, bueno. Pero también tienes el derecho del perdón. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Es lassen sich im Wesentlichen zwei Kategorien von Mayazeremonien unterscheiden: Zum einen diejenigen, die entsprechend den Vorgaben des heiligen Kalenders abgehalten werden (vgl. Hart 2008: 52f). Dabei handelt es sich oft um große kollektive Zeremonien, zu denen sehr viele Leute kommen, oder MayapriesterInnen realisieren sie in ihren Gruppen bzw. mit der Familie und Freunden. Eine der wichtigsten ist das Maya-Neujahr (*Año Nuevo Maya*). Es wird in verschiedenen Dörfern zu verschiedenen Zeiten gefeiert, aber meist Ende Februar oder Anfang März. Das *Año Nuevo Maya* war, wie viele Zeremonien dieser Art, am Verschwinden und wurde von Mayaorganisationen und Gruppen von *ajq'ijab'* revitalisiert: „[E]s una ceremonia que se retoma de los estudios etnohistóricos, prehispánicos y de la tradición oral. Prácticamente era una ceremonia que estaba por desaparecer y que sólo se celebra en varias comunidades de Momostenango“ (Morales Sic 2007a: 74f). Eine weitere wichtige Feier findet an *Wajxaqib' B'atz'* (8 *B'atz'*) statt. An diesem Tag werden der Beginn eines neuen Zyklus des 260-Tage Kalenders gefeiert und oft die neuen *ajq'ijab'* initiiert. Auch dabei handelt es sich laut Morales Sic (2007a: 71f) um ein Fest, das von Mayaorganisationen revitalisiert wurde:

El Waqxaqi' B'atz' es una celebración que se ha recreado en las organizaciones e instituciones mayas y esta adquiriendo un carácter oficial porque se realiza constantemente. Su importancia es diferente entre las organizaciones e instituciones políticas, las cuales buscan reafirmar la etnicidad religiosa de lo maya. Porque el Waqxaqi' B'atz', al ser una fiesta de importancia y al estar vinculada con el calendario maya ceremonial, les da mayor posibilidad de mostrar una identidad étnica religiosa con mayor vinculación con el pasado.

40 Tage danach findet die Feier *B'elejeb' B'atz'* (9 *B'atz'*) statt. Sie wurde ebenfalls revitalisiert und zum „Tag der Frau“ uminterpretiert (vgl. ebd.: 72f).

Vor allem diese kollektiven Zeremonien sind es, die im Zusammenhang mit der Mayabewegung von Bedeutung sind: „The ceremony is a communal moment when we reaffirm our identity, when we consolidate one common force that unites us, that organizes us, that makes us proud of our values, customs and traditions“ (Lima Soto, zit. nach Molesky-Poz 2006: 166). Sie enthalten neben dem religiösen auch einen politischen Aspekt.

Die zweite Kategorie von Zeremonien sind die privaten, die von einer Familie oder von Einzelpersonen als Reaktion auf ein bestimmtes Problem angefordert werden. Die

Person geht dann normalerweise zu einem/r MayapriesterIn für eine Konsultation, einer Weissagung mit den *tz'ite'*-Samen, die von dem/der *ajq'ij* als Art Orakel verwendet werden. Der/die *ajq'ij* skizziert den Grund für das Problem und, wenn nötig, wird eine oder mehrere Zeremonien an entsprechenden Tagen empfohlen (vgl. Hart 2008: 54). Zeremonien auf individueller Ebene wurden seit der Kolonialisierung, oft im Geheimen, weiter praktiziert, so wie auch die Zählung des Kalenders weitergeführt wurde. Das weist auf die große Bedeutung und Verwurzelung der Mayaspiritualität in der Bevölkerung hin.

Private Zeremonien werden aus unterschiedlichen Anlässen veranstaltet. Es gibt keine Facette des Lebens, in der man sich nicht an Gott wenden kann: Bei Krankheit, Arbeitslosigkeit, in Liebesangelegenheiten, bei Geldproblemen, Konflikten, Reisen, Geschäftseröffnungen, beim Hausbau, zum Schutz, für Dankeszeremonien etc. Eine große Rolle spielen auch die Zeremonien in der Landwirtschaft. Die Maya haben ihre religiösen Praktiken auch an die moderne Zeit angepasst, z. B. gibt es Zeremonien für Personen, die als illegale Immigranten in die USA gehen wollen (vgl. ebd.: 65ff).

An dieser Stelle möchte ich anhand einiger Beispiele aufzeigen, in welchen Situationen sich Menschen an eine/n *ajq'ij* wenden. Im Folgenden geht es unter anderem um Heilung von psychischen Problemen nach einem Schwangerschaftsabbruch, um Reinigung von schlechten Energien bei Konflikten in der Familie und um Zeremonien zum Dank und für das Wohlergehen der Familie:

Hacen un aborto y después están con un cargo de conciencia... que actuaron mal, que quizá también como un crimen y no viven en paz. Y no pueden sostener normalmente una relación. Entonces van de fracaso en fracaso. Pero ese pensamiento las lastima mucho. Entonces también hay maneras de curar el alma. Porque hay que sanar un error. Tú cometes un error y no vas a pagar el error toda la vida, no. Lo pagas, bueno. Pero también tienes el derecho del perdón ¿verdad? (Ana, Interview am 4.7.2007)

Un ejemplo muy claro es como teniendo quizás dentro de la familia...conflictos que se dan muchas veces normalmente en una pareja, una familia... Y sientes como una mala energía. Entonces hemos buscado, mi esposo y mis niños, hemos buscado la ayuda y hemos acudido más que a otra iglesia o cualquier otra cosa hemos acudido...pedir una ceremonia maya como para limpiar, decimos, limpiar de malas energías y en caso de...Tú acudes siempre a Dios o a quien sea...generalmente cuando estás mal, cuando tienes problemas en muchos casos, no, entonces cuando...hay

una enfermedad, cuando hay conflictos, cuando pasan cosas como esas...Pero también muchas veces para agradecer, para agradecer por ejemplo el bienestar de la familia o el bienestar económico en determinado momento, el bienestar laboral, si tienes trabajo y cosas como estas, también para agradecer, para pedir pero también para agradecer en muchas ocasiones. (Lesyle Rivera, Interview am 11.6.2007)

La gente viene por enfermedades del cuerpo, hay unos que vienen por amor, porque el hombre se fue con otra mujer o la mujer se fue con otro hombre y abandonó el hombre con los hijos; vienen por los negocios, (...) también por la agricultura, por diferentes proyectos artísticos, por la tejeduría; y muchos vienen a aprender para poder compartir con su gente en otro lugar. (Gregorio Camacho Leiva, Interview am 16.6.2007)

Dentro de mi familia efectivamente nosotros somos de descendencia maya. Y dentro de mi familia se practican las ceremonias mayas. Se practican como yo te vuelvo a repetir no para perjudicar a nadie sino es por petición de que todo esté bien, que todo salga bien, que en nuestra familia vivamos tranquilos, que estemos contentos, que vivamos en armonía...entonces las ceremonias, esas peticiones se hacen para el bienestar de nuestra familia. No para perjudicar a nadie, ni pedir que...otras cosas, sino es para el propio bienestar de nuestra familia. (Carlos, Interview am 27.7.2007)

Übergangsrituale wie Taufe, Hochzeit oder Begräbnis finden oft in Kombination mit katholischen Riten statt, zunehmend aber auch (wieder) eigenständig – vor allem die jungen MayapriesterInnen, die in der Mayabewegung aktiv sind, lehnen alles Katholische ab.

Durchgängig berichteten alle InterviewpartnerInnen von einem tiefen inneren Frieden und dass sie sich durch die Zeremonien gestärkt fühlten:

Me da mucha paz, mucha paz interior y me da humildad. Me hace recordar que decimos aquí en Guatemala, me baja los humos, me hace recordar que sólo soy un componente más del universo, que no soy ni más ni menos, no soy alguien superior, me hace sentir parte de mi entorno, me da energía, me vitaliza. (Carmen, Interview, 4.7.2007)

Lo que a mí me gusta más...es ponerme en paz...con...mi creador...ponerme en paz conmigo misma (...). Es lo más interesante para mí. Ponerme en paz con Dios y conmigo misma. (...) Necesito esto como para fortalecer...mi espíritu, mi alma, mi sentimiento. Eso es lo que más me gusta. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Ahora yo hago ceremonias con alguna frecuencia porque a veces siento que me da mucho, me llena, me da energía y en algún momento siento que la necesito. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Eine weitere sehr verbreitete spirituelle Praktik, neben der Zeremonie, ist die Divination:

7.3.2 Divination

No somos adivinos. Simplemente la verdad es trasladada en una forma material como es la vara. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Der Zeremonie geht meist eine Divination, *consulta* genannt, voraus, um die “wahre” Ursache des jeweiligen Problems herauszufinden. Auch wenn Menschen Rat suchen, ob sie z. B. ein bestimmtes Geschäft abschließen oder eine bestimmte Person heiraten sollen, bei der Interpretation von Träumen etc. kann der/die MayapriesterIn mit einer Divination helfen. Die KlientInnen kommen mit jedem vorstellbaren Problem. Für die Divination werden die Samen vom *tz’ite’*-Baum verwendet; sie werden auch als *frijolitos* bezeichnet oder als *vara*. Das Bündel mit den Wahrsagebohnen (*vara*) bekommt der/die neue PriesterIn während der Initiation. Die Anzahl der Bohnen variiert je nach Gemeinde und LehrerIn, aber meistens sind es 260, und auch kleine Kristalle, Steine etc. können dabei sein (siehe Kapitel 7.2.3). Es dürfte sich um eine ganz alte Praktik handeln. Manchmal werden auch Tarotkarten verwendet (vgl. Hart 2008: 107ff). Die Divination stellt wie die Zeremonie eine Form der Kommunikation mit Gott dar:

Las revelaciones pueden ser en ceremonia y pueden ser a través de la vara. La vara es la representación de los 260 nawales, a lo que llamamos *tz’ite’*. (...) El *tz’ite’* son...los frijolitos rojos. Eso es el *tz’ite’*. (...) No puede ser si no tiene el *tz’ite’*. Y a eso se le llama vara. Entonces nosotros a través del manejo del *tz’ite’* tenemos la revelación. Puede ser en ceremonia o puede ser en simplemente una consulta. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Tienes el poder y la verdad en la vara. La vara es el *tz’ite’*. Y también es tu guía, donde todos los nawales hablan contigo y te dicen, te orientan, porque nosotros también somos humanidad. Y en un momento podemos tener una duda, podemos... Normalmente no somos nosotros los que hablamos la verdad si no que la verdad la recibimos. ¿No sé si tú me comprendes? Hay quienes que piensan que adivinamos. No, no es así. No somos adivinos. Simplemente la verdad es trasladada en una forma material como es la vara. Entonces los 260 platican con nosotros. Pero porque el Ajaw ha permitido esa comunicación, que podamos recibir verdad del cielo. Eso hace la diferencia entre una persona que es sacerdote o *ajq’ij* y alguien que simplemente quiere adivinar pues. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Im Wörterbuch für Völkerkunde wird Divination folgendermaßen beschrieben: Divination ist die „Bezeichnung für verschiedene Kommunikationsformen mit der Transzendenz, die der Weis- und Wahrsagung (*Mantik*) dienen, aber auch Wege göttlicher Offenbarung und der ‚Inspiration‘ durch Wesen der außermenschlichen Sphäre erschließen“ (Schmidt 2005b: 82f). Es existiert eine große Vielfalt an Techniken (vgl. ebd.). „Über die Divination suchen Menschen in Problemlagen eine Lösung bzw. Antwort auf ihre Situation“ (Haller 2005: 243).

Bei einer Divination wird zuerst über den *tz'ite'* gebetet, dann werden sie mit der Hand gegen den Uhrzeigersinn vermischt. Im Anschluss daran nimmt der/die *ajq'ij* eine Handvoll per Zufall; diese werden in Vierergruppen geordnet, von denen jede einen Tag im heiligen Kalender repräsentiert, beginnend mit dem aktuellen Tag. Je nachdem an welchem Tag die Zählung endet und mit wie vielen Bohnen, macht der/die PriesterIn seine/ihre Interpretation (vgl. Hart 2008: 108). Dieser Vorgang wird meistens viermal wiederholt. Auch die Art, wie die Bohnen liegen, Körpersignale während der Divination und vieles mehr spielt eine Rolle. Jede/r MayapriesterIn hat seine eigene Art, die Frage zu stellen: Es existieren Unterschiede hinsichtlich der Gebete zu Beginn, wie oft sortiert wird und in der Interpretation der Tage. Die meisten MayapriesterInnen respektieren gegenseitig ihre Techniken (vgl. ebd.: 114f). Es kommt stark auf den/die *ajq'ij* an, was er mit den Antworten anfangen kann! Die Sitzung beinhaltet die Diagnose, einen Behandlungsvorschlag, wie z. B. eine Zeremonie, und/oder einen handfesten Rat (vgl. ebd.: 111).

7.3.3 Träume, Körpersignale und Zeichen in der Natur

Vor allem über die Zeremonie und die *vara* kommuniziert Gott mit den Menschen, aber *Ajaw* ist nicht auf diese Zeichen limitiert. Auch die Interpretation von Träumen, Körpersignalen, Tierstimmen, Zeichen in der Natur etc. spielt eine Rolle. Jeder kann darauf achten, aber vor allem *ajq'ijab'* lernen sie zu deuten. Insgesamt sind die Maya sehr aufmerksam hinsichtlich ihrer Umgebung.³³ So wurde z. B. – vor der Zeit der Gasherde – das Herdfeuer interpretiert.

³³ Persönliche Anmerkung: Diese Weltsicht, dass alle Ereignisse von Bedeutung sind, habe ich persönlich einerseits als sehr mystisch und belebend empfunden, andererseits habe ich sie auch als belastend wahrgenommen, weil man ständig Ursachen für (meist negative) Ereignisse sucht und alle möglichen Vorkommnisse als Zeichen interpretiert. Auch die Vorstellung von Feinden, die manchmal dafür

Träume spielen eine wichtige Rolle, aber nicht alle Träume sind von Bedeutung: Manchmal sind es einfach Träume, bisweilen handelt es sich um wichtige Träume. Das jeweilige Tageszeichen (*nawal*) und die Uhrzeit spielen dabei eine Rolle. Thomas Hart (2008: 193ff) beschreibt die Antwort eines Mayapriesters, den er wegen Albträumen konsultierte: Das sind Warnungen, Signale. Statt sie loswerden zu wollen, sollte man an einem Altar Gott und den Ahnen für die Träume danken und in den Träumen oder in einer Divination nach ihrer Bedeutung fragen.

Signale im Körper³⁴ helfen den *ajq'ijab'* bei der Interpretation von Zeremonien oder Divinationen. Manche sagen, dass eine *body map* existiert, die man lernen kann. Andere, wie z. B. Martín, meinen, dass es kein Schema gibt und man durch Selbstbeobachtung und Reflexion selber herausfinden muss, was die Zeichen bedeuten (vgl. Hart 2008: 115):

Ahora los del cuerpo es más una experiencia que uno va teniendo, porque uno dice tengo esta señal, entonces uno está atento de qué está pasando y cuando pasa uno sabe en otra oportunidad que pasa. Muchas veces no son señales, es un escalofrío que agarra por todo el cuerpo, por la espalda, normalmente las señales son muy fuertes cuando es un peligro, cuando es muy negativo. Cuando es positivo las señales no son tan fuertes, pero cuando es negativo y grave son muy fuertes las señales. (Interview am 19.6.2007)

Auch Zeichen in der Natur, z. B. die Anwesenheit bestimmter Tiere, werden interpretiert und zwar sowohl während der Zeremonien als auch im alltäglichen Leben. Diese Zeichen haben eine Bedeutung, weil alles belebt ist und zusammenhängt. Auch diese Praktik dürfte sehr alte Wurzeln haben³⁵ (vgl. Hart 2008: 199ff).

Ajq'ijab' haben verschiedene Wege des Wissens und der Kommunikation mit Gott, der Natur und den Ahnen entwickelt. Neben den hier erwähnten existieren noch weitere: Manche erhalten z. B. Informationen über ein Glas Wasser (vgl. Molesky-Poz 2006: 158).

verantwortlich gemacht werden, wenn die Dinge nicht so klappen, geht damit einher. Meines Erachtens besteht die Gefahr, dass man dadurch Handlungsfähigkeit abgibt.

³⁴ Am umfassendsten hat Barbara Tedlock (2000: 132ff) über Körpersignale geschrieben; für weitere Informationen siehe eben dort.

³⁵ Ähnliche Deutungen bei den Azteken hat Bernardino de Sahagún in „*Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*“ (1950) ausführlich beschrieben.

7.3.4 Hexerei und Zauberei

El que mal hace, mal espera. Tarde o temprano. Eso es una ley. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Hechicería es cuando yo pido mal para alguien. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Existe como existe el día y existe la noche. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Von der Mayaspiritualität zu differenzieren ist die *hechicería* (Zauberei) bzw. *brujería* (Hexerei). Die Religionsethnologie macht zwischen Zauberei und Hexerei einen Unterschied³⁶, in den Interviews wurden die Begriffe jedoch weitgehend synonym verwendet. Ablauf und Materialien sind ähnlich wie bei einer Mayazeremonie; die Differenz liegt in der Intention: Im Gegensatz zum/zur *ajq'ij* führt der/die *ajitz* auch Zeremonien aus, um Menschen zu schaden. Alle MayapriesterInnen, mit denen ich gesprochen habe, grenzen sich ganz klar von diesen schwarzmagischen Praktiken ab, und sehen sie nicht als Teil der Mayaspiritualität.

Diese Ausblendung sei eine Neudeutung und Idealisierung der Mayaspiritualität, meint Althoff (2005: 328): „[D]ie 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 ausüben, gibt es auch heute noch in den indigenen Dorfgemeinschaften“ (ebd.). Es stimmt, dass schwarzmagischen Praktiken existieren, sie dürften sogar relativ verbreitet sein, aber sie sind klar von der Tätigkeit der *ajq'ijab'* zu unterscheiden. Wenn Leute Mayaspiritualität und *brujería/hechicería* gleichsetzen, geschieht das einerseits aus Desinformation und andererseits auch bewusst, um die Mayareligion in Misskredit zu bringen. Deshalb haben auch viele Menschen Angst vor der Mayaspiritualität, weil sie glauben, dass es sich dabei um Hexerei handelt.

³⁶ Laut Wörterbuch für Völkerkunde wird der Begriff „Zauberei“ meist synonym mit „Magie“ verwendet. Magie wird definiert als „Manipulation übermenschlicher Kräfte mit Hilfe spezieller Techniken, um ein gewünschtes materielles oder physisches Resultat zu erreichen“ (Mischung 2005: 239). Die Abgrenzung zwischen Religion und Magie ist problematisch, weitgehender „Konsens besteht hingegen bezüglich der Unterscheidung zwischen Magie und Hexerei: während bei Hexe(r)n die Wirkung von einer ihnen innewohnenden, oft unbewussten Kraft ausgeht, werden in magischen Handlungen externe Kräfte mobilisiert“ (vgl. ebd.: 240). Für Guatemala trifft das nicht zu; Zauberei und Hexerei werden, wie gesagt, synonym verwendet.

Pero entonces ya no podemos decir... que es espiritualidad maya. Porque la verdadera espiritualidad maya no te dice hacer mal. Pero utilizan los mismos elementos y otros más y hacen el mismo manejo para hacer daño. Pero entonces ya estamos hablando de brujerías, de hechicerías, de magias, pero eso no entra dentro de la espiritualidad maya. (...) Pero existe. Existe como existe el día y existe la noche. Así es. Lo bueno y lo malo. Y allí está. Y la humanidad tiene que elegir a uno o el otro. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Pero mucha gente (...) tiene como miedo. Piensan que uno hace cosas malas. Pero hay una diferencia: Ajq'ij es la persona o el sacerdote que trabaja siempre lo correcto. Y ajitz es la persona que acepta lo que venga. Sólo ve que el cliente le pague, es más por dinero, no por el sentir espiritual y el contacto con Dios. No. Ellos trabajan... con las energías de Xibalba. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Es ajq'ij... es sólo lo bueno. No permitir ni porque seas mi amiga, ni porque te quiero mucho pero yo no voy hacerte una ceremonia incorrecta aunque claro que podemos hacerlo, pero no lo hacemos. Mejor te convenzo... de lo bueno. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Die MayapriesterInnen könnten mit ihren Fähigkeiten beide Arten von Zeremonien ausführen, aber ein/e *ajq'ij*, so haben meine GesprächspartnerInnen betont, würde das nie tun, weil er/sie dadurch anderen und auch sich selbst schaden würde:

Si. Porque... Dios tiene sus leyes y son inmutables. No las cambia ni el mismo. El día es el día y la noche es la noche. (...) Entonces tarde o temprano la ley aplica a tu vida, directo o con tus hijos, nietos y hasta la tercera generación, bisnietos. El que mal hace, mal espera. Tarde o temprano. Eso es una ley. (...) El compromiso como sacerdotisa... nosotros tenemos que ser bien correctas en nuestro pensamiento, nuestra palabra. La palabra da bien, es muy importante. Y la acción. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Oftmals sind sich die Menschen der Konsequenzen einer solchen Handlung nicht bewusst, meint Ana und bringt folgendes Beispiel:

No en el momento. Eso mis ojos lo han visto. No ocurre en el momento. No al mes, a veces a los dos años, tres años, cinco años. El mal disfruta el momento que hace daño y lo ve, ve el fracaso de la otra persona. Pero al tiempo es inverso, se regresa completamente y no hay quien quite el mal, no hay. No se puede hacer ese daño. He tratado en varias oportunidades, pero una especial. Una señora, niña, jovencita, 15 años le hizo daño al novio, 15 años también. Y lo enterró, lo enfrascó, le hizo mal, un aj'itz le hizo mal. Y el hombre empezó a beber... jovencito, ya es grande y la mujer se arrepintió. No duerme... Ella se casó por otro lado y el también. Él en pura

desgracia y ella. (...) Y ella me buscó y lloraba muchísimo, suplicándome que quitara ese mal que ella había ocasionado al hombre. (...) [Es] difícil, difícil. Quitamos el entierro, se quita, se corta, ya no tiene efecto. Pero la persona ya adquirió el alcoholismo en este caso. ¿Cómo quitarlo? Él ya no quiere componerse. El alcoholismo es un vicio, es una enfermedad. Ahora el está libre, pero el es alcohólico y como hacerle entender que eso es malo para él. Y él no quiere, él quiere morir. Y sufre mucho el hombre. Una tragedia. Pero eso tiene su consecuencia. Porque ella, la muchacha que le hizo daño, tiene niños. Y ella sufre mucho. Y sabe, tomó conciencia del mal que hizo. Eso no lo hacen todas las personas. Pero ella consultó a un ajq'ij y el ajq'ij le dijo: Tú hiciste un daño y por eso... aunque yo te ayude a ti te sigue la mala sombra. Pero no creas que tengas enemigos, no. Es lo que hiciste hace muchos años, cuando eras jovencito. Y ella se acordó que era cierto. Ya se le había olvidado, fijate, ya no se acordaba. Imaginate esa inconciencia. (Interview am 4.7.2007)

Manche sind der Ansicht, *ajitz* zu sein, sei das Schicksal dieser Person; sie müsste so handeln: „Maya thought is formed by positive and negative, a complementary duality, and the Ajitz (*itz* means ‘of the obscurity’ is a person whose ‘day’ obligates her or him to balance between sickness, confusion, even death” (Molesky-Poz 2006: 63f). Andere sagen, dass man wählen kann und selbst für sein Handeln verantwortlich ist: „Eso lo elige uno. (...) El ajq'ij es como pobre, digamos así. Tenemos que trabajar de otras cosas para vivir. El aj'itz tiene carro, tiene casa, haciendo cosas malas” (Ana, Interview am 27.8.2007). “Tú eres culpable de lo que haces” (Ana, Interview am 4.7.2007).

Y hay otros, los aj'itz, ah... ellos te aceptan todo. Porque ellos decidieron elegir ese camino. (...) Un aj'itz, hablé con un aj'itz una vez. Y le digo - me lo encontré en un altar maya. Y me asusté de lo que hizo, pero tomé fuerza y valory le dije: ¿Por qué hizo eso? No tenemos el derecho (...). Si usted es bueno, le dije, usted tiene fuerza, tiene poder, tiene una energía increíble porque no hacerlo para lo bueno. ¿Por qué hizo esto? Mira, me dijo: A mí me enseñaron todo. Pero como yo no voy a vivir muerto de hambre, me dijo. ¿A usted cuánto le pagan por una oración declamar a Dios? No le dan nada, me dijo. Yo por hacer esto cobré tanto, me dijo. Entonces yo tengo carro, yo tengo casa, yo tengo unos mis terrenitos, yo presto dinero. Pero si me voy a dedicar hacer sólo lo bueno, no llegaría ni a tamal con chile, me dijo. Quiere decir que la misma humanidad ha hecho a los aj'itz. Porque si es para hacer mal, pagan. Allí sí hay dinero. Mira que error, una gran equivocación. Si es para hacer un bien para dar gracias a Dios, la gente no paga. La gente dice para agradecer, lo puedo hacer yo sola. Para hacer mal paga. Para hacer un bien no tienen dinero. (...) Mi camino, mi espiritualidad no es para ganar dinero. No. Es para crecer, lo que estoy haciendo. Crecer en la sabiduría de mis antepasados. Allí marca una diferencia. Pero si existe lo oscuro y existe lo claro. (Ana, Interview am 4.7.2007).

Diese schwarzmagischen Praktiken dürften relativ verbreitet sein und sind die Ursache vieler Probleme: “Y talvez me atrevo a decirte que hay uno haciendo bien y diez haciendo mal” (Ana, Interview am 4.7.2007).

Y están enfermos y no aceptan, sufren y no aceptan que es por su propia causa. Entonces normalmente aquí la gente tiene mucho sufrimiento, muchas penas y pobreza. Pero a veces es porque acuden a hacer cosas malas. Y todo tiene su regreso, todo, todo. Todo se paga. Dice que hay una ley de Dios, la ley de compensación: Si haces bien, te regresa bien. Si haces mal, te regresa mal. La siembra. (Ana, Interview am 4.7.2007)

A las personas, a la humanidad le atrae la venganza, el desquite, la envidia. Por envidia hace daño a otra persona, pide vicio, pide pérdida de trabajo, enfermedad, locura. Todo para otras personas. Por eso el *aj'itz* tiene mucho trabajo y cobra mucho. Y la gente cuando quiere cosa mala paga. Aquí la gente paga hasta mil Quetzales por un trabajo. Aunque no tengan que comer, pero cuando tienen odio, no importa lo que les cobre (Ana, Interview am 27.8.2007).

Unterschiede zwischen der Mayaspiritualität und brujería/hechicería

Der Unterschied liegt vor allem, wie schon erwähnt, in der Intention, aber auch die Materialien und der Ablauf differieren. Manchmal werden dieselben Altäre aufgesucht, aber eine andere Stelle, manchmal auch andere Altäre. Ein/e *ajitz* verwendet bunten Zucker, Fleisch, Pflanzen mit Dornen, Zigarren etc. (vgl. auch Hart 2008: 64) in den Ritualen und ruft andere Kräfte an:

Pero su material y su invocación es diferente. Entonces ellos tienen lo que ellos mismos llaman la mesa negra. Nosotros los *ajq'ij* tenemos mesa blanca. Y nuestros materiales y nuestra invocación es diferente. Ahora ¿Cuál es la diferencia? (...) Cuando hablamos del *aj'itz* es el que usa conjuros. (...) Llamamos a otros espíritus como decir malignos dentro del plan espiritual. No usan la cruz, usan el rostro, hacen con azúcar roja, negra, morada el rostro del diablo (...). Y lo dibujan siempre lo contrario. (...) Y allí ya la invocación y hablan claro. Ellos invocan a Lucifer, al señor del las tinieblas, el ángel de la oscuridad. (...) Invocación distinta, materiales igualmente. Usan pom, usan normalmente candela negra, candela sólo roja, verde, de un sólo color, usan chorizo, carne, longanizas, tripas - es otro tipo de materiales. Entonces usan hierbas dependiendo el mal que van hacer. Usan los troncos de rosas, no la rosa, la rosa no. La rosa la usamos nosotros, los *ajq'ij*. Ellos usan los troncos porque tienen espina. Usan la zarza. (...) Usan chichicaste, usan... infinidad otro tipo de hierbas que lastima. (...) Entonces eso es el uso de materiales de los *aj'itz*. ¿Por qué yo lo sé si soy *ajq'ij*? Porque nosotros también los *ajq'ij* tenemos que saber al – y vemos en algunos encantos cuando hacen cosas malas. Pero... no nos es permitido y

nosotros rechazamos y aborrecemos toda conducta que no esta aprobada por el Ajaw. (...) Algunos aj'itz utilizan mucho el puro. Nosotros los ajq'ij también, pero ofrendamos a los Ajmaq, a nuestros difuntos. Es una entregada reliquia. Y a los Kame. Pero solamente a ellos. En cambio el aj'itz usa el puro para trastornar la mente del ser humano. (...) O sea los materiales pueden ser los mismos, el asunto es el uso que tú le das, hace la diferencia. (Ana, Interview am 27.8.2007)

Eine andere Form von Hexerei/Zauberei erwähnt José:

La brujería típicamente se caracteriza por hacer daño a las personas ¿verdad? Incluso...hay candelas y todo esto que tienen diferentes significados. También hay otras prácticas de brujería muy comunes que es poner la foto de una persona dentro de una botella de alcohol conocida aquí como octavo y después, no sé que otros elementos usan, y lo entierran. Y esto se conoce como un entierro. Y supuestamente el efecto es que la persona muere de alcoholismo. Cosas así he escuchado. Pero por supuesto este tipo de prácticas están totalmente afuera de lo que es la religión maya. (Interview am 13.6.2007)

Wenn jemand glaubt, Opfer einer *brujería/hechicería* zu sein, sucht er/sie eine/n *ajq'ij* auf, der/die mit Hilfe der *vara* herausfindet, ob das wirklich die Ursache der Probleme ist und sie zu bekämpfen versucht. Das ist möglich, aber oft nicht einfach: “[L]a cosa de una hechicería o de una brujería es difícil, porque cuesta vencerla” (Martín, Interview am 19.6.2007).

7.4 Charakteristiken von Xela

Eso no es público como en otras comunidades, eso es privado. Es una característica muy, muy propia de Quetzaltenango. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

7.4.1 Organisationen von MayapriesterInnen in Quetzaltenango

Wie viele *ajq'ijab'* und Gruppen von MayapriesterInnen es in Xela gibt, kann niemand so genau sagen: „How many there are? No, I can't tell you. I'm not sure anybody could actually tell you that formally” (Thomas Hart, Interview am 5.9.2007).

Es gibt in Xela eine Zweigstelle der *Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala* (ASMG), genannt *Nojib'al Kech Ajq'ijab' Lajuj No'j*, - das ist wohl die größte und wichtigste Organisation in Xela. Sie wird von Gregorio Camacho Leiva geleitet, einem der bedeutendsten Mayapriester in Xela. Sie hat eine große Zahl von Mitgliedern, denn viele *ajq'ijab'* in Xela wurden von Don Gregorio oder seinen SchülerInnen ausgebildet. Don Gregorio allein schätzt die Anzahl seiner Schüler auf 350: „Hay como trescientos cincuenta“ (Interview am 16.6.2007).

An awful lot of Quetzaltecos, an awful lot of people both Mayan and not Mayan in Quetzaltenango will have heard of Don Gregorio for instance...A lot of people wouldn't like to admit that...but a lot of people certainly...certainly have passed through his door more than once (Thomas Hart, Interview am 5.9.2007).

Si, estoy en el grupo de Don Gregorio: Lajuj No'j. Hablé hace poco con un amigo... yo creo que... me atrevería decir que la mayoría de los sacerdotes de aquí de Quetzaltenango, la mayoría ha sido preparado por Don Gregorio. Y no ha sido Don Gregorio por lo menos viene de la misma línea. El es muy sabio. Es muy inteligente (Antonio, Interview am 26.7.2007).



Abbildung 24 und 23: Im Haus von Don Gregorio (Bild) gibt es einen christlichen und einen Mayaaltar.



Abbildung 25

Daneben existieren noch viele, meist eher kleine, private Gruppen, über die kaum etwas bekannt ist. Zwei solcher Verbände wurden mir gegenüber in Xela erwähnt, aber es gibt

sicher mehr. Ihre Arbeit bezieht sich vor allem auf den spirituellen Bereich, der politische Aspekt tritt, im Gegensatz zu den großen Organisationen, in den Hintergrund. In Zunil, einem Dorf in der Nachbarschaft von Quetzaltenango, besteht um Roberto Poz ebenfalls eine bekannte Gruppe, *Komun Tohil*, von ungefähr 120 *ajq'ijab'* (vgl. Hart 2008: 56; Molesky-Poz 2006: 38).

Die Mitglieder solcher MayapriesterInnenverbände sind tendenziell die jüngeren und besser gebildeten *ajq'ijab'*, erklärt Thomas Hart (siehe auch Kapitel 6.6.2):

I'm a member of a couple of organisations of priests...Both based in different communities that are just at community level... It's quite a polemical subject in terms of...generations, because these organisations that you refer to, generally, like I say, started to take off in the mid, late eighties onwards (...). They tend to be younger practitioners of Mayan Spirituality...and they quite often...have a fairly different take (...) on the practice of Mayan Spirituality than the elders do in the community who mostly have been working individually and in an awful lot of cases prefer to work individually...and to have far less formal relations with other *ajq'ijab'*. (Interview am 5.9.2007).

Der theoretische Diskurs zur Mayaspiritualität in Xela ist vor allem geprägt vom *ajq'ij* und Maya K'iche' Audelino Sac. Er unterrichtet u.a. an der Universidad Rafael Landívar (URL) in Quetzaltenango und forscht zu den wissenschaftlichen Aspekten der Mayaspiritualität. Sac hält Vorträge und Seminare im In- und Ausland und bildet auch Schüler aus. Er selbst ist ebenfalls ein Schüler von Gregorio Camacho Leiva und Jaime Lucas (vgl. Althoff 2005: 232). Althoff (2005: 229ff) hat sich näher mit seinem Lebenslauf beschäftigt. Sie schreibt: „Mit seinen Forschungen über die wissenschaftlichen Grundlagen der Mayaspiritualität, konsolidiert er zudem den Diskurs über die Mayaspiritualität und liefert neue Argumente über deren Authentizität und Wirksamkeit“ (ebd.: 232).

7.4.2 Versteckte, aber intensive Tätigkeit

Ein weiteres Charakteristikum Xelas ist, dass die Mayaspiritualität hier nicht öffentlich, sondern fast ausschließlich privat ausgeübt wird. Es wird auch kaum darüber geredet. Im Gegensatz zu manchen anderen Orten, wo es Mayaaltäre im Dorfzentrum gibt, wie z. B. in Chichicastenango, sieht man von der Mayaspiritualität in Xela nicht viel, außer den zahlreichen Verkaufsständen für das Zeremonien-Material. Die Altäre befinden sich in der Umgebung von Xela. Carmen erklärt sich diese versteckte Tätigkeit, neben den

bekannten Gründen wie Missionierung und Bürgerkrieg, durch das enge Zusammenleben von Mayas und *Ladinos*:

Pienso que una de las características de la espiritualidad aquí en Quetzaltenango es que las prácticas se hacen en privado. Es algo que todo mundo sabe que existe, pero que nadie habla de eso, aunque sea tu comadre, tu compadre, o tú sepas que él es *ajq'ijab'*, tú casi no tocas el tema. Es algo que es de una intimísima confianza. La espiritualidad maya en Quetzaltenango llega a ocupar los aspectos más íntimos de una persona. Es muy difícil que una persona de Quetzaltenango se abra como lo estoy haciendo ahora contigo. Es muy difícil. La práctica de la espiritualidad maya aquí en Quetzaltenango se hace escondida; se hace muy discreto, muy, muy, pero muy discreto. Mientras que en otros pueblos o en otras comunidades la práctica de la espiritualidad se hace prácticamente pública, por ejemplo en Chichicastenango. Tú ves en Chichicastenango que la gente hace sus ceremonias en pleno parque, frente a la iglesia y no es sólo de Chichicastenango; en la región de Quiché por ejemplo, tú encuentras un altar maya en el centro de la comunidad frente a la iglesia católica, eso es en San Pedro Jocopilas, también está en Chinique de las Flores, está en Patzité. En muchas comunidades eso es público. Mientras que tú vienes aquí y tú tratas de ubicar eso en Quetzaltenango, y aquí eso es impensable. ¿Cómo vas a encontrar un altar maya enfrente de la catedral? En pleno parque central, eso no lo vas a encontrar. (...)

Tal vez porque los indígenas de Quetzaltenango; yo me atrevo a decir que son únicos en Latinoamérica en haberse acercado tanto a los españoles. La convivencia fue muy cercana, fue muy directa, más que en otros pueblos. Quetzaltenango es la segunda capital de Guatemala, la segunda ciudad más importante de todo Guatemala, y hay muchos indígenas. En la capital el número de indígenas es muy reducido en comparación a la gente ladina allá. Aquí casi es un mano a mano. Quizá la cercanía directa con los ladinos haya hecho que los indígenas propios de Quetzaltenango hayan reaccionado de esa manera. Es una teoría, una hipótesis; habría que hacer un estudio sobre eso, sobre analizar bien las causas. (...)

Si tú vienes a Quetzaltenango tú ves todo tipo de iglesias en público, y tú piensas que aquí hay católicos, hay evangélicos, pero aquí no hay espiritualidad maya; porque no se ven evidencias, están bien escondidas que pareciera que no hubiera. Sin embargo sí hay. Es una actividad muy intensa en Quetzaltenango, porque hay muchos puestos del mercado que distribuyen los materiales esenciales para hacer una ceremonia maya. Si no hubiera demanda, no hubiera proveedor; pero hay una cantidad de proveedores y son enormes los puestos del mercado, porque hay mucha demanda, y hay bastantes altares muy lindos. (Interview am 4.7.2007)

Eine weitere Charakteristik Xelas, die in den Interviews erwähnt wurde, ist nicht auf Xela beschränkt, sondern bezieht sich generell auf die Unterschiede in der Ausübung der Mayaspiritualität zwischen Dörfern und Städten:

7.4.3 *Unterschiede zwischen Quetzaltenango und den Dörfern*

[I]t's changing. It's changing very quickly. (Thomas Hart, Interview am 13.6.2007)

Die meisten Befragten waren der Ansicht, dass in Xela viele kulturelle Werte und Traditionen, wie z. B. die Sprache K'iche', der Respekt und der Bezug zur Natur, schneller verloren gehen oder schon verloren gegangen sind als in den Dörfern. Thomas Hart erklärt das mit der materiellen Entwicklung, dem städtischen Umfeld und dem engen Zusammenleben mit der in vieler Hinsicht sehr unterschiedlichen *Ladino*-Kultur:

En Xela se han perdido muchos elementos esenciales y básicos. Por ejemplo nosotros ya casi no hablamos nuestro idioma materno, deberíamos de hablar el k'iche'. En nuestras ceremonias nosotros...las ceremonias las hacemos en español. Y mientras que en otros pueblos que están más alejados en el sur o más alejados de las ciudades, ellos sí realizan todavía sus ceremonias en su idioma materno, en mam, en kakchiquel; eso es más hermoso, pienso que es mejor, pero por ejemplo nosotros ya no hacemos eso. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

In Xela, I think, they lost most of that a long time ago. Most of it. Not always. But...certainly respect for nature, I think in any urban environment, goes very quickly. People lose the direct relationship that they had...with trees and plants and...even the kinds of homes that people live in...instead of a bearing natural earth piste – adobe – nowadays soil concrete and tin roofs and the streets are paved over rather than having direct contact with the earth and so on and I think...people just lose the intimacy that stimulated the respect in the past. Coupled with, of course, living side by side with a culture which doesn't have that kind of moral underpinning of respect. I mean, Ladino society which hasn't...had that for who knows how many generations. And so people adopt different attitudes, people adopt different values...and sometimes people pay lip service, I think, to respecting natural environments and so on. (...) I guess, it's just a question of saying the words rather than...rather than living a respectful relationship, especially with nature. And in the city, you know, it's dangerous to say hello to a stranger in the streets sometimes. It's a completely different...social reality. (Interview am 13.6.2007)

Aber auch in den Dörfern ändern sich die Dinge, meint er:

[People practice respect in the communities, Anm. J.G.] a lot more than in the city, a lot more than in the city. (...) Certainly people won't leave their machete lying around. The machete has to be respected and it has to be

cleaned at the end of the days work and must be put in its proper place... Or...a persons clothing, a women's belt cant just be left lying around, it has to be put in its place and tidied up in the evening, when she undress to go to bed or... Water is not commonly wasted. (...) In the communities...there are just so many examples of respect and I think, like I said, in the communities it's certainly present to a far greater extent than it is in the city. But it's changing. It's changing very quickly. Young people are now exposed to TV from outside and go to secondary school maybe outside the community and so on. And lot more mobility in the community, a lot more people go to the capital to work...And so there's a noticeable decline in those forms of respect. But yeah it's still present in the communities, but disappearing quickly. (Interview am 13.6.2007)

Andererseits hat es auch Vorzüge in Xela zu leben, denn der Rassismus und die intensive protestantische Tätigkeit in vielen Dörfern erschweren oftmals die Ausübung der Mayaspiritualität:

Sí, bueno, yo crecí en un pueblo pequeño donde el racismo es muy fuerte y eso hace muy difícil el ejercicio de la espiritualidad y donde básicamente los indígenas no tienen mucho poder. Aquí los indígenas tienen poder, hay muchos indígenas que tienen poder económico, tienen poder político; hay muchos profesionales, abogados, médicos, hay de todo aquí. (...) No es muy difícil ser indígena aquí, pero en un pueblo donde claramente hay mucho racismo es muy difícil y esta es la diferencia, entonces allá las ceremonias siempre son en las montañas, un poco escondidas. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Pero...las comunidades que son muy, muy religiosas dentro del protestantismo...ellos están perdiendo. Porque ellos dicen que es idolatría, que es herejía, que es brujería y entonces...la gente por falta de conocimiento y de educación ellos van a ir perdiendo esto poco a poco. Yo pienso que eso depende de las ciudades y depende de la...también de la educación espiritual que ellos tengan en cada lugar. (Juana, Interview am 21.6.2007)

Eine zentrale Bedeutung in der Mayaspiritualität kommt den Altären zu, die sich zumeist in der Natur befinden und oft schon seit Jahrhunderten von MayapriesterInnen aufgesucht werden:

7.5 Altäre

[T]hey are special places of focussed energy. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

Altäre sind besondere Orte, die aufgrund der vielen Gebete und Opfer über Generationen hinweg viel Energie akkumuliert haben und an denen die Kommunikation mit *Ajaw* einfacher möglich und stärker ist. Altäre sind wie Übertragungskanäle zwischen Menschen und spirituellen Kraftquellen (vgl. Molesky-Poz 2006: 111): „While transformed in meaning over time, geographical sites are accessed by Ajq’ijab’ as sacred sites, as communication sites with Ajaw, with the Sacred Earth, and with ancestors through ritual practice” (ebd.: 118). Sie sind die Zentren des persönlichen und gemeinschaftlichen spirituellen Lebens der Maya (vgl. ebd.: 96). Meist werden sie *altares*, *encantos*, manchmal auch *nawales* genannt.

Places develop a resonance through everything that they have witnessed and everything they have heard and everything that have been offered and fed and so on...over generations and generations. (...) It’s like a portal or an entrance or sometimes it’s characterized as...yeah an opening into the world...a tunnel into the world or...a doorway into the world or...a cord between heaven and earth...but they are special places of focussed energy. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

Die Altäre der Maya sind zum Großteil Naturalaltäre: Man entdeckt sie u.a. auf Hügeln und Vulkanen, in Höhlen, in den Feldern und an Flüssen; auch viele Bäume sind Altäre. Zunehmend finden Zeremonien außerdem an archäologischen Stätten statt, wie z. B. in Tikal. Dabei handelt es sich zumeist um neue Altäre; Morales Sic (2007a: 110) spricht in diesem Zusammenhang von Erfindung von Tradition. Oftmals kennzeichnen Holzkreuze einen Altar, sie sind so etwas wie die Portale zum Altar (vgl. Molesky-Poz 2006: 110). Daneben gibt es noch die Hausaltäre: Jede/r MayapriesterIn hat seinen/ihren eigenen Altar, und auch viele Mayafamilien besitzen einen Hausaltar (vgl. Hart 2008: 84).

7.5.1 Naturalaltäre

Naturalaltäre, wie heilige Berge, Flüsse, Quellen und Höhlen, sind in allen Religionen vorhanden (vgl. Bäumer 2003: 691ff), aber in der Mayaspiritualität nehmen sie einen ganz besonderen Stellenwert ein. Die Altäre besitzen unterschiedliche Energien und

Wichtigkeit. Manche sind einem bestimmten Tag des *Cholq'ij* gewidmet, andere dienen einem bestimmten Zweck, z. B.: der Bitte um Regen oder um Segen für eine Heirat (vgl. Hart 2008: 73): "Each geological formation and place has a distinct Uk'ux, heart, owner, *nawal* or guardian spirit, and possesses some determined energy, making communication with the sacred possible" (Molesky-Poz 2006: 111). Manche sind sehr berühmt und gelten als besonders stark. Wenn möglich wird der jeweils passende Altar direkt aufgesucht, wozu manchmal weite Reisen unternommen werden. Die meisten Zeremonien finden jedoch bei den Altären in der Gemeinde statt oder auch im Haus des/der *ajq'ij*.



Abbildung 26: Altar bei der Laguna Chicabal.

Wichtig ist, den Altären mit Respekt zu begegnen: „These places of encounter and revelation are approached with respect, as one would approach another person“ (ebd.: 113). Viele PriesterInnen, die ihr ganzes Leben an einem bestimmten Altar gearbeitet haben, kennen den Altar als Freund, als Helfer. Der Altar gibt Zeichen und Signale und

antwortet auf Fragen, wie die Zeremonie aufgenommen wurde. „These are the voices of this encanto“ (Hart 2008: 79). “A mí me llama mucho visitar todos los altares. Me llena estar en distintos altares. Pero tengo uno que otro que me gusta mucho, como que lo frecuento más. Por relación espiritual. Me encanta estar en estos altares” (Ana, Interview am 27.6.2007).



Abbildung 27: Baumaltar (Ceiba) in Samayac.

Die Auswahl des passenden Altars für die jeweilige Zeremonie erfolgt auf unterschiedliche Weise: Manche werden aufgrund der Wirksamkeit für ein bestimmtes Anliegen ausgesucht – dieses Wissen wird mündlich von Generation zu Generation weitergegeben. Andere werden in Träumen und Visionen oder durch rituelle Praxis (Interpretation des Feuers, Divination, Signale im Körper etc.) enthüllt. Die topographischen Merkmale (Berge, Quellen etc.) spielen ebenfalls eine Rolle (vgl. Molesky-Poz 2006: 115ff). Bei der Auswahl des Altars ist auch die Intuition sehr wichtig: MayapriesterInnen nehmen nicht nur die physischen Merkmale wahr, sondern

intuitiv auch das „Herz“ oder den „spirit“ des Ortes (vgl. ebd.: 113): „The earth, the specific place, indicates if it is right to have a ceremony there“ (Roberto Poz, zit. nach Molesky-Poz 2006: 117).

Wie schon erwähnt, bestehen an manchen heiligen Orten zwei Altäre: einer für die *ajq'ij* und einer für die *ajitz*. „The principle of duality in Maya cosmological vision also transfers to physical places, which have both positive and negative energies“, erklärt Molesky-Poz (2006: 114) diese duale Energie. Tom Hart beschreibt, dass es zwei Gründe geben kann, wenn er sich an einem Altar unwohl fühlt: Entweder weil ein/e *ajitz* dort gearbeitet hat, oder weil es sich um einen speziellen Ort handelt, der nur für bestimmte Anlässe aufgesucht werden sollte (vgl. ebd.: 114f).

7.5.2 Anrufung der Altäre in den Zeremonien

Die Zeremonie wird an einem ausgewählten Altar realisiert. Während der Zeremonie werden auch noch andere Altäre angerufen. Das hat folgende Gründe:

1. Altäre sind Zeugen:

They are witnesses. They are witnesses, they are present to hear and to listen, but not necessarily their entire energy because they can't just displace all of themselves from where they are...It's best to go directly to the right place if you want...if *what* you need is a certain thing then you will try to go to the right altar physically and if you can't then...and when you are there then you call the rest of the witnesses to listen to what you say and to be...to observe what you are saying...But if you can't go to the right place...yes you do call the energy, the spirit of the right place...but like I say its...its not quite the same thing. You know you are...you can bring cakes to me and give them to me to eat or you can bring them and leave them with my neighbour if I'm not in. I'll get the cakes anyway...its true but it would be better if I had seen you and could sit down and talk to you and great you personally. It's just a more direct thing...to be able to be at the right place. I don't know if that's proper expressed. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

2. Altäre sind Teil eines Systems/Netzwerks. „It is always a sacred place because of an attraction; something is more profound there. With the spirit present in this place, our words go more rapidly. To say it another way, a sacred place is like a satellite; it takes our petitions, the message, and distributes them. The place transmits it in this way“,

erklärt Roberto Poz (zit. nach Molesky-Poz 2006: 112). Manchmal werden Altäre gebeten, zusammenzuarbeiten. Molesky-Poz (ebd.) zitiert Tom Hart: „Ajq'ijab' of the highlands explain that altars are telephones. You ring in from the nearest telephone and you are instantly connected to the network.” Altäre kommunizieren miteinander, erläutert er, in der Nacht sieht man Lichter, die von einem Hügel zum anderen reichen. Er vergleicht die Altäre auch mit Bankfilialen: Man bringt Opfer und Gebete und bekommt dafür Botschaften, Balance und Freude (vgl. ebd.: 112).

7.5.3 Anzahl

Wie viele Altäre es gibt, weiß niemand. Lange waren sie verborgen und kaum zugänglich. Versuche sie zu zählen, sind heikel, da immer noch Altäre zerstört werden. Der *ajq'ij* Cirilo Perez sprach 1995 von 5000 encantos (vgl. Hart 2008: 73). Molesky-Poz (2006: 109) berichtet von zehntausenden heiligen Stätten in Guatemala. Sie stellen ein reiches Erbe dar. „Hay bastantes altares muy lindos. Eso me comentaba mi maestro. (...) Él me decía que es un patrimonio muy valioso de todos los Quezaltecos, los altares que hay aquí en Quetzaltenango, porque son de una belleza singular, son altares muy hermosos” (Carmen, Interview am 4.7.2007).

7.5.4 Hausaltäre

Daneben hat jede/r MayapriesterIn einen Hausaltar, der sich, wenn möglich, in einem eigenen Raum befindet, zu dem nicht jeder Besucher Zutritt hat. Hier finden meist die Divinationen statt. Auch Zeremonien werden zuhause - häufig im Freien – realisiert:

Más... todos los que somos ajq'ij tenemos un altar en casa. Y tenemos nuestro quemador personal. Entonces aunque no tengamos exactamente que un cuarto, un lugar pero aunque sea esquina, donde sea, eso es el lugar sagrado para nosotros. Y (...) talvez nunca fue un lugar especial, pero cuando uno pone su mesa, su cruz y su vara este lugar se santifica. (Ana, Interview am 27.6.2007)

Viele Mayafamilien haben einen kleinen Altar daheim. In katholischen Häusern handelt es sich dabei meist um einen Tisch mit Statuen von Heiligen oder Jesus; in den Häusern von MayapriesterInnen kann es diese auch geben und zusätzlich antike Steine, Kreuze und die *vara*. Hier werden Kerzen angezündet bei Familienereignissen, bei besonderen

Anlässen werden sie oft schön geschmückt. Idealerweise zünden MayapriesterInnen immer Kerzen an, wenn sie aufstehen, um Dank zu sagen für einen neuen Lebenstag. Die Altäre sind nach Osten ausgerichtet (vgl. Hart 2008: 84).

[T]odo lo que me regalan para el altar allí esta puesto. Si es un rosario, una... vas a ver en mi altar. Tengo vírgenes y... allí están porque... es un obsequio al altar. (...) [T]engo amigos muy católicos y saben que tengo altar, saben que oro y también les he orado por su enfermedad y cuando van algún lado me traen algo para el altar pero no es exactamente maya. Pero entonces hay un lugar para lo que no es maya, pues. Eso lo tengo separado. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Entonces yo no los tengo tanto por el valor, ni tanto por una necesidad, sino más bien llegaron a mí, un obsequio y son una ayuda. Y... no es una idolatría. No. Son sólo - representarles su lugar, que ellos tengan su lugar, reciban su incienso y reciban su candela. Tampoco es idolatría. No. Son energías manifestadas dentro del altar. (Ana, Interview am 4.7.2007)

7.5.5 Rezente Veränderungen

Der Wandel macht sich auch in diesem Bereich bemerkbar; zwei Tendenzen lassen sich ausmachen: Einerseits verschwinden zunehmend *encantos*, andererseits genießen sie steigende Anerkennung und es entstehen neue Altäre. Verloren gehen sie im Zuge von Modernisierung, z. B. durch Straßenbau, und weil viele Maya zum Protestantismus konvertieren:

There are certain days, like I said, you would go to certain altars here...But that's as long as there is some community consensus to leave those places alone and not to develop them or build houses on them or whatever...To the extend that kind of community consensus and tolerance exists that's the extend to which people go to specific places, that they can go to on those days...There are lot of communities as well that necessarily have had to change that, you know, there are an awful lot of altars that have been lost...the last generation or so. An awful lot. Through redevelopment or people...converting to other religions and...selling them of or building houses on them...roads being build on them, water projects being build on them, all sorts of things...And so the communities have to adapt, one way or another, to go to other places...And that's always possible but it certainly looses a lot of the value of...a generational link with...ancestors and with generations of worshipers. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

Jeder Altar, der verschwindet, stellt einen großen Verlust dar, erklärt Thomas Hart. Man kann überall mit Gott sprechen, aber einfacher und stärker ist die Kommunikation an diesen Orten:

It is quite possible to speak with God and the world and the ancestors anywhere, from your living room it's quite possible, but it's harder to get the message through if you are not in the right places where it's like (...) rather than being in a place which attunes your thoughts, your mind, your feelings, your emotions to the sacred or to the divine. But I can certainly imagine...finding a place or even...constructing your own place in your own garden or whatever as a place where you can always go to...To gradually bringing it to life as a specific sacred place where you can always feel a certain emotional resonance. But...that's the advantage of living in Guatemala. You can go to places that are easier to be attuned to certain aspects of what you are asking for or certain moments of time. (Interview am 30.8.2007)

Deshalb, so die Meinung von Hart, ist es nicht dasselbe, die Mayaspiritualität anderswo zu praktizieren, obwohl das möglich ist:

You can practice it anywhere, yeah, but it would certainly be weaker, (...) definitely, definitely. Because...one is able to...use the accumulated strength of...generations of prayers and tears and offerings and sacrifices in a certain place. (...) And that's why people do go to sacred places rather than just doing ceremonies in their home all the time. They do that because...there are...places that have accumulated energy. And so I think...you would instantly lose that...You could find other places that were historically sacred in Europe and everywhere in the world. Of course you can. But not very easily and not very easily do ceremonies or offerings there...But, you know, there are places you can but to that extent it would be a weaker...a weaker link with the divine or a weaker link with the sacred...And changing the diet as one's offering to the world in terms of the kinds of offerings, the kinds of incense and so on... I think would also weaken, you know, like people that go to the states from here and no longer eat tortillas when they are there and they feel they are never satisfied because you know they are used eating tortillas. I think it would be weaker. (Interview am 30.8.2007)

Zugleich lässt sich auch eine zunehmende Wertschätzung der Altäre feststellen: Der *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas (AIDPI)*³⁷ verspricht unter „*Derechos Culturales*“ die Anerkennung des Wertes und den Schutz der Tempel und Zeremonialzentren, d.h. der archäologischen Stätten und Naturaltäre, als Teil des

³⁷<http://www.congreso.gob.gt/Docs/PAZ/Acuerdo%20sobre%20identidad%20y%20derechos%20de%20los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas.pdf>

kulturellen, historischen und spirituellen Erbes der Maya. Die Altäre bei archäologischen Stätten wie in Tikal, Kaminal Juyub' etc. sind großteils erst seit wenigen Jahren in Gebrauch; es handelt sich dabei um neue Altäre (vgl. Morales Sic 2007a: 110).



Abbildung 28: Ein neuer bzw. revitalisierter Mayaaltar in Tikal.

Altäre können verlegt werden: Jeder *encanto* hat einen *nawal*³⁸, eine spirituelle Essenz oder Seele; diese ist zugleich verbunden mit der materiellen Struktur des Altars und doch etwas Eigenständiges. Deshalb kann der Altar auch, wenn es unbedingt notwendig ist, verlegt werden (vgl. Hart 2008: 74f).

³⁸ Im Grunde hat jeder Ort seinen *nawal*, der z. B. beim Hausbau berücksichtigt werden sollte. Deshalb wäre es ideal, beim Hausbau mit einer Zeremonie um Erlaubnis zu bitten. „En las cosmovisión maya el territorio tiene dueños con los cuales los *ajq'ij* se pueden comunicar“ (Rupflin Alvarado 1999: 159).

Die grundlegende Basis der beschriebenen Praktiken ist der *Cholq'ij*. Darum geht es – unter anderem - im folgenden Kapitel:

7.6 Die Mayakalender

Lo sagrado es el retorno. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Die Maya haben ein ausdifferenziertes Kalendersystem entwickelt, das aus mehreren mit einander verzahnten Kalender-Zyklen bestand und in weiten Teilen Mesoamerikas verbreitet war. Die Ursprünge liegen wahrscheinlich in der olmekischen Kultur (vgl. Hart 2008: 234f). Die Basis aller Kalender war ein Vegisemalsystem (Zwanzigersystem), die kalendarische Grundeinheit der Tag. Die immer wiederkehrenden Zyklen wurden einerseits aus der Naturbeobachtung (Sonnen- und Mondzyklus, Bewegungen der Planeten und Sternbilder) abgeleitet; andere basierten teils auf dem Vegisemalsystem, teils auf Zahlen, denen besondere sakrale und magische Qualitäten zugeschrieben wurden (vgl. Schele/Freidel 1995: 68). Es ging den Maya nicht nur darum, den Ablauf der Zeit zu protokollieren, sondern vor allem auch darum, die Eigenschaften und Qualitäten der Tage zu kennen, um das Leben entsprechend danach ausrichten und Ereignisse verstehen zu können (vgl. ebd.: 76).

Bis heute werden die zwei wichtigsten Kalender (*Cholq'ij* und *Haab*) in einigen Gemeinden im Hochland Guatemalas und in Südmexiko verwendet (vgl. Molesky-Poz 2006: 128, 138f). In vorkolonialer Zeit waren noch weitere Kalender in Gebrauch, die heute jedoch keine Rolle mehr spielen, zum Beispiel ein auf den vier Himmelsrichtungen basierendes Strukturschema, das die Tage in Quadranten von je 819 Tagen aufgeteilt hat. Darüber hinaus wurde jeder Kalendertag von einem der neuen „Herren der Nacht“ regiert, die sich ablösten. Zudem registrierten die Maya für jeden Tag den Stand des Mondwechsels sowie seine Stellung im Venusjahr und anderen Planetenjahren (vgl. Schele/Freidel 1995: 69ff). Ein weiterer Kalender, die sogenannte „Lange Zählung“, war schon in der Nachklassik nicht mehr in Gebrauch (vgl. Sharer/Morley 1994: 574), wird aber heute revitalisiert (siehe Kapitel 7.6.3).

So war jeder einzelne Tag zugleich Element vieler Zyklen, schreiben Schele und Freidel (1995: 73): „Das Ensemble dieser vielfältigen kalendarischen Detailinformation verlieh jedem Tag sein individuelles Gesicht.“ Man kann sich die Raum- und Zeitvorstellungen der Maya als eine Matrix von Energiefeldern vorstellen. Diese Felder beeinflussen die Handlungen der Götter wie der Menschen und werden ihrerseits wieder durch göttliches und menschliches Handeln beeinflusst (vgl. ebd.: 512f).

7.6.1 Die Mayakalender heute

Wenn heute vom Mayakalender die Rede ist, ist fast immer der heilige Kalender *Cholq'ij* gemeint. Das ist aber nur einer von vier Kalendern - wenngleich sicher der bedeutenste - die zum Teil noch und zum Teil wieder in Gebrauch sind:

1. In der letzten Zeit erlebt vor allem der 260-Tage Kalender *Cholq'ij* einen Boom: Es werden Kalender gedruckt und Bücher darüber geschrieben. Das Wissen, das bis vor wenigen Jahren nur einigen religiösen ExpertInnen der Maya bekannt war, ist heute allgemein zugänglich. Wesentlich beteiligt an dieser Revitalisierung ist die Mayabewegung. Aber auch in der Esoterikszene erfährt der *Cholq'ij* eine Blüte: Hier spielt er aber nicht als kulturelles, sondern als spirituelles Element eine Rolle: Der *Cholq'ij* wird als Horoskop verwendet und um den richtigen Zeitpunkt für Aktivitäten und Rituale festzulegen. Aufgrund seiner großen Bedeutung behandle ich diesen Kalender in einem eigenen Kapitel (7.6.2) genauer.

2. Der 365-Tage Kalender *Haab* (yukatek. Maya), auch solarer, landwirtschaftlicher oder ziviler Kalender, *macewal Q'ij* (K'iche') etc. genannt, besteht aus 18 Monaten zu je 20 Tagen (360 Tage) und 5 namenlosen Tage (*Uayeb* oder *Wayeb*) zusätzlich. Jeder Monat hat einen eigenen Namen. Dieser Kalender dient vor allem landwirtschaftlichen Zwecken, z. B. der Saat und Ernte von Mais. Er beruht auf der Beobachtung des Sonnenjahres, aber es gibt keinen Ausgleich für den Tagesbruchteil, d.h. keine Schalttage, obwohl sich die Maya über die tatsächliche Länge des Sonnenjahres im Klaren waren und sie erstaunlich genau berechnen konnten (vgl. Schele/Freidel 1995: 71, 510; Molesky-Poz 2006: 130).

3. Wenn man den *Cholq'ij* und den *Haab* kombiniert, ergibt das einen Zyklus von 52 Jahren, die sogenannte Kalenderrunde. „In dem – bei allen mesoamerikanischen Völkern bekannten – Zählzyklus von 52 Jahren zu 365 Tagen wurden die Tage mit der Paarung ihrer Namen nach der (365-Tage-)Haab- und der (260-Tage-)Tzolkin-Zählung bezeichnet – zum Beispiel 4 Ahau 8 Cumku“ (Schele/Freidel 1995: 71). Damit konnte ein Datum innerhalb von 52 Jahren genau angegeben werden.

4. Ein vierter Kalender ist heute wieder in Verwendung, die sogenannte „Lange Zählung“ (siehe Kapitel 7.6.3).

7.6.2 Der heilige Kalender Cholq'ij

Para nosotros todos los días son muy lindos. Todos los días son una enseñanza.
(Ana, Interview am 4.7.2007)

Der *Cholq'ij* hat für viele Maya eine große Bedeutung und stellt zugleich die Grundlage der Mayaspiritualität dar. Er ist das wichtigste Instrument der *ajq'ijab'* und Basis ihres Wissens und Handelns: „An Aqj'ij is ‘of the days’ or ‘in charge of the days’. These calendar keepers are the trained and often wise persons who utilize the Chol Q'ij, the symbolic 260-day system of values, as an orientation cosmogram and instrument. They assist other persons and their communities (...) to manage an individual's life” (Molesky-Poz 2006: 133).

Für den 260-Tage Kalender existieren verschiedene Bezeichnungen. Der alte Mayaname ist nicht bekannt (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 11). Am gebräuchlichsten sind heute u. a. die Bezeichnungen *Cholq'ij*, *tzolkin* (auch *tzolk'in*), heiliger/ritueller Kalender und Mondkalender (vgl. Rupflin Alvarado 1999, Molesky-Poz 2006, Schele/Freidel 1995, Sac 2007). Ich verwende hier den Begriff *Cholq'ij*³⁹, weil er in Guatemala heute weit verbreitet ist. *Cholq'ij* bedeutet übersetzt etwa “ordnen der Tage”: „El Cholq'ij deriva su nombre de los términos maya-k'iche': Chol/contar cosas puestas en orden y Q'ij/el sol o día. Al hacer una traducción al español, puede entenderse como: contar los días en orden” (Sac 2007: 2). Die Bezeichnung *Cholq'ij* hat in Guatemala den Begriff *tzolkin/tzolk'in* weitgehend abgelöst, ein vom nordamerikanischen Forscher William Gates 1921 erfundenes yukatekisches Maya Wort, das „Ordnung der Tage“ bedeutet (vgl. Rupflin-Alvarado 1999: 10f).

Der *Cholq'ij* besteht aus 260 Tagen, die sich aus 20 Tageszeichen (*nawales*) und 13 Zahlen zusammensetzen. Die Herkunft dieses 260-Tage Zyklus ist unbekannt; es gibt unterschiedliche Erklärungsansätze: Einerseits ist ein Zusammenhang mit dem Mond möglich: Der Mondzyklus von etwa 29 Tagen multipliziert mit neun ergibt 261 Tage. Auch die Dauer einer Schwangerschaft wird als Erklärung herangezogen. Andererseits

³⁹ Es existieren unterschiedliche Schreibweisen: *Cholq'ij*, *Chol Q'ij*, *Ch'olq'ij*.

sind 13 und 20 sehr wichtige Zahlen für die Maya; sie finden sich auch im menschlichen Körper: Der Mensch hat 20 Finger und Zehen und 13 große Gelenke (vgl. Hart 2008: 40). Manchmal wird auch die Dauer der Reifung des Mais im Hochland als Erklärung angeführt (vgl. Sac 2007: 5).

20 NAWALES X 13 Días

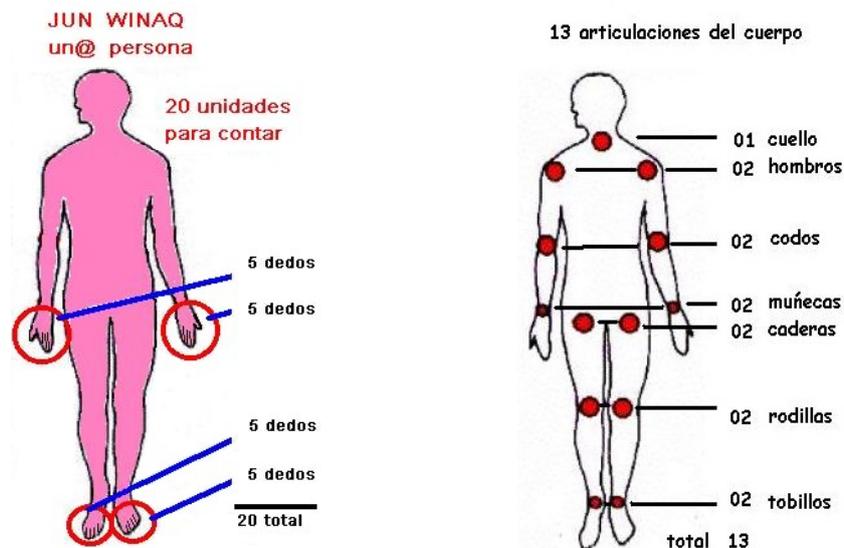


Abbildung 29: Eine mögliche Erklärung für den 260-Tage Kalender. Quelle: Powerpointpräsentation von Audelino Sac beim Workshop „Calendario Maya (El Cholq’ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad“ im August 2007 in Quetzaltenango.

Zum Beginn dieses Zyklus gibt es unterschiedliche Angaben; manche sagen auch, dass er keinen Anfang hat (vgl. Tedlock 2000: 93f). Zunehmend setzt sich jedoch 8 *B’atz’* als erster Tag durch (vgl. Sac 2007: 17). Dieser Anlass wird mit kollektiven Zeremonien gefeiert, zu denen oft tausende Maya und Nicht-Maya kommen (siehe auch Kapitel 6.6.1).

Es sind unterschiedliche Zählweisen des *Cholq’ij* im Umlauf. Die in Guatemala heute übliche Zählung⁴⁰ findet sich zum Beispiel auf der Homepage des guatemaltekeischen Ministeriums für Kultur und Sport (<http://www.mcd.gob.gt>), auf der man sich auch seinen *nawal* berechnen lassen kann. Die andere sehr verbreitete Zählweise richtet sich

⁴⁰ Es hat auch in Guatemala unterschiedliche Zählweisen gegeben, die in den vergangenen Jahren weitgehend vereinheitlicht wurden. Dazu habe ich jedoch keine genaueren Informationen gefunden. Meines Wissens existiert heute eine einheitliche Zählung.

nach dem *Dreamspell*-Kalender, den José Argüelles in den 1980ern entwickelt hat; es handelt sich dabei um einen neuen Kalender, den die Maya nie verwendet haben. Für genauere Informationen zu diesem Kalender verweise ich auf Argüelles' Homepage <http://www.lawoftime.org>. Zum Vergleich: Der 21.12.2012 ist laut der in Guatemala üblichen Berechnung ein Tag „4 *Ajpu*“ (<http://www.mcd.gob.gt/2009/05/09/calcularnahual/>), laut *Dreamspell*-Kalender ein Tag „*kin* 207: *Blue Crystal Hand*“ (<http://www.lawoftime.org/decode/findkin.php>); das entspricht einem Tag „12 *Kej*“.

Zur Bedeutung dieses Kalenders

Der *Cholq'ij* wird vielfach als Basis des individuellen und kollektiven Lebens, der Kultur und der Spiritualität der Maya bezeichnet (vgl. Molesky-Poz 2006: 132). Er erklärt und organisiert das Leben derer, die sich daran orientieren, interpretiert Vorkommnisse und leitet ihr Handeln an. „El tzolkin explica y orienta la vida humana“ (Ruplin Alvarado 1999: 10). Der *Cholq'ij* ist dabei nicht in erster Linie ein Zeitmessinstrument, sondern er beschreibt die Qualität des jeweiligen Tages. Jeder Tag hat bestimmte Eigenschaften und eignet sich besser für bestimmte Tätigkeiten als andere: „The calendar becomes a matrix around which people organize their lives“ (Molesky-Poz 2006: 132). Sich am *Cholq'ij* zu orientieren sei wichtig, um mit sich und der Umgebung in Harmonie zu leben:

This lunar calendar is a dynamic sacred matrix that traditional Maya utilize to maintain equilibrium in their lives as well as in relation to other persons, to nature, and to God. This inherited calendric method of spirituality remains foundational to traditional Maya everyday life, discernment, and ritual practices. It is the heart of the wisdom of the Maya people. (ebd.: 128)

[P]ara nosotros es una ley, es un orden, son nuestros nawales, nuestros guías, son nuestros... cuidadores, guías espirituales. (...) [C]omo códigos o códigos morales que enseñan a la humanidad a como vivir en orden. Y como vivir en el orden material conectado con la mente de Dios. Son códigos morales que enseñan... a como llevar una vida mejor. (...) Eso sería, bueno, la transformación del mundo. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Mein Eindruck ist, dass vor allem die MayapriesterInnen ihr Leben nach dem heiligen Kalender ausrichten. Für viele „normale“ Maya spielt der *Cholq'ij* im Alltag keine so große Rolle. Aber er bleibt ein wirksames Erklärungsmuster und Handlungsanleitung: Viele kennen ihren Geburtsnawal und achten bei bestimmten Aktivitäten, wie z. B.

einer Hochzeit, einer Geschäftseröffnung etc., auf den Kalender. Sie glauben an die Kraft der *ajq'ijab'* und der Zeremonien, die auf dem *Cholq'ij* basieren.

Wie die vorkolonialen Maya den 260-Tage Kalender verwendet haben, ist kaum bekannt (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 44). Heute spielt er sowohl im alltäglichen Leben als auch in der rituellen Praxis eine Rolle: Der *Cholq'ij* dient als Horoskop und weist auf unsere Talente und mögliche Gefahren hin. Weiters zeigt er die angemessenen Tage an, um für Gesundheit, Geld, Weisheit etc. zu bitten. In den Divinationen macht er darauf aufmerksam, wo die Probleme liegen. Und er ist Ausdruck einer Weltanschauung, in der alles belebt ist und miteinander in Beziehung steht (vgl. Hart 2008: 39f). Neu ist die Rolle des *Cholq'ij* im politischen Projekt der Mayabewegung: Als wichtiges kulturelles Merkmal demonstriert er Kontinuität, Authentizität und Differenz und stellt ein Beispiel für die Gemeinsamkeiten der Maya dar.

Tageszeichen (nawales) und Zahlen

Wie schon erwähnt, hat jeder Tag eine ganz bestimmte Qualität, die sich aus der Kombination von Tageszeichen (*nawal*⁴¹) und Zahl ergibt. Daher eignen sich manche Tage besser für bestimmte Tätigkeiten als andere. Die Zahl bezeichnet dabei die Stärke dieses Einflusses (vgl. Tedlock 2000: 107f; Molesky-Poz 2006: 147f).

Die Qualitäten der 20 Tage werden als grundlegende Elemente des Lebens beschrieben: „En los 20 nawales está toda tu humanidad, toda, toda. Allí esta esa sabiduría“ (Ana, Interview am 27.8.2007). „These twenty days express all the basic forces of creation and destruction, the bad and the good of what is operating in the world, in society, and in the heart of humanity“ (Roberto Poz, zit. nach Molesky-Poz 2006: 143).

Die Zeit hat einen lebendigen Charakter und jeder Tag seine eigene Persönlichkeit. Die *nawales* werden angesprochen wie lebendige Wesen. „*Días-dioses*“ nennt sie Rupflin Alvarado (1999: 57). „Los calendarios enlazan toda la realidad con fuerzas y poderes

41 Der Begriff hat verschiedene Bedeutungen; verschiedene religiöse Phänomene in Mesoamerika werden damit bezeichnet (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 58). *Nawal* (auch *nahual*, *nagual*) steht häufig für die unsichtbare und spirituelle Kraft von Personen, Tieren oder Objekten: „La expresión nawal es muy frecuente para hablar sobre el aspecto sagrado de todo lo que existe“ (ebd.: 59). In Mayagemeinden in Chiapas werden oft Tierbegleiter der Menschen so bezeichnet; ihre Schicksale sind eng verbunden (vgl. ebd.: 58).

divinos. (...) Los calendarios son abstracciones e imágenes del orden en que estas fuerzas actúan y lo revelan a las personas que los saben interpretar” (ebd.: 37). „Cada uno de los 20 días tiene su Nahual o su dueño, quien ejercía influencia sobre las personas que nacían en dicho día“, schreiben Marco und Marcus de Paz (2001: 53).

Die zwanzig *nawales* werden auf K'iche' *B'atz', E, Aj, I'x, Tz'ikin, Ajmaq, No'j, Tijax, Kawoq, Ajpu, Imox, Iq', Aq'ab'al, K'at, Kan, Kame, Kej, Q'anil, Toj, Tz'i'* genannt (vgl. Hart 2008: 42ff). In den Interviews wurde betont, dass jeder Tag positive und negative Charakteristiken hat und alle speziell und wichtig sind.

So ist zum Beispiel der Tag *Q'anil* (Same) geeignet, um für eine gute Ernte, für den Schutz der Tiere und für Fruchtbarkeit zu bitten oder um ein Projekt zu beginnen (vgl. Moleksy-Poz 2006: 147). Der Tag *Tz'ikin* (Vogel) ist speziell für Geld und Liebesdinge zuständig: „[E]l día Tz'ikin es el día del amor. Y es el día en que seguro, seguro el Ajaw te este escuchando. Todos los días escucha, todos los días pero en el Tz'ikin muy especial para tu corazón” (Ana, Interview am 4.7.2007).



Abbildung 30: Die 20 Tageszeichen (*nawales*) des *Cholq'ij*. Quelle: Molesky-Poz 2006: 144

CHOLQ'IJ O CALENDARIO SAGRADO DE 260 DIAS

B'ATZ'	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
E	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
AJ	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
I'X	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
TZ'IK'IN	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
AJMAQ	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
NO'J	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
TIJAX	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
KAWOQ	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
AJPU	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
IMOX	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
IQ'	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
AQ'AB'AL	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
K'AT	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
KAN	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
KEME	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
KEEJ	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Q'ANIL	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
TOJ	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
TZI'	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

Abbildung 31: Cholq'ij. Quelle: Powerpointpräsentation von Audelino Sac beim Workshop „*Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad*“ im August 2007 in Quetzaltenango.

Es ist fast nicht möglich, die Tagesnamen adäquat darzustellen, weil sie mehrere Bedeutungsebenen haben. Je nach Art der Zeremonie oder Frage in einer Divination kann ein *nawal* Verschiedenes bedeuten, d.h., es kommt immer auf den Kontext an (vgl. Hart 2008: 41). Diese Komplexität hat Tedlock (2000: 106ff) schön dargestellt. Zusätzlich variieren die Bedeutungen von Gemeinde zu Gemeinde und von *ajq'ij* zu *ajq'ij* (vgl. Hart 2008: 42) und manchmal widersprechen sie sich auch. Jede/r MayapriesterIn entwickelt seine/ihre eigene Interpretation auf Basis seiner/ihrer Erfahrungen (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 66f). Die Bedeutungen der Tageszeichen sind nicht objektiv gegeben, sondern verändern sich auch im Laufe der Zeit, passen sich den Umständen an und nehmen fremde Elemente auf, wie jedes kulturelle Phänomen: „La flexibilidad y adaptabilidad de los significados del tzolkin dentro de la cosmovisión maya señalan que la particularidad cultural maya como cualquier otra es un proceso y no un conjunto fijo de rasgos y costumbres observables en cierto momento histórico“ (ebd.: 217). Durch Anpassungen konnte die Mayaspiritualität ihr Überleben sichern und zugleich auf die sich verändernden Bedürfnisse der Bevölkerung reagieren: “[A] través de las dinámicas de resistencia, apropiación y reapropiación logró responder a las necesidades prevalentes en cada época y defenderse contra le eliminación total“ (ebd.: 215). Der *tzolkin* ist eine Matrix von Symbolen, in die man Neues integrieren kann, und

die nicht an einen vergangenen historischen Moment oder eine agrarische Gesellschaft gebunden ist (vgl. ebd.: 142): „[L]os calendarios no se interpretaban en todos los momentos históricos y en todos los lugares de la misma manera, ni tenían idénticas influencias en la vida de los pueblos“ (ebd.: 41).

Ich habe mich entschieden, die *nawales* an dieser Stelle nicht näher zu beschreiben, weil meine Informationen dazu unvollständig sind und weil jede kurze Charakterisierung fragmenthaft bliebe und verweise auf folgende Publikationen: Jean Molesky-Poz „*Contemporary Maya spirituality. The ancient ways are not lost*“ (2006: 144ff); Ann Marie Scott „*Communicating with the Sacred Earthscape: An Ethnoarchaeological Investigation of Kaqchikel Maya Ceremonies in Highland Guatemala*“ (2009: 215ff)⁴² und Barbara Tedlock „*Time and the Highland Maya*“ (2001: 106ff). Das Buch von Carlos Barrios „*Ch’umilal Wuj. El Libro del Destino*“ enthält die ausführlichsten Informationen – es beinhaltet allerdings keine klaren Quellenangaben und manche bezeichnen den Autor als der *New Age*-Bewegung nahe stehend (vgl. <http://en.wikipedia.org/wiki/Mayanism>, 30.4.2010).

Weiters möchte ich darauf hinweisen, dass mittlerweile zahlreiche Interpretationen der *nawales* und Zahlen des *Cholq’ij* existieren, die der *New Age*-Bewegung zugerechnet werden können. Der bekannteste Vertreter dieser Richtung ist sicher José Argüelles, aber es gibt auch viele andere: Ein Großteil der Bücher und Webpages zum Mayakalender kann diesem Bereich zugeordnet werden (siehe auch Kapitel 7.6.3).

Geburtshoroskop

We are not all born empty...ready to be shaped and so on. We are born with stuff already fixed. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

And the whole idea is to use it as an early warning system. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

Es el instrumento perfecto para comprender nuestro destino, nuestro que hacer en la maravilla de la vida, el mejor regalo que pudieron dejarnos los Abuelos. (Barrios 2004: 108)

⁴² Hier downloadbar: <http://www.oztotl.com/maya/ann-scott-dissertation.pdf>.

Jeder Mensch wird, entsprechend dem Tag seiner Geburt, mit bestimmten Fähigkeiten und Anlagen geboren. Der Geburts-*nawal* weist auf die Talente hin, die wir entwickeln sollen, und zeigt die Gefahren auf, die wir so leichter vermeiden können (vgl. Hart 2008: 47f).

If parents are using the calendar correctly then they will...warn the child about a predisposition towards...negative things, so that they can work on those things. And it's certainly not the case that anybody is born destined to be an alcoholic...nobody has to be an alcoholic...But the risks are far stronger for some than for others. (...) Depression...the same thing. (...) And nobody has to be that and...there would be almost no point in the calendar or in sharing knowledge about the calendar if you couldn't do anything about it. And the whole idea is to use it as an early warning system and to work on it, to work on avoiding those negative things. (...) It's not fixed, it's a predisposition, a tendency... if you don't do anything about it, then you could fall into this or this. But the whole point of the calendar is to say: You have that risk from the start so work on it, avoid it. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

Es geht darum, sich selbst und andere besser verstehen und Erfahrungen besser einordnen zu können: „I mean the reality of what people say to me is: When I was told about my nawal then it all makes sense, then I understood myself better...because I have always had such and such a feeling or such and such a character or whatever...and then I understood myself” (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007). “[C]uando tú y tu Nahual van en diferentes direcciones no hay paz, entonces necesitas hablar con tu Nahual para ir en la misma dirección” (Luís, Interview am 12.6.2007).

Es handelt sich nicht um fixe Prädispositionen, sondern um Anlagen: „[I]t's not about...predestination, it's about predisposition and that's a big difference“ (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007). Daneben spielen noch viele andere Elemente eine Rolle: „I think there's a whole lot of factors and I think the nawal is an important one, but it's not the only one” (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007).

[A]t the end the day...it's a mistake to think that a child is born and can be anything. (...) Now more and more science is admitting that there is a lot more inheritance than we would have liked to think. (...) That we are not all born the same. We are not all born equal. (...) So you know I think the question partly comes from a throwback to that idea that we shouldn't impose expectations on children. And to some extent I agree with that, but it's also not the case that...we can be anything we want, we can have any character that we decide to have, we can't...It would be lovely. (...) We are not all born empty...ready to be shaped and so on. We are born with stuff

already fixed. (...) I see it as being partly a genetic inheritance from parents and grandparents...and partly from ones nawal. But it's all the same principle: There are some things that the child already has from the moment they are conceived. (Thomas Hart, Interview am 30.8.2007)

Der/die *ajq`ij* bietet mit dem Horoskop ein Erklärungsmuster an; der Klient passt, was er hört, den eigenen Erfahrung an. "Its potential is that a person can relate his/her life to a reality that is larger than the self. (...) Individuals utilize the calendar as a referential field to interpret why things are the way they are" (Molesky-Poz 2006: 141).

Die Frage, ob man dadurch nicht in eine bestimmte Richtung gedrängt werden könnte, im Sinne einer *selffulfilling prophecy*, verneint Thomas Hart:

In reality...there aren't too many parents who respect it to the extend of planning their child's life on the bases of what their nawal is. There is an *ideal* where the parents would use the nawal especially to warn the child against the negative aspects and use it as a warning...to stay away from alcohol (...) or whatever would happen to be the negative aspect of the day. (...) [I]n terms of directing someone towards a certain...carrier for instance. I don't think they are very strongly emphasized. And that's the reality of it today. Whether it used to be much more...in the past or not, I don't know. I really don't know, but...I really don't think that in practice it limits anybody. (Interview am 30.8.2007)

Im Folgenden erkläre ich kurz, wie man das Geburtshoroskop berechnet; als Beispiel nehme ich wieder den 21.12.2012. Eine Person, die an diesem Tag geboren wird, hat den Geburtsnawal 4 *Ajpu*. Der Tag der Geburt hat die größte Bedeutung im Leben einer Person, auf K'iche' *uq`ij* genannt, d.h. *su día, su sol, su luz, su destino* (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 58). Daneben sind aber noch weitere Tage von Belang: Basis des Horoskops sind neun *nawales*, die man ausgehend vom Geburtszeichen errechnen kann (siehe Abbildung 28): Zuerst zählt⁴³ man vom Tag der Geburt (4 *Ajpu*) im *Cholq`ij* acht Tage zurück (Vergangenheit) und acht Tage nach vor (Zukunft) – diese Tageszeichen wurden in den Interviews *concepción* und *destino* genannt. In unserem Fall sind das die Tage 9 *E* und 12 *Q`anil*. Diese drei Tage sind die wichtigsten. Von ihnen ausgehend zählt man dann jeweils sieben *nawales* nach vor und zurück; so kommt man zu den Zeichen 3 *Kame*, 2 *Tijax*, 11 *I`x*, 10 *Kame*, 6 *Iq* und 5 *I`x*. Zwei *nawales* (in unserem Beispiel: *Kame* und *I`x*) kommen doppelt vor. Aber es geht noch weiter: Auch die Höhe der Zahlen, die Quersummen und die Gesamtsumme (hier: 62) spielen eine Rolle und

⁴³ Bitte die Tabelle in Abb. 31 zu Hilfe nehmen.

das Jahr der Geburt hat ebenfalls einen Einfluss: „En total son 9 los signos que influyen en cada persona. Como signos, influyen en la personalidad y los numerales jerarquizan sus fuerzas. A esto habría que agregarle el signo del año de nacimiento que puede ser E, No’j, Iq’ o Kej” (ALMG 2005: 33). Die Kalendermatrix stellt, so PraktikantInnen der Mayaspiritualität, die Basis für gegenseitiges Verstehen, Respekt und Harmonie dar: “Because the calendar matrix is rooted in a cosmic system, it provides the underpinning for respect for and acceptance of oneself and others” (Molesky-Poz 2006: 151).

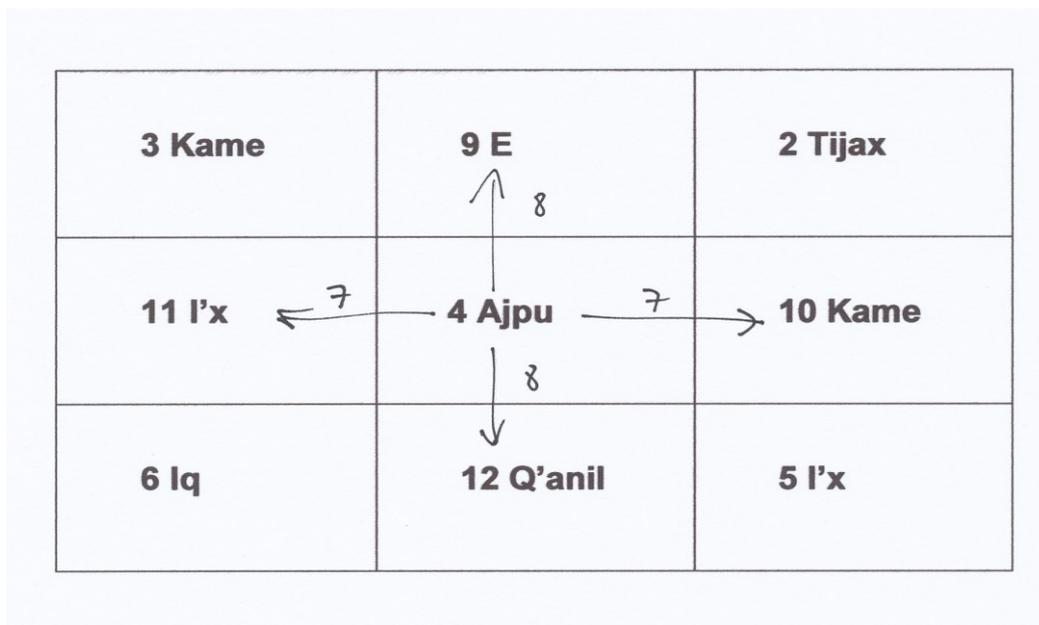


Abbildung 32: Beispiel eines Geburtshoroskops für eine Person, die an einem Tag 4 Ajpu geboren ist.

Ajq'ijab' verwenden den heiligen Kalender als psychologisch/spirituellen Plan, um damit anderen ihre Identitäten, Fähigkeiten und Entscheidungen finden zu helfen (vgl. Molesky-Poz 2006: 143). Die Interpretation kann aber nicht mechanisch erfolgen, sondern sollte immer speziell für die jeweilige Person erstellt werden (vgl. Sac 2007: 17; ALMG 2005: 31), denn oftmals bekommt der/die MayapriesterIn während der Sitzung weitere Informationen: “[S]egún su día (calendárico) dice tal cosa, pero me da señales que intervienen otros elementos que no le permiten... o que me dicen que este no es su destino, esto hay que examinarlo detenidamente” (ALMG 2005: 45). Zusätzlich können auch die *tz'ite'*, das Feuer etc. befragt werden (vgl. ebd.).

Beziehungen und Partnerwahl

Fíjate que la espiritualidad maya hasta eso cuida, te tú pareja. Porque ellos estudiaron personajes con quienes son afines. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Es gibt *nawales*, die besser miteinander harmonieren als andere; das ist für alle Arten von sozialen Beziehungen (Freundschaften, Arbeitsbeziehungen, Ehen) relevant. Roberto Poz teilt sie in vier Gruppen zu je fünf Zeichen, die sich gut ergänzen, und die jeweils mit einer Himmelsrichtung assoziiert sind (vgl. Molesky-Poz 2006: 151f). Barrios (2004) führt diese „harmonischen *nawales*“ auch an, nennt aber zusätzlich eine weitere Gruppe von „afinen Zeichen“, die noch besser zusammenpassen würden.

Harmonische Zeichen:

Osten: Toj, Aj, No'j, Imox und Kan

Süden: K'at, Q'anil, E, Ajmaq und Ajpu

Westen: Kawoq, Aq'ab'al, Kej, B'atz' und Tz'ikin

Norden: I'x, Tijax, Iq', Kame und Tz'i'

(vgl. Molesky-Poz 2006: 152, Barrios 2004: 116ff)

Afine Zeichen:

B'atz', Ajmaq, Imox und Kame

E, No'j, Iq' und Kej

Aj, Tijax, Aq'ab'al und Q'anil

I'x, Kawoq, K'at und Toj

Tz'ikin, Ajpu, Kan und Tz'i'

(vgl. Barrios 2004: 116ff)

Die afinen und harmonischen Zeichen spielten früher eine Rolle bei der Partnerwahl, heute wird darauf kaum noch geachtet, meint Ana: [A]ntiguamente lo hacían como que más sabio. Porque miraban los nawales de los niños” (Ana, Interview am 4.7.2007). Auch die Zahlen sind von Bedeutung:

Fíjate que hay afines y hay armónicos. Afines son con las personas con las que tú (...) puedes formar una pareja. Y hay armónicos. Con los armónicos también se puede pero no va a ser lo idóneo. (...) Y las parejas en fracasos

todas aquellas que no... no son ni afines o los números muy distanciados.
(...)

[L]o mejor en relación de parejas, amistades y todo es un par con un impar. Si tú eres una 10 tu pareja mejor si es 11 o mejor si es 9. Te llevas mejor. A veces... un 8 y tú 10 se van a llevar bien, pero el número más alto quiere mandar siempre, quiere tener más... poder, digamos así o influye más. (...)

Y pídele al Ajaw tu pareja. Pídele al Ajaw. Porque en alguna parte del mundo (...) está tu pareja, está tu barón, que te va acompañar la vida. Esta, porque está destinado a la mujer su pareja. Hay uno que nació para ti. Y cuando tú le pides a Dios, lo conectas. Porque tú sabes que el pensamiento es energía. Y tú le pides a Dios que sea el correcto, el verdadero, el que – en el corazón de él está tu pareja y que lo encuentres, que te llegue pero no te vas a poner a buscarlo. (Ana, Interview am 4.7.2007)

Cargador del año

Nicht nur jeder Tag, sondern auch jedes Jahr (*Haab*) hat eine bestimmte Qualität, die das Leben beeinflusst. Das Haab-Jahr beginnt immer an von vier Tagen des *Cholq'ij*: *E*, *No'j*, *Iq'* und *Kej* bei K'iche's - auch in diesem Fall sind wieder Variationen zwischen den Maya-Gruppen feststellbar. Hier verzahnen sich der *Cholq'ij* und der *Haab*-Zyklus. Die *cargadores del año* werden auch *year bearer*, *mames*, *alcaldes*, *gobernadores*, *reyes* etc. genannt. Auch beim Zeitpunkt des Jahreswechsels gibt es Unterschiede, aber meist findet das Mayaneujahr Ende Februar oder Anfang März⁴⁴ statt (vgl. Rupflin Alvarado 1999: 60f). Ana erklärt die Qualität eines Jahres 8 *E*:

[E]n este momento estamos bajo la influencia del 8 E. Es nuestro cargador. Todos los que en esta época nacen, todo el año del 22 de Febrero al... nuevamente están bajo como la protección y la exigencia también del 8 E. Tú sabes que son 4 los cargadores: E, Iq', Kej y No'j. El siguiente cargador es el No'j, el que nos viene. Luego viene el Iq' y luego el Kej. Entonces E, No'j, Iq', Kej son los 4 mames, los 4 alcaldes, los 4 gobernadores. Son distintas las formas en que se les habla. Los mames, alcaldes, cargadores, los reyes. (...) Te exige toda la vida. Toda tu vida el cargador en el cual tú naciste siempre va marcar tu paso, va marcar tu vida, va marcar tu exigencia. Tus necesidades también. El 8 E es un... es el que te ayuda en el camino, te abre, te favorece, te ayuda, te quita obstáculos y distintas situaciones que pueden ser de tropiezo para tu vida. El 8 favorece mucho. (...) No, no sólo a los que han nacido, no. A los que han nacido les va a favorecer toda la vida, pero a los que... este no es mi cargador, mi cargador

⁴⁴ Das *Haab*-Jahr besteht nur aus 365 Tagen, d.h. es gibt keinen Ausgleich für den fehlenden Tagesbruchteil, weshalb sich das Mayaneujahr alle vier Jahre um einen Tag verschiebt (vgl. <http://guateciencia.wordpress.com/2009/03/05/el-ano-nuevo-maya>, 1.6.2010).

es Kej, pero este año me favorece porque vivo bajo su gobierno, digamos así. (Interview am 4.7.2007)

Um bestimmte Qualitäten bitten

Es kommt immer wieder vor, dass Leute lieber ein anderes Tageszeichen als Geburts-*nawal* hätten. Im Gegensatz zu Rupflin Alvarado (1999: 60) meint Hart, dass es nicht möglich sei, den Geburts-*nawal* zu ändern, aber jeder kann um die Eigenschaften, die er/sie gerne hätte, an dem entsprechenden Tag bitten:

The really sad thing is when some people want to be a different nawal. (...) No, I don't think [that it is possible]. I don't think so. I think the only thing that is possible is to lower a little bit a really high negative number. (...)

Engage with that nawal. If you wanted to be a...rich successful business woman or whatever then you should make offerings to Tzikin, but you shouldn't try and become a Tzikin person. You know, you should try to engage with that nawal through meditation and prayer and offerings and the rest of it. Because the days bring that, it's not the just the person born on that day. It's the days that bring the character, the qualities of that day. (...) All students would ask for intelligence to pass their exams on a day Noj... without trying to change their nawal to be Noj, you know. (...)

And there is as specific moment to do so. (...) And that's for everybody, it's not just for the person born on that day. Absolutely, it's like none of the blessings in life are individual. The rain falls on everybody and the sun shines on everybody...not just on certain people. (...) I think that's what it is with the nawales. They are there for us all. Everybody lives through all of them. (Interview am 30.8.2007)

Revitalisierung

Auch im Zusammenhang mit den Mayakalendern sind Revitalisierungsprozesse feststellbar: Zum einen erlebt, wie schon erwähnt, der *Cholq'ij* nicht nur in der *New Age*-Bewegung, sondern auch in der Mayabewegung einen Boom. Dem Mayakalender kommt deshalb so große Bedeutung im Diskurs der Mayabewegung zu, weil er die Andersartigkeit der Kultur verdeutlicht: "Parece que el *tzolkin* es un elemento de una matriz cultural antigua que permite a los mayas gozar una cultura diferente a otras que existen en el mismo país" (Rupflin Alvarado 1999: 205). „No es suficiente reclamar el derecho a vivir una cultura diferente dentro de una sociedad plural sino se necesita demostrar la existencia de elementos culturales propios y dinámicos“ (ebd.: 214).

Zusätzlich stellt der *Cholq'ij* auch ein konstruktives Element für eine gemeinsame Maya-Identität dar: „Como sistema simbólico el *tzolkin* da sentido a toda la variedad de procesos que viven las personas, orienta su actividad y construye simultáneamente, en el plano simbólico una unidad espiritual y cultural por encima de diferencias lingüísticas, sociales y de estilo de vida“ (ebd.: 142).

Revitalisiert wurden auch die Tagesglyphen (siehe Abb. 30), die bildlichen Darstellungen der *nawales* des *Cholq'ij*, denn bis Anfang der 80er Jahre sind keine Darstellungen der *nawales* im Hochland Guatemalas nachweisbar, so Molesky-Poz (2006: 139): „Since the early 1980s, Maya have reappropriated the visual representation with the day glyph. To complicate the process, many Maya have reappropriated the interpretations by way of Western scholars, not from their traditional elders.“

Ein weiteres Beispiel ist die Revitalisierung der Langen Zählung. Sie wurde schon in der Nachklassik, also vor der Invasion der Spanier, nicht mehr verwendet (vgl. Sharer/Morley 1994: 574) und war den Maya bis vor kurzem unbekannt: „Hasta hace unos 5 años, esta cuenta era casi desconocida en la literatura oral Maya“ (ALMG 2005: 23). Sie ist im Zusammenhang mit den Prophezeiungen für das Jahr 2012 von Bedeutung. Dazu gleich mehr im folgenden Kapitel.

7.6.3 Die Prophezeiungen zum Jahr 2012

[L]a profecía maya no da respuestas, la profecía maya no adivina el futuro. La profecía maya interpreta el pasado, esa es la parte fundamental. (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Es muy delicado tratar a veces las profecías mayas en términos propiamente de la popularidad que ve en las profecías que en el 2012 todos vamos a amanecer en paz, abrazándonos y todos contentos, pero no, eso se tiene que construir ¿no? (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007)

Viel ist in letzter Zeit über angebliche Mayaprophezeiungen zum Jahr 2012 die Rede: in Filmen, einer Vielzahl meist esoterischer Bücher, Vorträgen und Seminaren etc. Es existieren verschiedene Voraussagen darüber, was am 21. oder 23. Dezember 2012⁴⁵ passieren soll: von Katastrophen und der Zerstörung der Welt bis zur positiven

⁴⁵ Meist werden diese Datumsangaben genannt, es gibt aber auch andere Vorschläge.

spirituellen Transformation des gesamten Planeten. Aber: Diese Voraussagen finden sich nicht in den Mayatexten.

Es hat sich als ziemlich schwierig herausgestellt, wissenschaftliche fundierte Informationen zu den Prophezeiungen zu bekommen bzw. herauszufiltern. Um die Originalquellen lesen und verstehen zu können, bräuchte man eine entsprechende Ausbildung. Dazu kommt, dass die wissenschaftlichen Interpretationen der Inschriften und Texte widersprüchlich sind. Bevor ich die Grundlagen der Prophezeiungen genauer darstelle, noch ein paar Worte zum esoterischen Diskurs.

Mayanismus

In der *New Age*-Spiritualität spielt der 21. bzw. 23. Dezember 2012 eine große Rolle: viele erwarten einen globalen Bewusstseinswandel: „Many New Age thinkers believe that the ending of this cycle will correspond to a global ‚consciousness shift‘. Established themes found in 2012 literature include ‚suspicion towards mainstream Western culture‘, the idea of spiritual evolution, and the possibility of leading the world into New Age” (http://en.wikipedia.org/wiki/2012_phenomenon). Auf Wikipedia⁴⁶ werden diese vielfältigen *New Age*-Glaubensvorstellungen, die von präkolumbischen Mayaquellen und der aktuellen Mayaspiritualität beeinflusst sind, als „Mayanismus“⁴⁷ (engl. *Mayanism*) bezeichnet (vgl. <http://en.wikipedia.org/wiki/Mayanism>; Aveni 2009: 24).

Anthony Aveni schaut sich in seinem Buch „*The end of time. The Maya mystery of 2012*“ (2009) die Prophezeiungen zum Jahr 2012, die ProtagonistInnen und die Quellen auf die sie sich beziehen genauer an. Die AutorInnen, die über Prophezeiungen zum Jahr 2012 geschrieben haben (und laut Wikipedia-Eintrag dem Mayanismus zugerechnet werden können), teilt er in drei Gruppen: AutorInnen wie José Argüelles und John Major Jenkins gründen ihre wissenschaftlich-klingenden Theorien auf astronomischen und kalendarischen Berechnungen. Andere wie Carl-Johan Calleman

⁴⁶ Ich beziehe mich in diesem Kapitel auf Wikipedia, obwohl es nicht als wissenschaftliche Quelle anerkannt ist, weil es zu diesem aktuellen Phänomen kaum Literatur gibt und ein Großteil des Diskurses über das Internet stattfindet.

⁴⁷ Der Begriff *Mayanism* wird auch im Zusammenhang mit der Mayabewegung verwendet, z. B. *Pan-Mayanism* (vgl. Warren 1998; Fischer und Brown (Hg.) 2001). Er ist außerdem nicht zu verwechseln mit den Mayanisten, den Wissenschaftlern, welche die historische Mayazivilisation erforschen (vgl. <http://en.wikipedia.org/wiki/Mayanism>).

und Daniel Pinchbeck beziehen sich auf besondere Einsichten, die sie entweder von Mayaschamanen oder selbst haben, weil sie Schamanen wurden. Eine dritte Gruppe bezeichnet er als „*synthesizers*“, Personen wie Lawrence Joseph, die sich sowohl auf wissenschaftliche als auch religiöse Aspekte beziehen (vgl. Aveni 2009: 5). Ein wesentlicher Auslöser für den Hype um 2012 war das Buch „*The Maya Factor*“ (1987) von José Argüelles, obwohl er Vorgänger hatte (vgl. Aveni 2009: 17). Heute existiert eine unüberschaubare Anzahl an Webpages und Büchern zu Maya-Prophezeiungen.⁴⁸

Was ist also dran an den Prophezeiungen zum Jahr 2012?

Grundlagen der Prophezeiungen

Grundlage der Prophezeiungen ist die Lange Zählung, auch *Chol Tun* (Q’eqchi’), *Chol Ab’* (K’iche’) etc. genannt, ein Kalender, den die klassischen Maya für Langzeitberechnungen, vor allem für astronomische Berechnungen und Geschichtsaufzeichnungen, verwendeten. Die Lange Zählung zählt die Tage von einem kalendarischen Nullpunkt an, der mit dem Beginn der vierten Weltschöpfung - laut Popol Wuj leben wir in der vierten Welt (vgl. Schele/Freidel 1995: 511) - identifiziert wird. Das war der Tag 13.0.0.0 der Langzeitrechnung und ein Tag *4 Ahau 8 Cumku* in der Kalenderrunde. Im Gregorianischen Kalender wird dafür meist der 11. August 3114 v. Chr. angegeben (vgl. ebd.: 73f), aber nicht alle kommen bei der Umrechnung auf dieses Datum (vgl. Marco und Marcus de Paz 2001: 29). Da die Lange Zählung zum Zeitpunkt der spanischen Invasion nicht mehr in Verwendung war, kennt man die Korrelation mit dem europäischen Kalender nicht genau (vgl. Sharer/Morley 1994: 574). Am 21. oder 23. Dezember 2012 - je nachdem wie man die Kalender korreliert - beginnt mit vollendeten 13 *baktuns* einer Langzeitperiode ein neuer Zyklus dieser Art.

Der Zyklus der Langzeitrechnung besteht aus 13 *baktuns*, das sind umgerechnet ca. 5125 Sonnenjahre (vgl. Aveni 2009: 1, Molesky-Poz 2006: 130). Die Basiseinheit ist, wie bei allen Mayakalendern, der Tag:

20 <i>kins</i> (Tage)	= 1 <i>unial</i> (20 Tage)
18 <i>uinals</i>	= 1 <i>tun</i> (360 Tage)

⁴⁸ 38 300 Eintragungen registrierte Google zu „Maya Prophezeiungen 2012“ am 20.7.2010.

20 *tuns* = 1 *katun* (7 200 Tage)
20 *katuns* = 1 *baktun* (144 000 Tage)
20 *baktuns* = 1 *pictun* (2 880 000 Tage)
etc. (vgl. Sharer/Morley 1994: 560).

Mit Ausnahme des *katuns* sind diese Begriffe Neubildungen anhand der yukatekischen Wörterbücher aus der Kolonialzeit (vgl. Schele/Freidel 1995: 511). Obwohl manche die Lange Zählung als lineares System der Zeitaufzeichnung bezeichnen, handelt es sich auch dabei um einen - wenn auch sehr großen - Zyklus (vgl. ebd.: 512). Wie schon erwähnt, war die Lange Zählung bereits in der Nachklassik nicht mehr in Verwendung; die *katun*-Perioden hingegen schon – der Zyklus von 13 *katuns* wird auch „Kurze Zählung“ genannt und endete laut Sharer/Morley (1994: 574) im 16. Jahrhundert.

Die Zyklen und somit die Eigenschaften der Tage wiederholen sich; wenn man also die Vergangenheit kennt, werden Prophezeiungen für die Zukunft möglich: „Según su concepción cíclica del tiempo los eventos se repetían en concordancia con las fuerzas divinas que influyen en cada momento sobre el destino del universo“ (Rupflin Alvarado 1999: 151). Das war auch eine Funktion der historischen Aufzeichnungen, man wollte vorbereitet sein:

Las profecías sobre el futuro, resultados del estudio de los eventos pasados acontecidos bajo los mismos símbolos de *kinh* eran advertencias y consejos para enfrentar situaciones similares y conocidas a través de la memoria colectiva, la memoria que manejaron los sacerdotes, registrando bajo qué símbolos habría sequía, hambre, problemas sociales, invasión de extranjeros, etcétera. (ebd.: 39f)

Welche Bedeutung die klassischen Maya dem 13. *baktun* beigemessen haben, ist unsicher. Insgesamt haben sich wenige originale Quellen der historischen Maya erhalten und somit auch kaum Angaben zu Kalendern: Informationen liefern die Inschriften auf den Stelen und Ruinen, vier Kodizes aus der Zeit vor dem Kulturkontakt mit den Europäern und Bücher, die danach entstanden sind, sich aber zum Teil auf ältere Texte beziehen - am bekanntesten sind das Popol Wuj und die Bücher von Chilam Balam (vgl. Aveni 2009: 33).

Die Quellen zum Ende des 13. *baktun* 2012 sind sehr spärlich. Die meisten Inschriften und Texte der Maya sind historisch und nicht prophetisch (vgl. Schele/Freidel 1995: 30; Aveni 2009: 43f). Das Datum kommt explizit nur auf dem Monument 6 in Tortuguero (archäologische Stätte in Mexiko) vor: „Tortuguero *Monument 6* is the *one and only* Classic Maya document that refers explicitly to the date 13.0.0.0.0 4 Ajaw 3 K’ank’in, equaling 21 (or 23) December 2012“, schreibt der Epigraph Mark Van Stone (2010: 28). Allerdings sind die Glyphen teilweise nicht lesbar und die Interpretationen widersprüchlich: “Another stone carving, Monument 6 at Tortuguero, actually refers to the cycle-ending date in 2012, but the incomplete text that follows it does not specify what will happen when the deities mentioned in the text will descend” (Aveni 2009: 51). Außer dem Datum wird in dieser Inschrift der Maya-Gott oder die Götter *Bolon Yokte’* erwähnt, über die man aber nicht viel weiß (vgl. Van Stone 2010: 28). Markus Eberl und Christian Prager schreiben in „*B’olon Yokte’ K’uh: Maya Conceptions of War, Conflict, and the Underworld*“ (2005), dass die Entität *Bolon Yokte’* mit Krieg, Übergangsperioden und der Unterwelt assoziiert wird, aber auch, dass die Inschrift auf Monument 6 wahrscheinlich eine positive Bedeutung hat (vgl. Gronemeyer 2004: 93). Der Anthropologe Stephen Houston schließlich vertritt die Ansicht, dass es sich bei dieser Inschrift gar nicht um eine Prophezeiung handelt und bezieht sich dabei auf Vergleiche mit anderen Stelen: „Whatever *Monument 6* has to tell us pertains to the dedication of the building associated with the sculpture. It has nothing to do with prophecy or the supposed, dread events that await us in AD 2012“ (<http://decipherment.wordpress.com/2008/12/20/what-will-not-happen-in-2012/>).

Auch die Chilam Balam-Bücher werden im Zusammenhang mit den Prophezeiungen zum Jahr 2012 immer wieder erwähnt. Dabei handelt es sich um eine Reihe von Büchern, die zumeist im 18. Jahrhundert in verschiedenen Dörfern Yucatáns verfasst wurden. Sie enthalten eine Vielfalt an Texten, auch Abschriften älterer hieroglyphischer Manuskripte (vgl. Roys 2008: 5, 8). Es finden sich prognostizierende Texte darunter; diese beziehen sich aber vor allem auf *katun*- und *tun*-Perioden oder sind Tagesprophezeiungen (vgl. Gunsenheimer: 9ff). *Baktun*-Perioden kommen kaum vor. Ich konnte keine sicheren Informationen zum Thema 13. *baktun* in der Literatur zu den Chilam Balam-Büchern finden: Zum Beispiel schreibt Munro S. Edmonson (1982: 195) in “*The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*”: „The *baktun* or Long Count dating system does not appear directly in the Tizimin (though it does in

the Chumayel).“ Aber Ralph L. Roys erwähnt in *“The Book of Chilam Balam of Chumayel”* (2008 [1933]) nichts davon. Auch in der Dissertation von Antje Gunsenheimer *„Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte“* (2002) kommt das 13. *baktun* nicht vor.

Prophezeiungen zu den *katun*-Perioden finden sich in den Chilam Balam-Büchern, z. B. im Chilam Balam von Chumayel (vgl. Roys 2008: 97ff). *Katuns* sind kürzere Zyklen von knapp 20 Jahren. Sie wurden nach dem letzten Tag des Zyklus benannt; das war immer ein Tag *Ahau* (aus dem *Cholq'ij*). Da es im *Cholq'ij* nur 13 Nummern gibt, wiederholt sich dasselbe *katun* ca. alle 256 Jahre (vgl. Sharer/Morley 2008: 572). Jedem *katun* waren eine spezielle Gottheit, Zeremonien und Prophezeiungen zugeordnet. Dieser Zyklus von 13 *katuns* wird Kurze Zählung genannt.

Die Informationen zu den *katun*-Perioden sind überwiegend historisch, aber relevant für die Zukunft, weil die historischen Maya glaubten, dass sich *katuns* gleichen Namens ähneln: „[W]hatever has occurred in the past during a certain katun is expected to recur in the future during another katun of the same name“ (Roys 2008: 133). Das Ende des 13. *baktun* 2012 ist zugleich das Ende eines *katun* „4 Ahau“ (vgl. Sharer/Morley 2008: 762). Manche Prophezeiungen beziehen sich darauf; dabei handelt es sich allerdings um ein Ereignis, das alle 256 Jahre eintritt – entsprechend den Vorstellungen der historischen Maya. Der kurze Text zum *katun* „4 Ahau“ im Chilam Balam von Chumayel ist zudem unklar (vgl. Roys 2008: 111), und die Interpretationen dazu fallen ebenfalls widersprüchlich aus.

Gunsenheimer (2002: 42f) warnt davor, einzelne Aussagen zu dekontextualisieren: „Eine Betrachtung der Aussagen außerhalb dieser kontextuellen Bindung kann weder zur richtigen Deutung der Ereignisbeschreibung noch zum richtigen Umgang mit der Information führen. Die punktuelle Auswahl führte zu einer Überinterpretation einzelner Begriffe und Personen.“

Manche meinen, dass die vierte Schöpfung der Welt - in der wir uns laut Mayaschöpfungsmythos befinden (vgl. Schele/Freidel 1995: 511) - bestehen bleibt und nicht durch eine fünfte ersetzt wird: „There are bits of evidence suggesting that although

the Maya reset the Long Count at the last 13.0.0.0.0, they don't plan to do it again in 2012. At least some of them expected no more re-creations after this one. After 13.0.0.0.0 would come 14.0.0.0.0, and 15.0.0.0.0, and on up" (Van Stone 2010: 62). Mark Van Stone glaubt, dafür Bestätigung in Inschriften in Yaxchilan, Palenque und Tikal gefunden zu haben (vgl. ebd.: 62ff). Auch Schele/Freidel (1995: 74) sind der Ansicht, dass die Maya zu diesem Zeitpunkt nicht das Ende der jetzigen Schöpfung und den Beginn einer neuen erwarteten, wie vielfach dargestellt wird, denn es gibt Inschriften von Datumsangaben, die weiter in die Zukunft weisen.

Die Quellen zu den Prophezeiungen sind, wie wir gesehen haben, sehr dürftig. Van Stone (2010: 71) empfiehlt daher, „not to interpret ‚Maya prophecies‘ as if they were scientific, Biblical, or in any way like predictions of our day“. Die Prophezeiungen zum Jahr 2012 dürften demnach vor allem den Vorstellungen verschiedenener *New Age*-Autoren entspringen.

2012 und die Maya

Viele Maya, so mein Eindruck aus den Gesprächen, messen den Prophezeiungen zum Jahr 2012 insgesamt keine so große Bedeutung bei. Dabei muss auch berücksichtigt werden, dass der Zugang zu Informationen für viele Menschen begrenzt ist, meint Daniel Matul, und dass auch eine gewisse Angst bezüglich dieses Themas existiert: „[A]quí hay también una limitación de información por una parte y por la otra probablemente también algún temor de hablar acerca de eso cuando se desconoce ¿no? (Interview am 3.7.2007).

Auf die Frage nach der Bedeutung der Prophezeiungen erhielt ich die Antwort, dass eine förderliche Zeit für die Maya und ihre Kultur bzw. für die indigenen Völker insgesamt bevorsteht:

[E]s el renacimiento de la cultura maya; bueno esto coincide no sólo con los mayas, esto coincide con otros grupos indígenas del continente (...), es el nuevo amanecer de la cultura indígena. Bueno yo no sé exactamente la profecía pero (...) los antiguos abuelos dijeron: Al terminar esta cantidad de años, no sé exactamente, pero los sacerdotes saben, al terminar esta cantidad, este tiempo, entonces terminará el sufrimiento del pueblo indígena, pueblo maya. Entonces habrá una nueva vida, un nuevo amanecer,

un nuevo reinado de la cultura indígena y eso es lo que se dice del año 2012. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Ahorita, ahorito yo pienso que no tenemos peligro que se pierda sino al contrario: Ahorita la...espiritualidad y (...) toda la cultura está floreciendo de nuevo. (...) [2012, Anm. J.G.] va a ser el florecimiento de la cultura maya nuevamente. Y esto ya lo estamos viviendo. ¿Por qué? Porque nuestros hijos ahora... están estudiando, ellos van a ser políticos... (Juana, Interview am 21.6.2007)

Von Bedeutung sind die Prophezeiungen für die Mayabewegung, denn schon allein durch den Diskurs gelingt eine gewisse Mobilisierung der indigenen Bevölkerung: „Si hay muchas mentes que están pensando en un cambio, este pensamiento ya es un cambio entonces“ (Luís, Interview am 12.6.2007).

[Y]o lo considero más como el poder del discurso, decir el poder de la idea. Es como los evangélicos que pueden inventar cualquier fecha para el Apocalipsis, que va a venir Jesucristo y todos dicen ¡ah sí! Entonces hay que ser mucho mejores y al final no vino Jesucristo, entonces es lo mismo con nosotros. 2012 ¡ah sí! va a venir nuestro tiempo, entonces tenemos más fuerza, tenemos, sí, más fuerza para la lucha, para tratar de cambiar la opresión que han sufrido los pueblos indígenas. (...) Como digo no necesariamente tiene que ser por un efecto divino, (...) pero como en general o en síntesis yo creo que va a...es un efecto positivo para la cultura maya. (Luís, Interview am 12.6.2007)

Der Wandel findet nicht von selbst statt, sondern – so wird betont – muss konstruiert werden: „[L]os cambios se dan si hay condiciones para que se vean, porque hay un principio en la cultura maya que dice que los astros inclinan pero no obligan“ (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007). “[L]as profecías no se andan de la noche a la mañana, hay que hacer las cosas para que las profecías se cumplan, hay que trabajar codeadamente si queremos que las profecías lleguen a cumplirse” (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007).

Aber man stößt auch auf Kritik an diesem Hype um das Jahr 2012, vor allem die Endzeitvorstellungen werden zurückgewiesen: „Lo delicado de las profecías mayas es que resultan algunas posiciones mesiánicas o algunas posiciones milenaristas que nada tienen que ver con el curso científico de lo que es la cultura y la cosmovisión“ (Daniel Matul, Interview am 3.7.2007). Auch diese im Internet vielfach zitierte Aussage des *ajq'ij* Apolinario Chile Pixtun geht in diese Richtung:

Apolinario Chile Pixtun is tired of being bombarded with frantic questions about the Mayan calendar supposedly "running out" on Dec. 21, 2012. After all, it's not the end of the world. (...) Chile Pixtun, a Guatemalan, says the doomsday theories spring from Western, not Mayan ideas. A significant time period for the Mayas does end on the date, and enthusiasts have found a series of astronomical alignments they say coincide in 2012, including one that happens roughly only once every 25,800 years. (Stevenson 2009)

Zu beachten ist, dass es Wechselwirkungen zwischen der Mayaspiritualität und der *New Age*-Bewegung/dem „Mayanismus“ gibt und MayapriesterInnen, die beide Felder verbinden: Carlos Barrios, Cirilo Perez zählen unter anderem - laut Mayanismus-Eintrag auf Wikipedia - dazu:

A growing number of individuals of indigenous or reportedly indigenous Maya ancestry have emerged as advocates and supporters of Mayanism. These include César Mena Toto (also known as Hunbatz Men) and the Quiché spiritual guide Alejandro Cirilo Pérez Oxlaj (also known as "Wandering Wolf"). These individuals identify themselves as traditional shamans, but do also interact with, and refer to modern New Age phenomenal beliefs as in the lost continent of Atlantis, reverence for crystal skulls, and mediumship of extraterrestrial entities such as the Pleiadeans (<http://en.wikipedia.org/wiki/Mayanism>).

8 Schlussfolgerungen und Blick in die Zukunft

Ahora los vientos son favorables. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

The whole business of it being a political phenomenon...has in my humble view...advantages and disadvantages. (Thomas Hart, Interview am 5.9.2007)

Die Mayaspiritualität überdauerte die Kolonialisierung und Missionierung und blüht heute wieder. Sie hat sich im Laufe der Zeit, wie alle kulturellen Phänomene, immer wieder verändert. Es gab nie eine ideale, „reine“ Mayaspiritualität, sondern schon in präkolumbischen Zeiten Variationen, Veränderungen und Einflüsse anderer ethnischer Gruppen. Auch vom katholischen Glauben wurden Elemente auf kreative Weise angeeignet und neu interpretiert. Jede Religion muss anpassungsfähig sein, damit sie die sich verändernden Kontexte und die Herausforderungen der Zeit mit intakten Prinzipien überleben kann; was uns wundern sollte, ist, dass so viel davon erhalten blieb, resümiert Thomas Hart (2008: 227f).

In den vergangenen Jahren hat die Mayaspiritualität starke Veränderungsprozesse durchlaufen. Im Zuge eines Revitalisierungsprozesses kommt es zur Um- und Neuinterpretation, Selektion und Erfindung religiöser Elemente. Darüber hinaus sind auch Standardisierungs- und Institutionalisierungsprozesse feststellbar. Diese Entwicklungen stehen vor allem mit der Mayabewegung im Zusammenhang. Wie auch in anderen indigenen Bewegungen wird die Kultur bzw. die kulturelle Differenz zur dominanten Kultur zum wichtigen politischen Werkzeug. In der Mayabewegung kommt dabei der Religion eine herausragende Bedeutung zu, sodass Santiago Bastos und Manuela Camus (2003: 246f) und José Roberto Morales Sic (2007: 118ff) von einer Sakralisierung von Politik und einer Politisierung von Religion sprechen. Das bedeutet einerseits, dass der Demonstration von Religiosität in der Mayabewegung vor allem eine politische und keine religiöse Funktion zukommt (vgl. Althoff 2005: 72) und andererseits, dass religiöse Praktiken, Diskurse und Autoritäten Eingang in die Politik finden. Das zeigt sich zum Beispiel an der neuen Funktion von MayapriesterInnen als politische Führungspersönlichkeiten, dass Zeremonien und Invokationen zunehmend Teil von Veranstaltungen im Rahmen der Mayabewegung sind, dass MayapriesterInnenverbände aktiv am politischen Geschehen teilnehmen, an der Abhaltung von Ritualen durch Mayaorganisationen an wichtigen Tagen des *Cholq'ij*

wie dem *Año Nuevo Maya* etc. (vgl. Bastos/Camus 2003: 246f; Bastos 2007b: 255). Die zu Beginn dieser Arbeit aufgestellten Annahmen konnten somit bestätigt werden.

Diese wichtige Funktion im Identitätsdiskurs der Mayabewegung hat der Mayaspiritualität viel gebracht: öffentliche Aufmerksamkeit, zunehmende Anerkennung, Aufwertung und Legitimität. Vor einigen Jahren wäre es z. B. noch undenkbar gewesen, dass ein *ajq'ij* Präsident des Landes wird. Zunehmend mehr Maya, aber auch *Ladinos* und AusländerInnen lassen sich zu MayapriesterInnen ausbilden und auch auf staatlicher Ebene ist die Mayaspiritualität durch den *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* (AIDPI) als kulturelles Recht der indigenen Bevölkerung anerkannt. Diese neue Form der Mayaspiritualität trägt auch zum Empowerment und zu einem neuen Selbstbewusstsein vieler Maya bei, so Thomas Hart (Interview am 13.6.2007).

Doch nicht alle Maya und *ajq'ijab'* sind mit diesen Entwicklungen einverstanden. Kritisiert wird zum einen die zunehmende Kulturalisierung und Folklorisierung der Mayareligion und zum anderen die Vermischung von Religion und Politik, die Andersgläubige ausschließt. Konfliktpotential birgt auch die Standardisierung und Institutionalisierung der Mayaspiritualität, weil damit die Delegitimierung derjenigen Praktiken einhergeht, die nicht dem propagierten Bild entsprechen, und weil die Mayaspiritualität in organisierten Seminaren neu gelernt werden muss.

In Bezug auf meine Forschungsfragen komme ich zu folgendem Schluss: Zusammengefasst lässt sich ein deutlicher Einfluss der neuen Form der Mayaspiritualität im Alltag feststellen, die Um- und Neudeutung der Mayaspiritualität ist in vieler Hinsicht gelungen: Fast alle MayapriesterInnen und auch WissenschaftlerInnen verwenden die neuen Bezeichnungen „Mayaspiritualität“, „Maya-Kosmovision“, „Mayapriester“ etc. Diese Begriffe sind mittlerweile so selbstverständlich geworden, dass man sich wundert, sie in früheren Ethnografien nicht zu finden. Die Mayaspiritualität wird zunehmend als eigenständige Religion wahrgenommen. Das Popol Wuj ist heute vielen Maya ein Begriff und Bezeichnungen daraus haben alle von mir befragten MayapriesterInnen verwendet. Viele sind Mitglied in einer Gruppe von MayapriesterInnen und beziehen ihr Wissen auch aus Büchern.

Doch übernimmt die Mehrzahl der *ajq'ijab'* diese revitalisierte Form der Mayaspiritualität nur teilweise: Viele halten zugleich auch am Katholizismus fest und praktizieren weiterhin ihre eigene Form der Zeremonie, d. h., die Realität der Mayaspiritualität bleibt trotz der Standardisierungsversuche vielfältig und heterogen. Zudem sind auch Wechselwirkungen mit der *New Age*-Bewegung feststellbar; Teile der *ajq'ijab'* übernehmen solche Elemente in ihre Glaubensvorstellungen und Praktiken. Dieser Bereich wäre ein interessantes Thema für weitere Forschungen.

Die Zukunft der Mayaspiritualität ist schwer abschätzbar. Es ist eine Zeit großer Veränderungen, vieles ist im Fluss. „I think it's really, really, really hard to say“ (Thomas Hart, Interview am 13.6.2007).

Meiner Einschätzung nach wäre es wichtig, Religion und Politik wieder etwas mehr zu trennen, um damit auch andersgläubigen Maya die Möglichkeit zu geben, an einem gemeinsamen politischen Projekt teilzunehmen. Es existieren auch andere kulturelle Elemente, die zur Bildung einer gemeinsamen Mayaidentität beitragen können; die Mayaspiritualität ist ein wichtiges Element der Identität vieler Maya, aber nicht das einzige.

Die Mayaspiritualität könnte, wenn sie nicht so stark an die Maya-Identität gebunden wäre, auch eine Brücke zwischen Mayas und *Ladinos* bilden und das Zusammenleben verbessern, denn eine steigende Anzahl von *Ladinos* entwickelt Interesse und Wertschätzung für die Mayaspiritualität. So manchem gelingt es über diesen Weg, die tief in ihrer Gesellschaft verwurzelten Vorurteile gegenüber den Maya und ihrer Kultur zu revidieren.

Von Bedeutung wäre meines Erachtens weiters, zu starre Regeln und Vorgaben zu vermeiden und die religiöse Vielfalt anzuerkennen, denn eine große Stärke der Mayaspiritualität liegt in ihrer Flexibilität und Anpassungsfähigkeit; so überdauerte sie die Jahrhunderte der Missionierung und ist bis heute ein religiöses System geblieben, das Antworten geben und Sinn stiften kann.

Die größte Herausforderung für die Mayaspiritualität in der Zukunft stellen meines Erachtens Modernisierung und Globalisierung dar, die zunehmend über Neue Medien, Tourismus und Migration vor allem die jungen Maya mit anderen Werten, Möglichkeiten und Lebensentwürfen konfrontieren. Es darf erwartet werden, dass Phänomene von Hybridisierung und Verschmelzung in Zukunft noch vermehrt auftreten.

Wie sehen die Maya und MayapriesterInnen selbst die Zukunft der Mayaspiritualität? Im Allgemeinen positiv, obwohl betont wird, dass es noch viel Arbeit bedarf, um die Diskriminierung und den Rassismus zu durchbrechen und den gegenseitigen Respekt zu fördern. Die Rolle der Politik in diesem Prozess wird betont; manche erwähnen auch die Prophezeiungen zum Jahr 2012 (siehe Kapitel 7.6.3):

La respuesta depende de como avancemos políticamente....los pueblos indígenas. (...) Tiene que haber un proceso político que de poder a los pueblos indígenas para que no sólo la espiritualidad sino la cultura, la religión, las instituciones tengan una validez entre el estado de Guatemala. (Rigoberto Quemé, Interview am 31.8.2007)

La espiritualidad maya se mantuvo, no se perdió, no se olvidó. Hubo mecanismos, casi salvajes para exterminarla y se mantuvo. Ahora ¿por qué no? Ahora los vientos son favorables, en las escuelas hablan, ya se enseña sobre esto. Hay capacitaciones, como te decía, ahora hasta los europeos pagan para que haya financiamiento, para que la gente escriba sobre la espiritualidad, para que se mantenga la espiritualidad. (Carmen, Interview am 4.7.2007)

Ha venido cambiando. Por lo menos se respeta un poco más. No siguen todos pero... que siguen mejorando, que cambiemos todo esto y que rompamos todos estos círculos de discriminación, de racismo, de violencia. Yo espero que si. Quizá va a costar un poquito más que lo ha costado ya, pero tenemos que trabajar...promoviendo la paz, promoviendo el respeto...evitando conflictos. Creo que con eso se puede lograr. Se puede lograr que las personas también respeten este y que lo vayan conociendo. (Antonio, Interview am 26.7.2007)

Guatemala kann von der Gleichstellung der bis heute vielfach diskriminierten indigenen Bevölkerungsmehrheit und der Anerkennung der unterschiedlichen Kulturen nur profitieren. Das hat auch der guatemaltekeische Staat mittlerweile – zumindest auf dem Papier - anerkannt: „La cultura maya constituye el sustento original de la cultura guatemalteca y, junto con las demás culturas indígenas, constituye un factor activo y dinámico en el desarrollo y progreso de la sociedad guatemalteca.” (AIDPI III.1.) Die Mayabewegung hat mit ihrer Vorgehensweise viel zur Aufwertung der indigenen Kulturen beigetragen, aber man ist noch nicht am Ende des Weges angelangt. Schließen möchte ich diese Arbeit mit dem folgenden Zitat aus einem Interview, das gut zur aktuellen Situation passt:

La ley del Q'anil es sembrar para tener cosecha. Y aunque la cosecha yo no la corte, aunque la cosecha yo ya no tenga tiempo para recogerla, pero otros lo harán por mí.

Ajq'ij (K'iche')

Bibliografie

- ALMG (Academia de Lenguas Mayas de Guatemala)
2005 *Usemos nuestro Calendario Maya*. Guatemala.
- ALLEBRAND, Raimund (Hg.)
1997 *Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*. Unkel, Rhein (u.a.): Horlemann.
- ALLEBRAND, Raimund
1997a Das Schweigen des Indio. In: ALLEBRAND, Raimund (Hg.): *Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*. Unkel, Rhein (u.a.): Horlemann. 7-10.
1997b Renaissance der Maya. In: ALLEBRAND, Raimund (Hg.): *Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*. Unkel, Rhein (u.a.): Horlemann. 69-135.
- ALTHOFF, Andrea
2005 *Religion im Wandel: Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas*. (Diss.) Halle-Wittenberg.
<http://sundoc.bibliothek.uni-halle.de/diss-online/05/05H113/prom.pdf>, 1.5.2007
- ANDERSON, Benedict
2005 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso: London/New York. [1983].
- ARIAS, Arturo (Hg.)
2001 *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- ASINDI REX WE (Asociación de Investigación y Desarrollo Integral Rex We)
2005 *Dignóstico de la Medicina Maya Pocomchi' en San Cristóbal Verapaz*. Guatemala.
- AVENI, Anthony
2009 *The end of time. The Maya mystery of 2012*. University Press of Colorado.
- BARTH, Fredrik (Hg.)
1998 *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Long Grove: Waveland Press. [1969].
- BARRIOS, Carlos
2004 *Ch'umilal Wuj. El Libro del Destino*. Guatemala: CHOLSAMAJ. [1999].
- BASTOS, Santiago
2000 *De la nación-Estado a la nación multicultural. Una reflexión histórica y crítica*. Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Nr. 4-5
2004 Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca.

<http://lanic.utexas.edu/project/laoap/cif/cif000003.pdf>, 8.1.2010

2007a Construcción de la identidad maya como un proceso político. In: BASTOS, Santiago/CUMES, Aura (coordinadores): *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 1: Introducción y análisis generales*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. 53-78.

2007b Ideologías en tensión: identidad, cultura y modernidad. In: BASTOS, Santiago/CUMES, Aura (coordinadores): *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 1: Introducción y análisis generales*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. 229-285.

BASTOS, Santiago/CAMUS, Manuela

2003 *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

BASTOS, Santiago/CUMES Aura

2005 *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Guía de trabajo para los etnógrafos*.

<http://lanic.utexas.edu/project/laoap/cif/cif000005.pdf>, 8.1.2010

BASTOS, Santiago/CUMES Aura (coordinadores)

2007 *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 1: Introducción y análisis generales. Volumen 2: Los estudios del caso. Volumen 3: Análisis específicos*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

BASTOS, Santiago/CUMES, Aura/LEMUS Leslie

2007 *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Texto para el debate*. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

<http://www.pcslatin.org/public/mayanizacion.pdf>, 8.1.2010

BÄUMER, Bettina

2003 *Sakraler Raum und heilige Zeit*. In: FIGL, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia. 690-701.

BEER, Bettina

2005 *Teilnehmende/systematische Beobachtung*. In: HIRSCHBERG, Walter (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.

BISCHOFSKONFERENZ DER VELKD (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands)

2005 *Beschluss der Bischofskonferenz der VELKD auf der Klausurtagung vom 12. bis 15. März 2005 in Loccum bei Hannover. Schwerpunktthema „Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag“*.

<http://www.bayern-evangelisch.de/www/glauben/was-ist-spiritualitaet.php>, 1.6.2010

BRENNWALD, Silvia

2001 *Die Kirche und der Maya-Katholizismus. Die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala 1750-1821 und 1945-1970.* Stuttgart: Steiner.

BROWN, R. McKenna

2001 The Mayan Language Loyalty Movement in Guatemala. In: FISCHER, Edward F./BROWN, R. McKenna (Hg.): *Maya cultural activism in Guatemala.* Austin: University of Texas Press. [1996]. 165-177.

BUNZEL, Ruth

1951 *Chichicastenango. A Guatemalan Village.* Seattle: University of Washington Press.

BURGOS, Elisabeth

1993 *Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala.* Göttingen: Lamuv. [1983].

BÜRSTMAYR, Manfred

2004 Garífuna – Afrikanisches Erbe in Guatemala. In: STUMPF, Markus (et. al.): *Guatemala. Ein Land auf der Suche nach Frieden.* Frankfurt am Main: Brandes & Apsel. 215.

CARMACK, Robert M.

1988 The store of Santa Cruz Quiché. In: CARMACK, Robert M. (Hg.): *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis.* Norman: University of Oklahoma Press. 39-69.

CHAPMAN, Anne

1992 *Los Hijos del Copal y de la Candela.* Universidad Nacional Autónoma de México.

COCHOY ALVA, María Faviana (et.al.)

2006 *Cosmovisión Maya, plenitud de la vida.* Guatemala: PNUD.

COJTÍ CUXIL, Demetrio

1997 Eine Politik für mein Volk. Die Maya fordern ihre Rechte. In: ALLEBRAND, Raimund (Hg.): *Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala.* Unkel, Rhein [u.a.]: Horlemann. 136-171.

CONSEJO DE MÉDICOS MAYAS

2004 *Agenda Sociopolítica.* Red de Médicos Mayas. Guatemala: Asociación PIES de Occidente.

<http://www.piesdeoccidente.org/spanish/documentos/agendasociopolitica.pdf>, 8.1.2010

CONSEJO DEPARTAMENTAL DE DESARROLLO QUETZALTENANGO

2006 *Gerencia para la Reconstrucción de Quetzaltenango.*

<http://www.segeplan.gob.gt/stan/Reconst/ReconstQuetzaltenango.pdf>, 1.6.2010

CORDAN, Wolfgang

1995 *Popol Vuh. Das Buch des Rates.* München: Eugen Diederichs Verlag. [1962].

- DE PAZ, Marco/DE PAZ, Marcus
2001 *Calendario Maya. El camino infinito del tiempo*. Guatemala: GRAN JAGUAR.
- DRACKLÉ, Dorle
2005 Multikulturalismus/Multikulturalität. In: HIRSCHBERG, Walter (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.
- EDMONSON, Munro S.
1982 *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*. University of Texas Press.
- EICKELPASCH, Rolf/RADEMACHER, Claudia
2004 *Identität*. Bielefeld: Transcript.
- ERIKSEN, Thomas Hylland
2001 *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto.
2002 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- FISCHER, Edward F./BROWN, R. McKenna (Hg.)
2001 *Maya cultural activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press. [1996].
- FISCHER, Edward F./BROWN, R. McKenna
2001 Introduction: Maya Cultural Activism in Guatemala. In: FISCHER, Edward F./BROWN, R. McKenna (Hg.): *Maya cultural activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press. [1996] 1-18.
- FISCHER, Edward F.
2001 Induced Culture Change as a Strategy for Socioeconomic Development: The Pan-Maya Movement in Guatemala. In: FISCHER, Edward F./BROWN, R. McKenna (Hg.): *Maya cultural activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press. [1996] 51-73.
- FUNDACIÓN CEDIM
1999 *Valores de la Cultura Maya*. Guatemala.
- GEERTZ, Clifford
1993 *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1973].
- GINGRICH, Andre
2001 Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel. In: WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia.
2003 Einführung in die Ethnizität, Kolonialismus, Nationalismus. Persönliche Mitschrift der Vorlesung vom Sommersemester an der Universität Wien.

GRONEMEYER, Sven

2004 „*Tortuguero, Tabasco, Mexiko. Geschichte einer klassischen Maya-Stadt, dargestellt an ihren Inschriften*“ (Magisterarb.) Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

GRUBE, Nikolai

1997 Die Geschichte der Maismenschen. In: ALLEBRAND, Raimund (Hg.): *Die Erben der Maya. Indianischer Aufbruch in Guatemala*. Unkel, Rhein [u.a.]: Horlemann. 20-67.

GRÜNBERG, Georg

2003 *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.

GUNSENHEIMER, Antje

2002 *Geschichtstradierung in den yukatekischen Chilam Balam-Büchern: Eine Analyse der Herkunft und Entwicklung ausgewählter historischer Berichte*. (Diss.) Friedrich Wilhelm Universität Bonn.

[http://deposit.ddb.de/cgi-](http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=967125138&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=967125138.pdf)

[bin/dokserv?idn=967125138&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=967125138.pdf](http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=967125138&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=967125138.pdf), 14.6.2009

HALBMAYER, Ernst

o.J.a Einführung in die empirischen Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie. www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/ksamethoden/ksamethoden-titel.html, 08.05.2010

o.J.b Qualitative Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie.

www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/qualitative/qualitative-titel.html, 08.05.2010

HART, Thomas

2008 *The ancient spirituality of the modern Maya*. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.

HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta

2008 Teilnehmende Beobachtung. In: BEER, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer-Verlag. 119-142.

HECKT, Meike

2008 Perspektiven der Maya im 21. Jahrhundert. Multiethnische Nation und nationale Identität in Guatemala. In: KURTENBACH, Sabine et. al. (Hg.): *Zentralamerika heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*. Frankfurt: Vervuert Verlag. 123-143.

HELIMSKI, Eugen/KAHRS, Ulrike/SCHÖTSCHHEL, Monika

2005 Vorwort. In: HELIMSKI, Eugen/KAHRS, Ulrike/SCHÖTSCHHEL, Monika (Hg.): *Mari und Mordwinen im heutigen Rußland. Sprache, Kultur, Identität*. Wiesbaden: Harrassowitz. ix-xxi.

HIRSCHBERG, Walter (Begr.)

2005 *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.

- HIRSCHMANN, Barbara
 2007 *Vom Indio zum Maya. Identitätspolitik der Mayabewegung in Guatemala.* (Diplomarb.) Wien.
http://othes.univie.ac.at/476/1/Diplomarbeit_Hirschmann.pdf, 1.10.2009
- HOBBSAWN, Eric
 1996 Introduction: Inventing Traditions. In: HOBBSAWN, Eric/ RANGER, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press. [1983].
- HÖDL, Hans Gerald
 2003 Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie). In: FIGL, Johann (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen.* Innsbruck: Tyrolia. 664-689.
- HONNER, Barbara
 2005 *Guatemala.* Bielefeld: REISE KNOW-HOW Verlag Peter Rump GmbH.
- ILLIUS, Bruno
 2005 Weltbild. In: HIRSCHBERG, Walter (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde.* Berlin: Reimer.
- INE (Instituto Nacional Estadística)
 2002 XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación (CENSO 2002).
<http://www.ine.gob.gt/index.php/demografia-y-poblacion/42-demografiaypoblacion/75-censo2002>, 5.6.2010
- 2006 Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI).
<http://www.ine.gob.gt/index.php/sociedad/44-sociedad/127-encuesta-nacional-de-condiciones-de-vida-encovi-2006>, 5.6.2010
- 2009a Marco conceptual para enfocar estadísticas de pueblos indígenas.
<http://www.ine.gob.gt/index.php/gepu/62-genpu/199-marcoconceptualpueblos>, 5.6.2010
- 2009b Manual para la transversalización de género y pueblos en el INE.
[http://www.ine.gob.gt/descargas/trans/Manual%20Versi%C3%B3n%201%20Completa%20\(para%20impresi%C3%B3n\).pdf](http://www.ine.gob.gt/descargas/trans/Manual%20Versi%C3%B3n%201%20Completa%20(para%20impresi%C3%B3n).pdf), 5.6.2010
- IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs)
 2009 The Indigenous World 2009: Guatemala.
<http://www.iwgia.org/graphics/offentlig/pdf/guatemala.pdf>, 1.5.2010
- KURTENBACH, Sabine
 1998 *Guatemala.* München: Beck.
- LAMNEK, Siegfried
 2005 *Qualitative Sozialforschung.* Weinheim: Beltz-Verlag.
- LÓPEZ MOLINA, Ana
 2007 La Asociación de Sacerdotes Maya de Guatemala. In: BASTOS, Santiago/CUMES, Aura (coordinadores): *Mayanización y vida cotidiana. La*

ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 2: Los estudios del caso. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. 413-444.

MADER, Elke

o.J. Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas. Eine Einführung.
<http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-titel.html>, 1.6.2010

MATUL, Daniel

2002 *Ensueños del Maíz: Cosmovisión.* Liga Maya Guatemala.

MENCHÚ, Rigoberta

1999 *Enkelin der Maya.* Göttingen: Lamuv. [1997].

MISCHUNG, Roland/ KOEPPING, Klaus-Peter

2005 Ritus, Ritual. In: HIRSCHBERG, Walter (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde.* Berlin: Reimer.

MOLDEN, Berthold

2004 Vergangenheitsbewältigung zwischen Zivilgesellschaft und Staatsräson. In: STUMPF, Markus (et. al.): *Guatemala. Ein Land auf der Suche nach Frieden.* Frankfurt am Main: Brandes & Apsel. 72-81.

MOLESKY-POZ, Jean

2006 *Contemporary Maya spirituality. The ancient ways are not lost.* Austin: Univ. of Texas Press.

MORALES SIC, José Roberto

2007a *Religión y política. El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco.* Colección cuadernos de maestría. Guatemala: FLACSO.

2007b Religión y espiritualidad maya. In: BASTOS, Santiago/CUMES, Aura (coordinadores): *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 3: Análisis específicos.* Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. 247-281.

OAKES, Maud

1951 *The Two Crosses of Todos Santos. Survivals of Mayan Religious Ritual.* New York: Pantheon Books.

OXLAJÚJ AJPOP (Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala)

2003 *Leyes Nacionales e Internacionales que respaldan a las Autoridades Tradicionales Mayas en Guatemala.* Guatemala.

PONCIANO, Karen

2007 Mayanización y experiencia religiosa: Una lectura a partir de los aportes etnográficos sobre la espiritualidad maya. In: BASTOS, Santiago/CUMES, Aura (coordinadores): *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la*

sociedad guatemalteca. Volumen 3: Análisis específicos. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. 283-305.

RAXCHE' (Demetrio Rodríguez Guaján)

2001 *Maya Culture and the Politics of Development.* In: FISCHER, Edward F./BROWN, R. McKenna (Hg.): *Maya cultural activism in Guatemala.* Austin: University of Texas Press. [1996]. 74-88.

REINBERGER, Brigitte

2002 *Maya Spiritualität und Globalisierung.* (Diplomarb.) Wien.

RÖSING, Ina

2001 *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion.* Heidelberg: Winter.

RÖSSLER, Maren

2004 *Rigoberta Menchú und das movimiento maya in Guatemala.* Leipziger Universitätsverlag.

2008 *Zwischen Amazonas und East River. Indigene Bewegungen und ihre Repräsentation in Peru und bei der UNO.* Bielefeld: Transcript.

ROYS, Ralph L.

2008 *The Book of Chilam Balam of Chumayel.* [1933].
<http://www.forgottenbooks.org>, 10.6.2010

RUPFLIN ALVARADO, Walburga

1999 *El tzolkin es más que un calendario.* Guatemala: Fundación CEDIM. [1995].

SAC COYOY, Audelino

2007 *El Calendario Sagrado Maya, Método para el Cómputo del Tiempo.* Universidad Rafael Landívar Quetzaltenango.
<http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/83/Archivos/Departamento%20de%20Investigaciones%20y%20publicaciones/Proyectos%20de%20Investigacion/El%20Calendario%20Sagrado%20Maya%20metodo%20para%20el%20computo%20de%20tiempo.pdf>, 1.10.2010

SCHELE, Linda/FREIDEL, David

1995 *Die unbekannte Welt der Maya. Das Geheimnis ihrer Kultur entschlüsselt.* Augsburg: Weltbild.

SCHLEHE, Judith

2008 *Formen qualitativer ethnografischer Interviews.* In: BEER, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung.* Berlin: Reimer-Verlag. 119-142.

SCHNEIDERS, Sandra

2003 *Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum.* Spiritus: A Journal of Christian Spirituality. Volume 3. Number 2. John Hopkins University Press. 163-185.

SCHMIDINGER, Thomas

2004 Von der Hartnäckigkeit des Überlebens. Xinca-Identität im Wandel. In: STUMPF, Markus (et. al.): *Guatemala. Ein Land auf der Suche nach Frieden*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel. 217.

SCHMIDT, Bettina E.

2005a Synkretismus. In: HIRSCHBERG, Walter (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.

2005b Divination. In: HIRSCHBERG, Walter (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.

2008 *Einführung in die Religionsethnologie*. Berlin: Reimer.

SCHULTZE JENA, Leonhard

1933 *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*. Jena: Fischer.

SCOTT, Ann Marie

2009 *Communicating with the Sacred Earthscape: An Ethnoarchaeological Investigation of Kaqchikel Maya Ceremonies in Highland Guatemala*. (Diss.) University of Texas at Austin.
<http://www.oztotl.com/maya/ann-scott-dissertation.pdf>, 7.7.2010

SHARER, Robert J./ MORLEY, Sylvanus G.

1994 *The Ancient Maya*. Stanford University Press. [1946].

STEVENSON, Mark

2009 Next apocalypse? Mayan year 2012 stirs doomsayers. In: *U.S. News & World Report*, 10.10.2009.
<http://www.usnews.com/science/articles/2009/10/10/next-apocalypse-mayan-year-2012-stirs-doomsayers.html>, 2.5.2010

STOLL, David

1999 *Rigoberta Menchú and the store of all poor Guatemalans*. Colorado/Oxford: Westview Press.

STURM, Circe

2001 Old Writing and New Messages: The Role of Hieroglyphic Literacy in Maya Cultural Activism. In: FISCHER, Edward F./BROWN, R. McKenna (Hg.): *Maya cultural activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press. [1996]. 114-130.

TALLY ROSALES, Engelbert Mohammed

2006 *Turismo espiritual en tiempos postmodernos. El estudio del caso de San Marcos de la Laguna, Sololá, Guatemala*. Tesis de licenciatura. Universidad del Valle de Guatemala.
<http://www.scribd.com/doc/7107896/Tesis-Engelbert-Tally-2006-UVG>, 5.6.2010

TEDLOCK, Barbara

2000 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 2. Auflage der überarbeiteten Version. [1982].

U.S. DEPARTMENT OF STATE: Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor
2009 International Religious Freedom Report 2009: Guatemala.
<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127392.htm>, 1.6.2010

VAN STONE, Mark

2010 *2012 – Science and Prophecy of the Ancient Maya*. Tlacaélel Press.
Elektronische Version des Buches.

WARREN, Kay B.

1998 *Indigenous movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton University Press.

WIMMER, Franz M.

1997 Einleitung. In: DAVY, Ulrike et.al.: Rassismus und Kulturalismus. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst. Nr.3
<http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/IWK-Mitt1997-3.pdf>,
2.6.2010

Interviewliste

ALVARADO, Roney am 05.09.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', Anthropologe, *Liga Maya Guatemala*)

ALVARADO, Roney am 06.09.2007 in Quetzaltenango

Ana* am 27.06.2007 in Quetzaltenango (Ladina, *ajq'ij*)

Ana* am 04.07.2007 in Quetzaltenango

Ana* am 27.08.2007 in Quetzaltenango

Antonio* am 26.07.2007 in Quetzaltenango (*Ladino, ajq'ij*)

CAMACHO LEIVA, Gregorio am 16.06.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', *ajq'ij*)

Carlos* am 27.07.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', *Cofradía Niño del Santísimo*)

Carmen* am 04.07.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', in Ausbildung zur *ajq'ij*)

CUPIL LÓPEZ, Alfredo am 23.08.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', *Defensa Legal Indígena*)

CUPIL LÓPEZ, Alfredo am 06.09.2007 in Quetzaltenango

Gabriela* am 11.06.2007 in Quetzaltenango (Ladina, Leiterin einer Spanisch-Sprachschule)

HART, Thomas am 13.06.2007 in Quetzaltenango (aus Irland, wohnhaft in Quetzaltenango, *ajq'ij*)

HART, Thomas am 30.08.2007 in Quetzaltenango

HART, Thomas am 05.09.2007 in Quetzaltenango

José* am 13.06.2007 in Quetzaltenango (*Ladino, Spanischlehrer*)

Juana* am 21.06.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', Spanischlehrerin)

Luis* am 12.06.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', Leiter einer Spanisch-Sprachschule)

María* am 02.07.2007 in Quetzaltenango (Maya-Mam, *comadrona*, in Ausbildung zur *ajq'ij*)

Martín am 19.06.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', *ajq'ij*)

MATUL, Daniel am 03.07.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', *Liga Maya Guatemala*)

MORÁN, Carlos am 27.07.2007 in Quetzaltenango (Maya-Poqomchi', *ajq'ij*)

QUEMÉ CHAY, Rigoberto am 31.08.2007 in Quetzaltenango (Maya-K'iche', erster Maya-Bürgermeister von Quetzaltenango)

Rosa* am 13.06.2007 in Quetzaltenango (Ladina, Spanischlehrerin)

*Diese Namen wurden anonymisiert.

Abkürzungsverzeichnis

AIDPI	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas
ALMG	Academia de Lenguas Mayas de Guatemala
ASC	Asamblea de la Sociedad Civil
ASINDI REX WE	Asociación de Investigación y Desarrollo Integral Rex We
ASMG	Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala
CEDIM	Centro de Documentación e Investigación Maya
CEH	Comisión para el Esclarecimiento Histórico
COMG	Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala
COPMAGUA	Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala
CUC	Comité de Unidad Campesina
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FRG	Frente Republicano Guatemalteco
FRMT	Fundación Rigoberto Menchú Tum
ILO	International Labour Organisation
INE	Instituto Nacional Estadística
IWGIA	International Work Group for Indigenous Affairs)
MAYAS	Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria
REMHI	Recuperación de la Memoria Histórica
URL	Universidad Rafael Landívar
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala

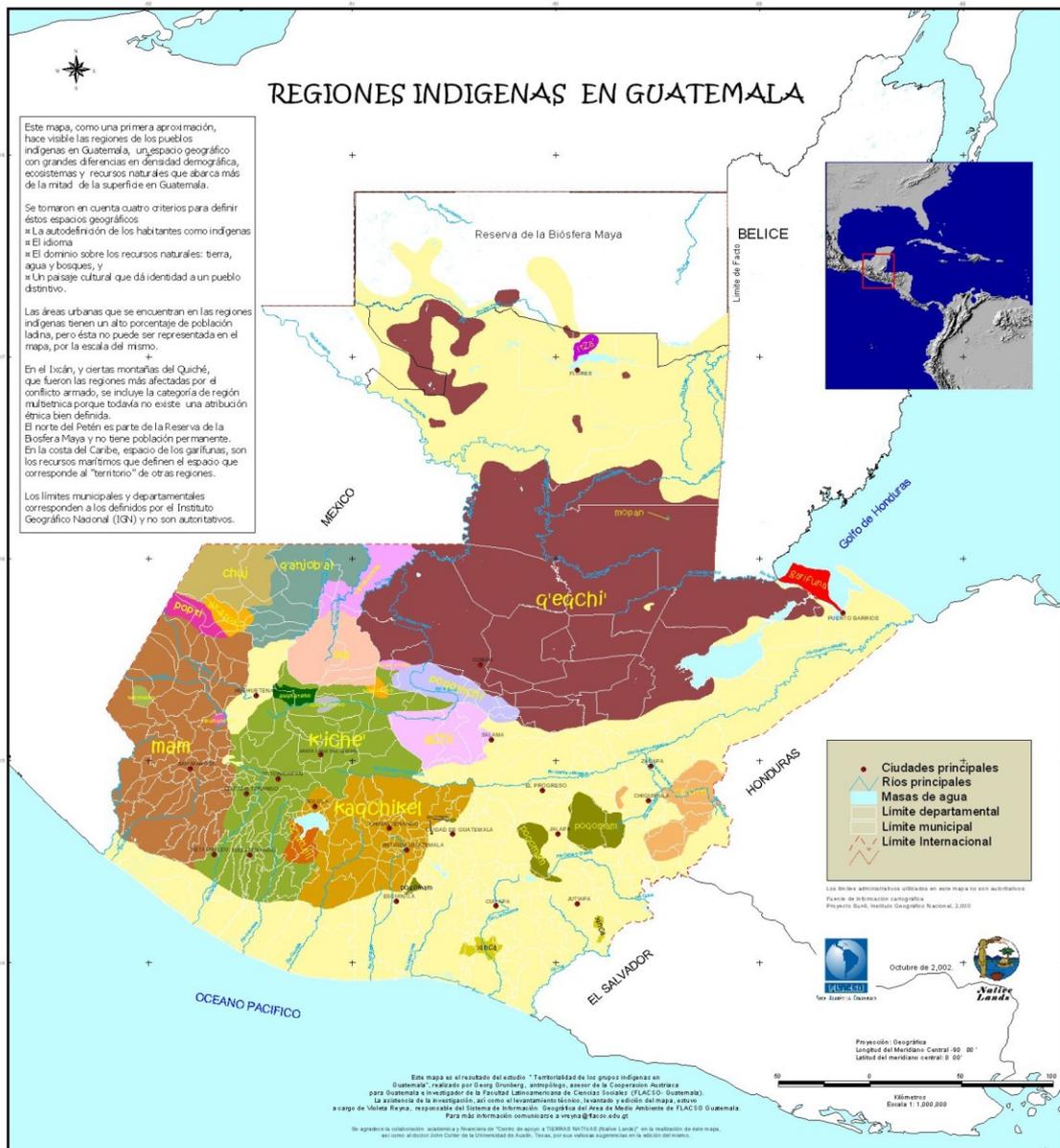
Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Der Hauptplatz (<i>Parque Central</i>) mit der Katedrale.....	13
Abb. 2: Blick auf Quetzaltenango.....	14
Abb. 3: Der <i>ajq'ij</i> José Luis Tigüilá erklärt den grundlegenden Aufbau einer Mayazeremonie beim Workshop „ <i>Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad</i> “	17
Abb. 4: Der <i>ajq'ij</i> Audelino Sac bei seinem Vortrag „ <i>La Salud Maya y el Equilibrio Espiritual – Material</i> “ im Rahmen des Seminars „ <i>Lo ancestral y lo tecnológico. Su conjunción en la medicina del Siglo XXI. Un reto profesional</i> “	18
Abb. 5: Tikal.....	44
Abb. 6: Die Kirche San Jacinto in Salcajá, einem Nachbarort Quetzaltenangos, wurde 1524 als erste Kirche Zentralamerikas errichtet.....	46
Abb. 7: Señor Guadalupe beim Maisschälen.....	47
Abb. 8: Aus gemahlenem Mais werden vor allem Tortillas hergestellt.....	48
Abb. 9: Die Diskriminierung der <i>Indígenas</i> – hier thematisiert beim <i>festival de barriletes gigantes</i> in Sumpango am 1.11.2007.....	73
Abb. 10: Die Völker Guatemalas. Quelle: INE 2009a: 81.....	76
Abb. 11: Kapelle und Mayaaltar in San Andrés Xecul.....	111
Abb. 12: Die Prozessionen ziehen über diese sehr aufwendig gestalteten Teppiche aus Blumen und gefärbten Sägespänen.....	117
Abb. 13 bis 16: Prozessionen in der Karwoche in Quetzaltenango.....	117-119
Abb. 17: Eröffnung des „ <i>Seminario Nacional para el Rescate y Valoración de la Medicina Ancestral dentro de la Política Pública de Salud</i> “	137
Abbildung 33: Zeremonie anlässlich <i>des Año Nuevo Maya</i> im Feber 2010 in Kaminal Juyu. Quelle: http://www.mcd.gob.gt/2010/02/23/reciben-ano-nuevo-maya/ , 10.6.2010.....	145
Abb. 19: Verschiedene Arten von Räucherwerk. Quelle: Foto von Mirtha Cano, http://www.maya-archaeology.org/pre-Columbian_Mesoamerican_Mayan_ethnobotany_Mayan_iconography_archaeology_an	

thropology_research/copal_pom_Maya_incense_religious_ceremonies.php	
10.6.2010.....	206
Abb. 20: Grundlegende Materialien für eine Zeremonie.....	207
Abb. 21: Vorbereitung einer Zeremonie mit den <i>ajq'ijab'</i> Audelino Sac und José Luis Tigüilá an einem Altar in der Nähe Xelas im Rahmen des Workshops „ <i>Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad</i> “ im August 2007.....	210
Abb. 22: Zeremonie bei einem Altar an der Laguna Chicabal im August 2007.....	211
Abb. 23: Mayazeremonie. Quelle: Powerpointpräsentation von José Luis Tigüilá beim Workshop „ <i>Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad</i> “ im August 2007 in Quetzaltenango.....	213
Abb. 24 und 25: Im Haus von Don Gregorio (Bild) gibt es einen christlichen und einen Mayaaltar.....	227
Abb. 2634: Altar bei der Laguna Chicabal.....	233
Abb. 27: Baumaltar (Ceiba) in Samayac.....	234
Abb. 28: Ein neuer bzw. revitalisierter Mayaaltar in Tikal.....	239
Abb. 29: Eine mögliche Erklärung für den 260-Tage Kalender. Quelle: Powerpointpräsentation von Audelino Sac beim Workshop „ <i>Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad</i> “ im August 2007 in Quetzaltenango.....	244
Abb. 30: Die 20 Tageszeichen (<i>nawales</i>) des <i>Cholq'ij</i> . Quelle: Molesky-Poz 2006: 144.....	247
Abb. 31: <i>Cholq'ij</i> . Quelle: Powerpointpräsentation von Audelino Sac beim Workshop „ <i>Calendario Maya (El Cholq'ij). Ciencia y sabiduría maya en la actualidad</i> “ im August 2007 in Quetzaltenango.....	248
Abb. 32: Beispiel eines Geburtshoroskops für eine Person, die an einem Tag 4 Ajpu geboren ist.....	252

Hinweis: Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir. Alle Fotos ohne Quellenangabe stammen von mir.

Landkarte mit den indigenen Regionen in Guatemala



Abstract

Diese Arbeit beschreibt die religiösen Praktiken der K'iche' Maya in Guatemala zu Beginn des neuen Millenniums. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Darstellung der Veränderungen, die in den vergangenen Jahren – vor allem im Zusammenhang mit der Mayabewegung – stattgefunden haben. Lange Zeit konnte die indigene Bevölkerung Guatemalas ihre traditionellen religiösen Praktiken weitgehend nur im Verborgenen ausüben und es war wenig darüber in der Öffentlichkeit bekannt. Die Mehrzahl der Maya praktizierte (und praktiziert noch) einen Synkretismus aus Katholizismus und Mayareligion. Ab den 1990er Jahren lässt sich eine zunehmende Öffnung, Anerkennung und Verbreitung der heute so genannten „Mayaspiritualität“ feststellen; damit gehen auch Veränderungen einher. Bezeichnend für diesen Wandel ist die Einführung des Begriffs „Mayaspiritualität“ und die zunehmende Anerkennung als eigenständige Religion. Eine zentrale Rolle bei der Aufwertung und Revitalisierung der Mayaspiritualität kommt der Mayabewegung zu, die im Kontext des Friedensprozesses im Anschluss an den 36-jährigen Bürgerkrieg und der internationalen Aufmerksamkeit gegenüber indigenen Völkern im Zusammenhang mit dem „Kolumbusjahr“ 1992 an Bedeutung gewann. Die populäre esoterische Form der Mayaspiritualität ist nicht Thema dieser Arbeit.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name	Johanna Glaser
Geburtsdatum und -ort	18.12.1978, Hartberg
Familienstand	ledig
Nationalität	Österreich
Email	johanna.glaser@gmx.at

Bildungsweg

1993 – 1998	Höhere Technische Bundeslehranstalt Graz, Abteilung Bildnerische Gestaltung, Fachrichtung Keramische Formgebung
1999 - 2006	Studium Bildende Kunst: Malerei an der Universität für Angewandte Kunst Wien
2002 - 2010	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

Studienrelevante Auslandsaufenthalte

04/2004 – 05/2004	Auslandsexkursion in Ghana
09/2004 – 03/2005	Auslandssemester an der London Metropolitan University
09/2005 – 10/2005	Feldpraktikum in Südafrika mit anschließender Publikation des Artikels (gemeinsam mit Caroline Schebesta) „Der Weg zu Fairness und sozialer Gerechtigkeit? Eine Transformationscharter für die Weinindustrie“ in: ZIPS, Werner (Hg.): <i>To BEE or not to be? Black Economic Empowerment im Neuen Südafrika am Beispiel der Weinindustrie</i> . 2008. Wien/Berlin: LIT Verlag
09/2006 – 09/2007	Forschungs- und Sprachaufenthalt in Guatemala

Diverse studienbegleitende Tätigkeiten

Landwirtschaftliche Mitarbeiterin im Obstbaubetrieb der Eltern
Museumsaufsicht an diversen Wiener Museen (Firma Artex)
Confiserie Berger in Wien, Verkauf
Restaurierungsarbeiten etc.