



Moderne Q'eqchi'-Maya-Identität und der antike Maya-Ort Tamarindito in Guatemala

Markus Eberl und Santiago Cho Coc

Abstract. – Guatemala's Q'eqchi'-Maya employ the past to construct their identity. In modern states, leaders like Mussolini or Hitler appropriated the past to shape national identities. Unlike these top-down approaches, the Q'eqchi' offer a bottom-up perspective. In the Guatemalan highlands, Q'eqchi' ritual practices involve the *tzuul taq'a*'s, supernatural beings linked to mountains and owners of the land. Recently many Q'eqchi' migrated into the tropical lowlands and settled among Classic Maya ruins. Through questionnaires and interviews we reconstruct the complex ways in which Q'eqchi' transfer the *tzuul taq'a*' to the lowlands and appropriate their new surroundings both ideologically and physically. [*Guatemala, Maya lowlands, Q'eqchi', Tamarindito, tzuul taq'a, identity formation, coming to terms with the past*]

Markus Eberl, PhD in Anthropology von der Tulane University in New Orleans; Außerordentlicher Professor im Department of Anthropology an der Vanderbilt Universität in Nashville, U.S.A. Seit 2009 Direktor des archäologischen Projektes Tamarindito. Buchpublikationen umfassen u. a.: "War Owl Falling. Innovation, Creativity, and Culture in Ancient Maya Society (Gainesville 2017), "Community and Difference. Change in Late Classic Maya Villages of the Petexbatun Region" (Nashville 2014) und "Muerte, entierro y ascensión. Ritos funerarios entre los antiguos Mayas" (Mérida 2005). E-mail: markus.eberl@Vanderbilt.Edu

Santiago Cho Coc, Q'eqchi'-Maya aus Las Maravillas, Guatemala. Ehemaliger Bürgermeister und *mayordomo* des Ortes. Buchpublikation: "Xch'och'el li kiib' tenamit. Tierra de las dos "razas"" (mit Markus Eberl. 2017).

Einleitung

Individuen und soziale Gruppen nutzen archäologische Orte, um ihre Identität formen. In der Vergangenheit richteten Forscher ihre Aufmerksam-

keit auf Prozesse auf nationaler Ebene.¹ Im Dritten Reich nutzten zum Beispiel Naziführer wie Heinrich Himmler archäologische Fundorte und Funde, um die angebliche Verbreitung von Ariern nachzuweisen; sie inszenierten auch vergangenheitsbezogene Rituale, um sich selbst zu legitimieren (Arnold 1990). Französische Politiker nutzten keltische *oppida* und die keltische Vergangenheit, um daraus eine französische Nationalidentität zu formen (Dietler 1994, 1998). In ähnlicher Weise deutete Il Duce Mussolini antike römische Ruinen, um Italien als "Neues Rom" zu stilisieren und allen Italienern *romanità* "Römertum" einzubläuen (Aicher 2000; Nelis 2007). Politiker nutzen archäologische Funde, um Vergangenheit und Gegenwart zu verbinden und nationale Identitäten aufzubauen oder zu manipulieren. Identitätsstiftende Prozesse sind jedoch nicht nur von oben angeordnet. Hier untersuchen wir, wie Individuen und soziale Gruppen durch archäologische Orte ihre Identität formen. Unser Beispiel sind die Q'eqchi'-Maya, die im guatemalteckischen Tiefland inmitten der Ruinen der klassischen Maya-Kultur leben.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde Guatemala von einem Bürgerkrieg heimgesucht, der Millionen heimatlos machte und zur Entführung oder Ermordung von ungefähr 200 000 Menschen führte. Eine internationale Kommission hat das guatemalteckische Militär für die

1 Diaz-Andreu and Champion (1996); Hamilakis (2007); Hobbsawm (1992); Kohl (1998); MacDonald (1993).

meisten Gräueltaten verantwortlich gemacht (*Comisión para el Esclarecimiento Histórico* 1999). Besonders betroffen waren die indigenen Maya in den ländlichen Gebieten des guatemaltesischen Hochlandes. Zu ihnen gehören die Q'eqchi', die eine der etwa 30 Maya-Sprachen sprechen und vorrangig im nördlichen Hochland leben. Handelskontakte brachten sie seit Jahrhunderten in das Tiefland (Caso Barrera y Aliphat Fernández 2012; Sapper 1936: 22 f.). Während der Landreformen der 1970er Jahre eigneten sich Kaffeepflanzenbesitzer vielerorts das Gemeindeland von Q'eqchi'-Siedlungen an und nötigten Q'eqchi' zur Abwanderung (Adams 1965; Schwartz 1990). Der Bürgerkrieg erhöhte den Druck. Viele Q'eqchi' flohen in das Tiefland und siedelten sich dort permanent an (Wilson 1995). Ihre Siedlungen sind oft in unmittelbarer Nähe der Ruinenorte der klassischen Maya-Kultur.

Der Bürgerkrieg endete am 29. Dezember 1996. Das Friedensabkommen, das die Regierung und eine Guerillagruppe unterzeichneten, konzipiert Guatemala als multiethnisches, multikulturelles, und multisprachliches Land. Grundlegende soziale und politische Spannungen blieben jedoch ungeklärt (*Programa de Desarrollo de los Pueblos de la Región Maya* 1995) und beeinflussen die Q'eqchi' nachhaltig und oft negativ (Wilson 1991; 1995: 206–259). Die Tiefland-Q'eqchi' müssen sich mit einer neuen physischen, historischen und soziopolitischen Umgebung auseinandersetzen und ihre Position im heutigen Guatemala definieren. Die Ruinen der klassischen Maya-Kultur nehmen dabei eine zentrale Rolle ein. Viele Stätten wurden erst in den letzten Jahrzehnten entdeckt, erforscht, und restauriert. Zur gleichen Zeit wurde die Maya-Schrift zum großen Teil entziffert (Coe 1992). Guatemalas europäischstämmige Elite vereinnahmt Tikal und andere Ruinenorte als nationale Denkmäler. Maya-Sprecher haben seit dem Ende des Bürgerkrieges die einzigartige Architektur, Kunst, und Schrift der klassischen Maya-Kultur entdeckt, um ihre nichtwestliche Identität zu formen.

Die *tzuul taq'a'*, übernatürliche Wesen, nehmen hierbei eine zentrale Rolle ein, weil sie zentral für die ortsgebundene Identität der Q'eqchi' sind. *tzuul taq'a'* bedeutet wörtlich "(göttliche) Täler (und) Berge" und beschreibt die topografischen Gegensätze im Maya-Hochland (Boremanse 2000: 15; Wilson 1995: 53).² Hochland-Q'eqchi' umschrei-

ben ihre Heimat – das Kerngebiet, in dem Q'eqchi' gesprochen wird – durch dreizehn Berge oder *tzuul taq'a'* (siehe unten; Wilson 1995: 56). Eine Übersetzung von *tzuul taq'a'* als "Welt" oder "Heimat" ist jedoch unzureichend, weil Q'eqchi'-Maya die *tzuul taq'a'* als lebendig ansehen und oft als mythische Vorfahren und Welterschöpfer bezeichnen. Der Maya-Sprachforscher Robert Burkitt (2008: 318) übersetzt *tzuul taq'a'* als "Weltwurzel und -stamm", um auf diese verschiedenen Bedeutungen anzuspielen. Ein Q'eqchi' aus Las Maravillas sagte uns etwa, dass die *tzuul taq'a'* heilige Orte seien, "wo unsere Ahnen, unsere Wurzeln lebten". Diese Formulierung spielt auf die Dichotomie der *tzuul taq'a'* – "Täler und Berge" oder "Wurzel und Stamm" – an. Sie setzt die Menschheit mit einem Baum gleich. Die lebenden Menschen – der Baumstamm – kommen von Vorfahren – den Wurzeln. Dieser Vergleich ist nicht nur im Sinne eines Stammbaums zu verstehen, sondern drückt zugleich eine fortdauernde Abhängigkeit aus. Die Lebenden sind auf ihre menschlichen und übernatürlichen Vorfahren angewiesen und suchen sich deren Hilfe durch Träume und Opfer.

Die *tzuul taq'a'* definieren eine wechselseitige Beziehung der Q'eqchi' mit ihrer Umwelt (Grünberg 2003: 113 f.). Die menschlichen Siedlungen in der Nähe eines Berges "gehören" den jeweiligen *tzuul taq'a'*. Letztere sind die Eigentümer und Wächter aller Pflanzen und Tiere. Opfer an die *tzuul taq'a'* sind aus der Sicht der Q'eqchi' notwendig, weil nichts von der Erde (d. h., den *tzuul taq'a'*) genommen werden darf, ohne etwas zu geben. Deshalb opfern die Q'eqchi' vor der Aussaat, nach der Ernte, wenn sie jagen gehen und wenn sie Pflanzen sammeln. Sie hinterlassen den *tzuul taq'a'* üblicherweise Weihrauch (*copal*), Kerzen, *boj* (ein fermentiertes Maisgetränk), Kakaosamen oder das Blut von Truthähnen und anderen Tieren.

Ein Q'eqchi' ist jemand, der im Schatten und unter der Autorität eines *tzuul taq'a'* lebt. Die Expansion der Q'eqchi' in das Maya-Tiefland ist daher nicht nur die Erschließung neuen Lebensraumes, sondern warf auch grundlegende Fragen auf: Können die *tzuul taq'a'* in das berglose Tiefland übertragen werden? Sind sie weiterhin zentral für die Q'eqchi'-Identität?

² Q'eqchi' und viele andere Maya-Sprachen formen abstrakte Begriffe durch die komplementäre Verbindung zweier Begriffe (*diphastic kenning*) wie Tal und Berg (Edmonson

1985; Edmonson and Bricker 1985; Garibay Kintana 1953; 1954; Knowlton 2002; León-Portilla 1963, 1985).

Ethnogenese

Moderne Nationalstaaten basieren auf der Idee eines Volkes, einer Kultur und einer Gemeinschaft (Anderson 2006). Sie nahmen identitätsstiftende Merkmale wie Sprache, Hautfarbe, Geschichte für sich ein und definierten sie als primordial, d. h. als natürlich und existentiell. Ethnogenese ist ein politisches Projekt (Scott 2009: 238–282). Die Debatte um die Leitkultur in Deutschland weist auf den artifiziellen Charakter dieses Prozesses hin. Südasiatische Gruppen im heutigen Burma zeigen, dass ethnische Identitäten flexibel sind und an wechselnde politische Situationen angepasst werden können (Leach 1970). Die Lua leben etwa von Brandrodung, sprechen Mon-Khmer und haben eine animistische Religion. Sie sind jedoch so vertraut mit dem Reisanbau in gefluteten Feldern, der Thaisprache und dem Buddhismus, dass “they can be a convincing Lua on Monday and a convincing Thai on Tuesday” (Scott 2009: 254). Individuen und soziale Gruppen passen ihre Identität kontinuierlich an (Scott 2009: 261, 270). Das bedeutet einerseits, dass sie mehrere Identitäten haben können. Ihre ethnische Identität kommt dabei vorrangig im Umgang mit Staaten zum Ausdruck. Andererseits können Individuen und Gruppen zwischen Identitäten wechseln und je nach Kontext bestimmte Charakteristika hervorheben oder unterdrücken. Soziale Bewegungen, die auf die Aufspaltung eines Nationalstaates dringen, verdeutlichen die dynamische und fließende Natur ethnischer Identitäten. Um eine neue staatstragende Identität zu formen, müssen sie entweder bislang geteilte Merkmale vereinnahmen oder neue Merkmale dekontextualisieren und gefügig machen.

Eine von oben geleitete Identitätsformung ist in vielen Studien zur Ethnogenese zu finden. James Scott (2009) und John und Jean Comaroff (2009) identifizieren etwa Staaten und Märkte als die bestimmenden Kräfte, die ethnische Identitäten formen oder Individuen und soziale Gruppen zwingen, ihre Identität zu definieren. Regierungen und Märkte repräsentieren jedoch nicht alle identitätsstiftenden Prozesse (Handler 1984). Sara Shneiderman (2014) kontrastiert sie mit gruppeninternen Praktiken, die auf Gruppenmitgliedern und übernatürlichen Wesen basieren. Durch die Einbeziehung von Mitmenschen und ihrer oft rituellen Natur fordern und fördern diese Praktiken Reflexion und Dialog (Bateson 1955; Goffman 1974). “They provoke people to be aware of rules to be followed (and thus of the repeatability of past acts), of behavior to avoid (and thus of possible consequences), and of the disjunction between

representation and represented” (Keane 1997: 17). Der Metadiskurs betrifft drei Aspekte: (a) die Überzeugungen, die sozialen Praktiken zugrunde liegen, (b) die gewählte Form der Handlungen und (c) das Umfeld, in dem sie stattfinden. Widersprüche zwischen Glauben, Handlungen und Handlungsumfeld werden vor allem für Migranten und andere Individuen offensichtlich, die “fehl am Platz” sind (Rosaldo 1988). Sie zwingen Individuen, darüber nachzudenken, warum sie sich als Mitglieder einer ethnischen Gruppe sehen.

Während Shneiderman (2014) die identitätsstiftenden Effekte transnationaler Migration untersucht, sind die Tiefland-Q'eqchi' ein subtilerer Fall. Sie wanderten vom Hochland zum Tiefland desselben Nationalstaates und in blieben in dem Umfeld von Maya-Sprechern. Sie leben jetzt inmitten der archäologischen Stätten der präkolumbischen Maya. Guatemalas politische Elite deutet die Eroberung und Kolonialisierung des Maya-Gebietes durch die Spanier im 16. Jahrhundert als unumkehrbare Zäsur, die präkolumbische von modernen Maya trennt und die Grundlage für einen ethnisch gemischten Staat schuf. Dementsprechend werden Tikal und andere Maya-Ruinen als Symbole der nationalen Identität vereinnahmt und die wirtschaftlichen Einnahmen aus dem Tourismus für den Staat beansprucht. Viele Maya-Gruppen sind sich dieser Ausgrenzung bewusst und sehen die Maya-Ruinen als zentralen Streitpunkt von Identitätsfragen und Selbstbestimmung an.³ Gerade den Tiefland-Q'eqchi' fehlt jedoch noch eine einheitliche regionale oder nationale Führung. Dies macht sie ideal, um die Formung ihrer Identität von unten zu studieren.

Zensus von Las Maravillas

Wir untersuchten die identitätsstiftenden Prozesse der Tiefland-Q'eqchi' im Dorf Las Maravillas, das im Westen der guatemalteckischen Provinz Petén liegt (Karte 1). Der Ort ist zwanzig Gehminuten von der alten Maya-Hauptstadt Tamarindito entfernt und wurde im Jahr 1978 gegründet. Seitdem erfreut es sich einer stetigen Zuwanderung. So kamen zum Beispiel erst 2016 oder 2017 weitere sechs Familien an. Der stärkste Besiedlungsphase kann für das Jahr 2007 verzeichnet werden.

In den Jahren 2016 und 2017 erhoben wir einen vollständigen Zensus des Ortes. Hierfür entwickelten wir einen Fragebogen und formten zwei

3 A. Cojtí Ren (2006); I. I. A. Cojtí Ren (2010); McAnany and Parks (2012).

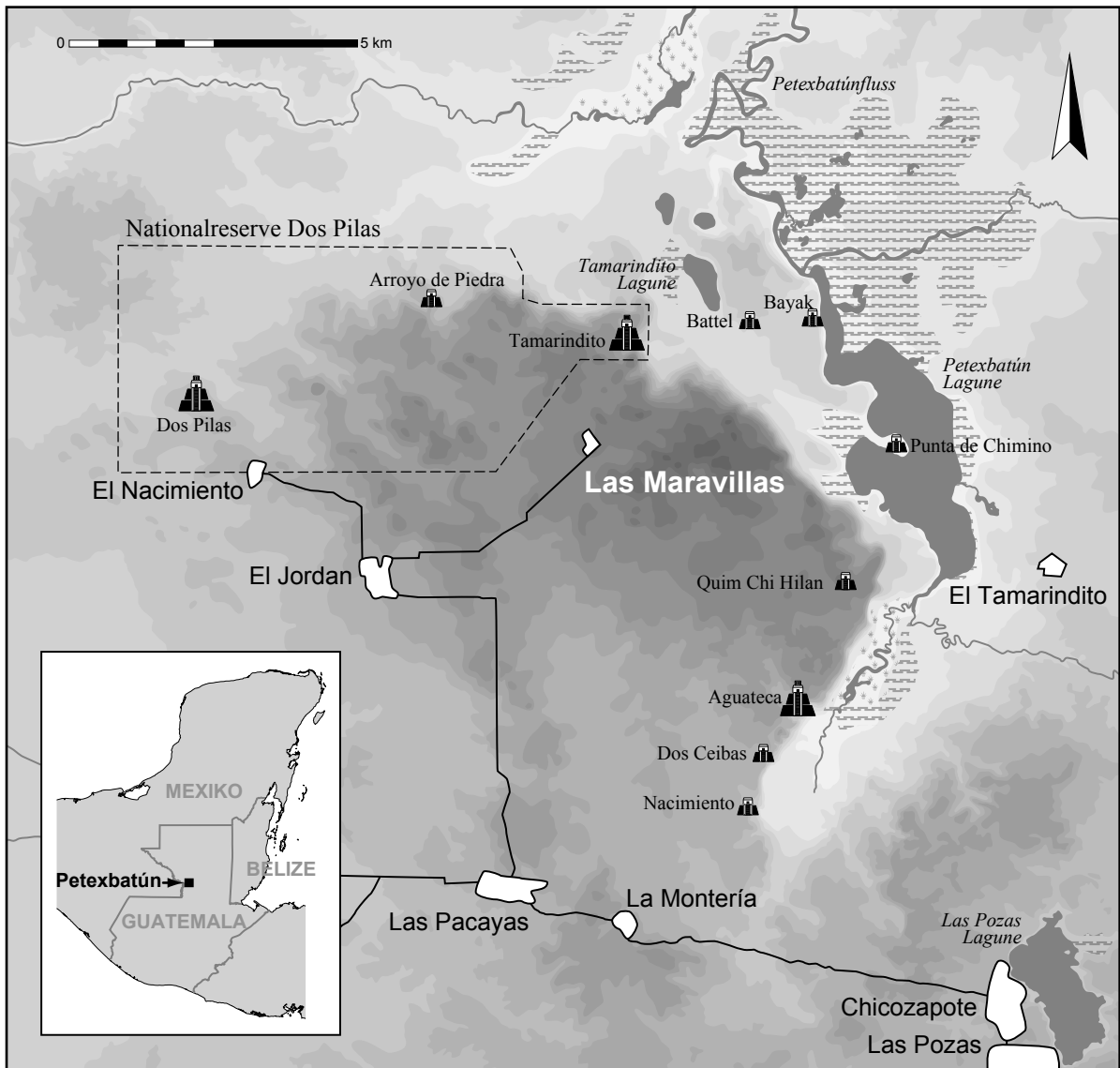


Abbildung 1. Karte des westlichen Mayatieflandes mit dem Dorf Las Maravillas und dem Ruinenort Tamarindito (Karte von Markus Eberl).

Gruppen von Interviewern, die Spanisch- und Q'eqchi'-Sprecher kombinierten und mindestens einen Einwohner von Las Maravillas einbezogen. Die Q'eqchi'-Sprecher übersetzten die Zensusfragen ins Q'eqchi'; die Einbeziehung lokaler Einwohner erhöhte zudem die Bereitschaft, am Zensus teilzunehmen.

Der Zensus dokumentierte 116 Haushalte. Mehr als drei Viertel aller Haushalte (76,7%) nahmen teil; 14 Haushalte (12,1%) konnten nicht befragt werden, weil die Familie nicht zu Hause war; 11 Häuser (9,4%) waren verfallen, standen leer, oder wurden als Zweitwohnsitz genutzt; nur 2 Haushalte (1,7%) wollten nicht befragt werden. In den 89 Haushalten, die an der Befragung teilnahmen, leb-

ten durchschnittlich 5,7 Personen und insgesamt 503 Personen; auf den gesamten Ort extrapoliert ergaben sich ungefähr 600 Einwohner.

Von den Befragten identifizierten sich knapp die Hälfte (49,4%) als Q'eqchi', 39,3% als *castellanos*, 6,7% als *ladinos*, und 1,1% als *mestizos*. Drei Personen (3,4%) wussten nicht, wie sie sich klassifizieren sollten. Sprachzugehörigkeit ist das wesentliche Kriterium, mit dem sich die Bewohner von Las Maravillas selbst identifizierten. Termini wie *ladino* oder *mestizo*, die im guatemaltekischen Hochland bzw. in Mexiko geläufig sind, werden selten genutzt (Grandin 2000; Martínez Peláez 2011).

Bezüglich ihrer Herkunft gaben 37,5% der Familien an, dass sie aus anderen Orten des Petén zuwanderten; 32,5% kamen aus der Alta Verapaz, 18,8% aus der Provinz Izabal im Osten Guatemalas und 6,3% kamen aus der Provinz Jutiapa im Südosten Guatemalas. Die restlichen Familien (5,0%) stammten aus verschiedenen Provinzen im Hochland Guatemalas und aus Honduras. Q'eqchi'-Familien sind konzentrierter zugewandert: 55,8% kamen aus der Alta Verapaz und 37,2% aus dem Petén. Die restlichen 7,0% kamen aus der Provinz Izabal und El Salvador.

Etwa zwei Drittel aller Befragten (61,8%) kennen und besuchen den Ruinenort Tamarindito (Median von einem Besuch). Zehn Befragte sagten, dass sie den Ort mindestens zehnmal besucht hätten. 53 Befragte (59,6%) kannten einen anderen Ruinenort, meistens einen in der unmittelbaren Umgebung wie Dos Pilas, Arroyo de Piedra, und Aguateca. Manche erinnerten sich noch an Ruinenorte in der Umgebung des Ortes, wo sie aufgewachsen waren. Tikal war mit elf Nennungen der wichtigste überregional bekannte Ruinenort.

Auf ihre Religion hin befragt identifizierten sich 56,2% als katholisch und 38,2% als protestantisch. Nur fünf Personen (5,6%) hatten keine Religionszugehörigkeit und eine Person beantwortete diese Frage nicht. Die 83 Las Maravillas-Haushalte, die sich als christlich bezeichneten, gehen im Durchschnitt 2,4 Mal pro Woche zur Kirche. Es gibt klare Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten. Katholiken gehen zwischen 0- und 5-mal wöchentlich zur Messe; die Mehrheit geht 1-mal (vermutlich sonntags) zur Messe (der katholische Durchschnitt ist 1,7-mal). Protestanten gehen zwischen 0- und 7-mal und im Durchschnitt 3,5-mal wöchentlich zum Gottesdienst. In persönlichen Gesprächen zeigte sich, dass Katholiken eher institutionell an die Kirche gebunden sind (im Sinne der "Sonntagspflicht" oder weil sie ein Amt ausüben). Für Protestanten ist die Kirche nicht nur religiös, sondern auch (oder vor allem) sozial wichtig; sie gehen oft jeden Tag zur Messe und treffen dort Nachbarn.

Die Frage, ob die Befragten noch eigene Traditionen (*costumbres*) haben, wurde von den meisten (69,0%) verneint. Manche (5,2%) erklärten, dass sie davon gehört hätten, sie jedoch nicht praktizierten. Andere (5,2%) verneinten die Frage, weil sie protestantisch waren. Derselbe Prozentsatz (5,2%) sagte, dass entweder die Großeltern oder sie selbst in ihrer Jugend noch Traditionen befolgten hätten, dies jedoch nun nicht mehr täten. Weniger als ein Drittel der Befragten (31,0%) bejahte die Frage. Die meisten von ihnen (30,8%) verstan-

den unter Traditionen den *majejak* (ein Q'eqchi'-spezifisches Opfer), während ein vergleichbarer Prozentsatz (26,9%) den Kirchengang erwähnte. Eine Person erklärte, dass Traditionen (*costumbres*) "in den Ruinen von Tamarindito [und] Arroyo de Piedra ausgeübt würden. Weihrauch werde mit weißen, gelben und schwarzen Kerzen vermischt; es werde gebetet und der *tzuul taq'a'* werde gefragt, was er möchte, dass ausgesät werde; was auch immer jemand benötigte, das werde erbeten". Ein Befragter führte aus, dass er Opfer "zu Hause ausübe, weil es in Tamarindito keinen Platz hierfür gäbe, während es in Tikal und anderen Orten klar gekennzeichnete Stellen gäbe." Damit bezog er sich auf die Zementplattformen, die in den letzten Jahren als Bestandteil der *Lugares Sagrados*-Gesetzgebung an vielen archäologischen Orten errichtet wurden (diese Gesetzgebung wird weiter unten diskutiert).

Als wir die Bewohner von Las Maravillas fragten, ob sie die *tzuul taq'a'* verehrten, bejahte dies ein Drittel (32,9%), während die restlichen dies oft emphatisch verneinten. Die Frage, ob die Befragten jemanden kennen würden, der die *tzuul taq'a'* verehere, wurde von den meisten (68,5%) mit Nein beantwortet. Das restliche Drittel nannte oft (30,4%) bestimmte Personen in Las Maravillas oder wies generell auf die alten Leute des Dorfes (13,0%), Katholiken (8,7%) oder Q'eqchi'-Sprecher (4,4%) hin. Drei Befragte (13,0%) kannten *tzuul taq'a'*-Verehrer in anderen Orten vor allem im Hochland.

17 Personen erklärten, wie sie die *tzuul taq'a'* verehrten. Etwa ein Drittel (35,3%) richtet Gebete an sie und jeder sechste (17,7%) entzündet Weihrauch oder Kerzen. Ein Viertel der Befragten (23,5%) verehrt die *tzuul taq'a'* im Rahmen eines gemeinschaftlichen *majejak*-Opfers. Die Verehrung geschieht entweder in Höhlen und auf Bergen (23,5%) oder in der Kirche (29,4%). Wie eine Befragte erklärte, "gingen Männer in die Berge [während] Frauen zu Hause oder in der Kirche" die *tzuul taq'a'* verehrten. Die traditionelle und die offizielle Religion vermischen sich oft. In der katholischen Kirche "erwähnen sie den Namen des *tzuul taq'a'* vor dem Heiligen [d. h., der Statue des Heiligen Isidor von Madrid], um ihn um Gefälligkeiten oder Bedürfnisse zu bitten". Individuelle Angelegenheiten stehen im Vordergrund, zum Beispiel eine gute Ernte (11,8%) oder Gesundheit (5,9%). Etwa ein Drittel der Befragten (33,7%) sagte, dass Ruinenorte noch zumindest in der Vergangenheit rituell genutzt wurden. Manche schrieben diese Zeremonien ihren Vorfahren zu und betonten, dass diese jetzt nicht mehr praktiziert wür-

den (diese Erklärung traf speziell für Protestanten zu); andere stellten Ruinen mit der Wildnis gleich und sagten, dass sich *tzuul taq'a'* an Ruinenorten aufhielten.

Die Vermittlung der eigenen Traditionen ist für die Mehrheit der Befragten (63,0%) ein Anliegen. Etwa jeder/jede sechste (15,2%) bringt es seinen oder ihren Kindern bei, in die Kirche zu gehen. Eine Person erklärte, dass sie "ihren Söhnen die Bedeutung der traditionellen Gebräuche erkläre, aber sie ihnen nicht anerziehe". Nur jeder zehnte (10,9%) unterweist seine oder ihre Kinder im *Mayejak* und nur 4,4% reden über die *tzuul taq'a'*. Unter den 37,0% der Las Maravillas-Einwohner, die *costumbres* nicht mehr weitergeben, gibt es eine Familie, die das nicht mehr tut, weil sie protestantisch ist. Diese Antworten weisen darauf hin, dass *costumbres* unterschiedlich ausgelegt werden. In der Literatur werden *costumbres* als indigene, oft nichtchristliche und möglicherweise vorkolumbische Gebräuche definiert.⁴ Die meisten Befragten von Las Maravillas verstehen *costumbres* als nichtchristliche und vor allem als indigene Gebräuche. 11,5% erwähnen etwa das Anzünden oder Verbrennen von Kerzen und 7,7% Gebete an den *tzuul taq'a'*. 7,7% sehen *costumbres* als Belange der *mayordomos* und der Ortsältesten. Die Befragten lokalisierten *costumbres* an unterschiedlichen Orten: 15,4% in der Gemeinde, 7,7% im eigenen Heim, und 7,7% in den Ruinen von Tamarindito. Einige Bewohner von Las Maravillas sehen hingegen christliche Gottesdienste als *costumbres* an. Eine Protestantin verneinte die Frage nach *costumbres*, fügte aber an, dass sie regelmäßig faste. Eine andere Protestantin bejahte dieselbe Frage, weil sie faste und letzteres als Bestandteil ihrer *costumbres* ansehe. Während die meisten Protestanten *mayejak* und andere *costumbres* ablehnen, gab es jedoch auch einen Protestanten, der *mayejak* als gemeinschaftsstiftendes Ritual positiv bewertete.

Nichtchristliche Traditionen wie *mayejak* werden in Las Maravillas unterdrückt, sowohl seitens der christlichen Religionen als auch der nicht Q'eqchi'-sprechenden Einwohner. Oft beschränkt sich das jedoch nur auf die Kategorie. So sagte etwa eine Person, dass "sie nicht länger [*costumbres*] ausübe (und) keine Kenntnis vom *mayejak* habe. Nur die Tradition der Opfer bei der Aussaat werde praktiziert". Der *mayejak* ist jedoch das traditionelle Opfer zur Aussaat und Ernte.

Interviews

In den Jahren 2016 und 2017 führten wir Interviews mit 19 ausgewählten Erwachsenen von Las Maravillas. Dreizehn Interviews wurden mit männlichen Q'eqchi'-Sprechern und sechs mit Frauen geführt, um die Gemeinde in ihrer Vielfalt zu repräsentieren (Abb. 1).

Die Befragten nahmen oder nehmen die zentralen Ämter in der Gemeinde ein: Bürgermeister, Lehrer, Pastor und *mayordomos*. Es gibt keinen katholischen Priester vor Ort. Stattdessen kommt ein Priester aus Sayaxché, um einmal im Monat die Messe auf Spanisch für die spanischsprechenden Bewohner von Las Maravillas zu feiern. Laien übernehmen an den restlichen Sonn- und Feiertagen. Die katholischen Q'eqchi' erbauten eine zweite katholische Kirche. Jedes Jahr wählen sie fünf *mayordomos*, die die Kirche reinigen, schmücken und die sonntägliche Messe feiern oder für Trauungen, Taufen und Beerdigungen. Die befragten Q'eqchi'-Sprecher sind zudem mit ihren eigenen Traditionen (vor allem was die *tzuul taq'a'* betrifft) wohlvertraut. In allen Fällen erklärten wir zuerst das Projekt und baten um das Einverständnis, die Interviews mit einem Diktiergerät aufzuzeichnen. Jedes Interview wurde später von einem Sprecher der jeweiligen Sprache (Spanisch oder Q'eqchi') transkribiert und im Falle von Q'eqchi' ins Spanische übersetzt.

Tzuul taq'a' als außerchristliche Glaubenselemente

Die Interviews in Las Maravillas verdeutlichten, dass sich alle älteren Q'eqchi' an *tzuul taq'a'* erinnerten. Doch das Christentum beeinflusste ihre Interpretation. Es gibt in Las Maravillas keine Q'eqchi'-Religion, die etwa mit R'kan Sak R'kan Q'ij in Santiago Atitlán im Hochland vergleichbar wäre (Carlsen 1997: 64). Fast 95% aller Familien sind entweder katholisch oder protestantisch. Q'eqchi'-spezifische Glaubenselemente wie die *tzuul taq'a'* wurden manchmal mit der christlichen Religion schlüssig gemacht. Viele Befragte definierten die *tzuul taq'a'* als Orte und spielten ihre Persönlichkeitsmerkmale – sie tragen Namen und sind lebendig – herunter, vermutlich um einen direkten Konflikt mit dem christlichen Gott zu vermeiden. Manche Q'eqchi' glaubten zwar noch an die *tzuul taq'a'* (deshalb sind sie außer- und nicht vorchristlich), aber äußerten, dass sie selbst damit nichts mehr zu tun hätten. Sie seien darin als Kinder eingewiesen worden oder hätten erlebt, wie

4 Danziger (2013); Reina (1963); D. E. Sapper (1925).



Abb. 1: Maria Pop Che, Ehefrau von Santiago Cho Coc, während ihres Interviews (Foto M. E.).

ihre Eltern oder Großeltern zu den *tzuul taq'a'* beteten und ihnen opferten.

Tendenziell setzten sich gerade protestantische Q'eqchi' in dieser Weise von den *tzuul taq'a'* ab. Dies wird auch durch das rapide Wachstum protestantischer Religionen in Guatemala reflektiert. In Santiago Atitlán identifizierten sich im Jahr 1966 weniger als 10%, aber im Jahr 1991 schon 34,9% als Protestanten (Carlsen 1997: 127). Das bedeutet, dass viele Maya nicht protestantisch aufwachsen, sondern erst als Erwachsene zum Protestantismus übertreten. Die Konvertierung geht oft mit einer klaren religiösen Abgrenzung einher. Zum anderen fordern vor allem protestantische Religionen eine klare Absage an "heidnische" Glaubenselemente. Im letzten Jahrzehnt sind drei protestantische Missionare nach Las Maravillas gezogen, um dort separate Gemeinden aufzubauen. Der Druck, Mitglieder zu gewinnen, und die Konkurrenz untereinander und mit den katholischen Gemeinden zwingt die Missionare, sich so deutlich wie möglich abzusetzen und alles Nichtprotestantische abzulehnen. Aufgrund ihrer dauerhaften lokalen Präsenz kennen die Pastoren zudem die religiösen Gepflogenheiten und lehnen nichtchristliche Elemente mehrheitlich ab. Die katholische Religion ist traditionell toleranter, zum Teil aufgrund jahrhundertealter Globalisierungsstrate-

gien.⁵ Las Maravillas hat zwar zwei katholische Kirchen aber keinen örtlichen Pfarrer und vertraut stattdessen Laien (Abb. 2). Die katholischen Q'eqchi' können dadurch die *tzuul taq'a'* in ihren Glaubensalltag einfügen

Die religiöse Polarisierung ist in Las Maravillas oberflächlich. Die Religionszugehörigkeit ist sicherlich wichtig und für fast alle Einwohner ein primäres Identifikationsmerkmal. Sie sind entweder katholisch oder protestantisch und gehen im Durchschnitt 1,7-mal bzw. 3,5-mal wöchentlich zum Gottesdienst. Doch die Toleranz für andere Religionen ist hoch. Ein Befragter betonte etwa, dass die zwei katholischen Kirchen schlichtweg die Sprachunterschiede reflektierten. Anfangs hätten Q'eqchi' mit den spanischsprachigen Familien die Messe gefeiert, doch das habe sich schnell als unzulänglich herausgestellt, weil sie des Spanischen nicht mächtig waren. Viele Protestanten betonten, wie sie sich in mehreren Gemeinden engagierten oder von einer Gemeinde zur anderen wechselten. Diese Toleranz gilt begrenzt auch für die *tzuul taq'a'*. Selbst religiöse Christen betonten, nichts gegen die *tzuul taq'a'* zu haben. Ein Pastor fand sie sogar nützlich, weil deren Verehrung zur Bewahrung der Wildnis im Nationalpark Dos Pilas beitrüge. Andere Befragte instrumentalisieren die *tzuul taq'a'* indem sie betonten, dass deren Vereh-

5 Massarella (1999); Oesterreicher und Schmidt-Riese (1999); Sande (2012); Schlieben-Lange (1999).

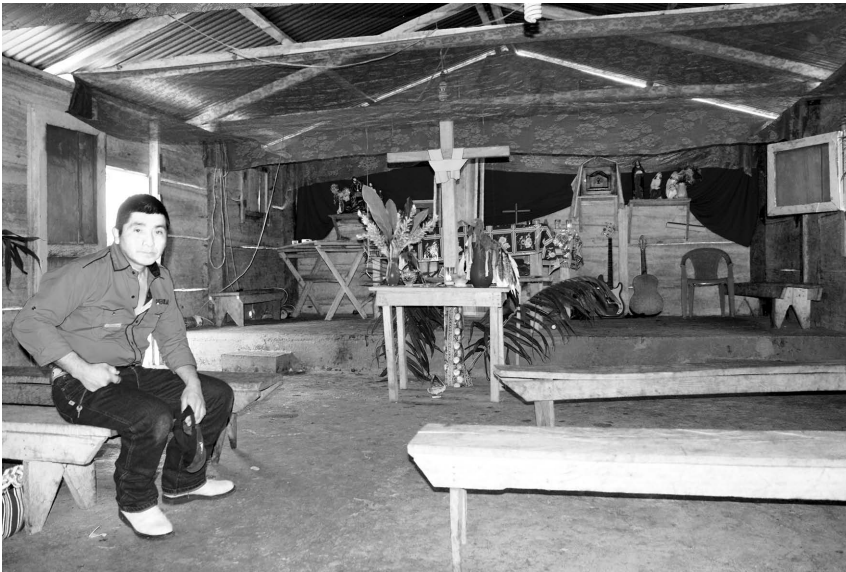


Abb. 2: Die katholische Kirche der Q'eqchi' von Las Maravillas; Santiago Cho Coc sitzt auf einer Kirchenbank (Foto M. E.).

rung Ernten reichhaltiger mache und dies dann allen Einwohnern von Las Maravillas zugutekäme.

Heilige Orte

Viele Befragten sahen die *tzuul taq'a'* als heilige Orte an, die charakterisiert seien durch unwegsames Gelände mit vielen Steinbrocken, Höhlen, wilden Tieren (v. a. Schlangen) und wilder Vegetation. Viele setzten die *tzuul taq'a'* mit Bergen gleich, während nur zwei Befragte auf Täler beziehungsweise die Dichotomie von "göttlichen Tälern und Bergen" Bezug nahmen. Ein Befragter erklärte, dass man die *tzuul taq'a'* an der Kombination "einer Anhöhe und einer Niederung" in der Landschaft erkennen könne. Ein anderer charakterisierte einen *tzuul taq'a'* als "einen Ort mit ebenen Aspekten und mit Grenzen".

Viele Befragte definierten *tzuul taq'a'* als "heilige Orte" (*lugares sagrados*). Diese Phrase ist nicht nur ontologisch, sondern auch politisch bedeutsam. Seit den 1990er Jahren und vor allem nach dem Friedensabkommen im Jahre 1996 haben Maya-Sprecher traditionelle rituelle Praktiken wiederbelebt. Die im Hochland bekannten *ajq'ij* führen Heilungen oder große Zeremonien wie das jährliche *waqxaqi' batz'* (das Maya-"Neujahr") an heiligen Orte durch (Maxwell 2008; 2010). Letztere sind oft Berge mit Höhlen und Altären; es können jedoch auch archäologische Stätten sein (Torres 2013). Der Zugang und Schutz heiliger Orte hat sich in den letzten Jahrzehnten zu einem Politikum entwickelt. Private Konflikte zwischen

Landeigentümern und *ajq'ij* führten zu Rechtsprozessen, die Privatbesitz und öffentliches Nutzungsinteresse gegeneinander abwägten.

Heilige Orte sind auch der materielle Ausdruck der Maya-Spiritualität und im weiteren Sinne der Maya-Identität. Das Friedensabkommen von 1996 propagiert Guatemala als multiethnisches, multi-kulturelles, und multisprachliches Land. Diese Vision kontrastiert mit der tiefgreifenden Diskriminierung indigener Völker – die Sprecher von ungefähr 30 Maya-Sprachen, Garifuna, und Xinca – seit der Kolonialzeit. Das Friedensabkommen baut auf ein 1995 ausgehandeltes Abkommen zur Identität und den Rechten indigener Völker auf, in dem die Schritte zur Gleichstellung indigener Guatemalten beschrieben werden (*Programa de Desarrollo de los Pueblos de la Región Maya* 1995). Heilige Orte nehmen dabei eine zentrale Rolle ein. Von fünf diesbezüglichen Vorschlägen sind in den letzten zwanzig Jahren nur zwei implementiert worden (*Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo* 2016: 53 f.).

- Maßnahmen die gewährleisten, dass der historische Wert von Kirchen, Zeremonialzentren und heiligen Stätten nicht verletzt wird.
- Erstellung legaler Maßnahmen unter Beteiligung der indigenen Völker, die die Befugnisse der staatlichen Organe in der Bewirtschaftung und Erhaltung von heiligen Stätten neu definieren.
- Änderung der Vorschriften für den Schutz der zeremoniellen Zentren in archäologischen Gebieten.

- (Implementiert im Jahr 2011) Förderung von Vorschriften bezüglich des Zugangs zu Zeremonialzentren in Zusammenarbeit mit indigenen spirituellen Organisationen.
- (Implementiert im Jahr 1997) Erstellung einer Kommission von Regierungsvertretern, indigenen Organisationen und indigenen spirituellen Führern, um heilige Orte und deren Erhaltung zu definieren (Torres 2013).

Indigene Organisationen überzeugten die Regierung (5. Vorschlag), dass archäologische Orte "heilige Orte" sind und für indigene Rituale genutzt werden dürfen. Die Regierung erlaubte etwa die Errichtung von Zementplattformen im Zentrum archäologischer Stätten und deren Nutzung als Altäre. Sie stimmte jedoch bislang nicht dem zweiten Vorschlag zu, die Bewirtschaftung von heiligen Orten neu auszuhandeln. Die hunderttausende von Touristen, die jährlich Tikal und andere archäologische Orte besuchen, zahlen für Eintritt und andere Dienstleistungen. Weder der Staat noch die wirtschaftliche Elite sind bereit, diese Einnahmen umzuverteilen.

Heilige Orte haben in Guatemala eine nicht zu unterschätzende politische Dimension. Sie materialisieren den weiterhin unerfüllten Anspruch indigener Guatemalteken auf Selbstverwirklichung und Gleichbehandlung. Im Hochland hat das Friedensabkommen zu einer politischen Sensibilisierung und zu einem öffentlichen Diskurs über indigene Rechte beigetragen. Diese Entwicklung ist bislang noch nicht im Tiefland zu beobachten und liegt vermutlich an der bestenfalls sporadischen Präsenz der Regierung im Petén. Die Q'eqchi' von Las Maravillas haben den Anspruch auf heilige Orte bislang noch nicht als politische Parole artikuliert.

Lebende Orte

Die *tzuul taq'a'* weichen stark vom westlichen Verständnis eines Ortes ab. Sie sind nicht ein lebender Bestandteil der Landschaft. Stattdessen reflektieren sie den in Mesoamerika weitverbreiteten Glauben an eine von göttlicher Energie durchzogene und belebte Welt (Monaghan 2000). Alle Befragten stimmten darin überein, dass die *tzuul taq'a'* spezielle Orte sind und definierten sie als "heilig" oder "göttlich" (Hernando Gonzalo 1999). *Tzuul taq'a'* sind keine alltäglichen Orte, sondern Orte, die man nur für Rituale und Zeremonien besucht. Manche glauben, dass dort göttliche Wesen leben. Ein Befragter sagte etwa, dass

tzuul taq'a' "heilige Orte [seien], wo unsere Vorfahren lebten". Zwei weitere äußerten sich ähnlich. Ein anderer erklärte, dass man dort "die Götter unserer Vorfahren um Gefallen bitte" Für andere Befragte sind die *tzuul taq'a'* lebendig. Im Hochland werden Berge als Körper der *tzuul taq'a'* angesehen (Grünberg 2003: 113 f.). Ein Befragter definierte sie als "die heiligen Orte der Q'eqchi' [wo] Bitten zuerst an Gott und dann an die *tzuul taq'a'* gerichtet würden".

Eine Person assoziierte die Ch'ol Winq oder "Ch'ol-Menschen" mit den *tzuul taq'a'*. Die Ch'ol Winq sind Sprecher einer Ch'ol-Sprache und entsprechen vermutlich den klassischen Maya. Die Q'eqchi' sehen sie als Kulturbringer an und führen beispielsweise den Anbau von Kakao auf sie zurück (Caso Barrera y Aliphath Fernández 2012). Eine Befragte fügte an, dass die *tzuul taq'a'* "nicht redeten; stattdessen hörten sie unsere Bitten [und] die Wünsche unserer Herzen". Damit nahm sie nicht nur auf die Dinghaftigkeit eines Berges, sondern auch auf die Maya-Governmentality Bezug. Ob menschlich oder göttlich, Maya-Herrscher stehen in vielerlei Hinsicht "über den Dingen" (Houston and Inomata 2009: 144 f.). Belange werden an sie herangetragen und sie regieren nicht durch Interaktion, sondern durch Verfügen. Am klassischen Maya-Ort Piedras Negras werden die Herrscher wie Statuen dargestellt, die zu öffentlichen Anlässen enthüllt werden. Herrscher benutzten Obsidianspiegel und andere Mittel, um Unsichtbares (etwa intime Wünsche) sichtbar zu machen, während heutige Maya-Heiler Krankheiten diagnostizieren können.⁶ Ein Befragter verglich die *tzuul taq'a'* mit menschlichen Herrschern: "sie sind wie die Bürgermeister, die wir in unserer Gemeinde haben; sie haben die Macht über uns zu entscheiden". Ihre Machtbefugnisse sind weit, da "sie das Universum hüten".

Die Übersetzung von *tzuul taq'a'* als "göttliche Täler und Berge" suggeriert einen abstrakten heiligen Ort. Dies ist jedoch nicht der Fall. Ein Befragter sagte zum Beispiel, dass "die Berge Leben hätten, aber alle unterschiedlich seien". Damit meinte er vermutlich, dass die Energie, die das Maya-Universum animiere, nicht einfach den Bergen in ähnlicher Weise Leben gebe, sondern ihnen auch einzigartige Charaktermerkmale verleihe. Sie sind ein steingewordener Pantheon griechischer Götter. *Tzuul taq'a'* haben Namen und stehen in hierarchischen sozialen Beziehungen zueinander (Wilson 1995: 55). Traditionell sprechen Q'eqchi' von

⁶ Groark (2008: 442); Nash (1967: 133); Vogt (1990: 115–117).

den “dreizehn bedeutenden *tzuul taq'a's*” (Wilson 1995: 56). Letztere entsprechen den höchsten Bergen, die das Kerngebiet der Q'eqchi' in der Alta Verapaz-Region eingrenzen. Namentlich genannt werden oft Xukaneb' und Itzamna' (letzterer ist vermutlich mit der fast namensgleichen Schöpfergöttheit der klassischen Maya verwandt – Taube 1992: 31–41). In dem von den 13 Bergen begrenzten Gebiet wurde und wird Q'eqchi' gesprochen und die dortigen Q'eqchi' sehen sich als Abkömmlinge der dreizehn Berge. Die Fixierung auf 13 Berge spiegelt die numerologische Wichtigkeit der Zahl 13 wider. Der 260-tägige Kalender basiert auf 13 Koeffizienten, die mit 20 Tageszeichen kombiniert werden, und der Himmel hat traditionellerweise 13 Schichten. In der Alta Verapaz-Region werden jedoch mehr als 13 *tzuul taq'a'* verehrt (Secaira 1993). Das traditionelle Modell verliert selbst im Hochland an Bedeutung. Jüngere Q'eqchi' sind oft nicht mehr in der Lage, 13 *tzuul taq'a'* aufzuzählen (Flores 2000). Keiner der Las Maravillas-Q'eqchi' erwähnte die 13 Berge, obwohl alle Befragten in der Alta Verapaz-Region aufgewachsen waren. So erinnerte sich ein Befragter: “Wir gingen zu einem Berg mit dem Namen Qaana' Tz'unun und zu einem [mit dem Namen] Qawa B'olkan Siyab' [“Unser Herrscher Vulkan Ursprungsort”]; es gibt einen anderen Herr Vulkan, einen anderen Herr Vulkan Ursprungsort und eine andere Herrin Itzaam; das sind verschiedene wichtige Berge, zu denen wir gingen”. Der Befragte, der in San Pedro Carchá in der Provinz Alta Verapaz aufwuchs, sieht die Berge als adelige Personen und bringt ihnen Respekt entgegen.⁷

Die *tzuul taq'a'* sind rituell bedeutsam. Q'eqchi' richten Bitten an sie und erhoffen sich Hilfe. Träume spielen dabei eine zentrale Rolle. Eine Befragte erzählte wie “sie träumte, dass die Berge sie um ein bisschen Maisteig baten”. Sie brachte den Maisteig dann am nächsten Tag als Opfergabe in die Berge. Eine weitere Befragte erinnerte sich, wie ihre Großmutter “einen großen Topf aus Lehm formte und ihn schulterte und ihn in den Höhlen niederlegte. Sie ließ [ebenfalls] Essen zurück [in dem Keramikgefäß]. Sie sagte, dass die Ch'ol Winq alles gegessen hatten, weil sie nichts wiederfand”. Neben diesen informellen und individuellen Opferungen sind die *tzuul taq'a'* auch der bevorzugte Ort für das *mayajak*, das zentrale Q'eqchi'-Ritual. Die *tzuul taq'a'* haben zu-

mindest für einen Befragten auch metaphysische Bedeutung. Er erklärte, dass die Berge in der Umgebung von San Pedro Carchá in der Alta Verapaz-Provinz das Zentrum des Universums formten.

Die Mehrheit der Befragten definierte *tzuul taq'a'* als generalisierbare heilige Orte. Das heißt, dass die *tzuul taq'a'* nicht an die Berge der Alta Verapaz – der Q'eqchi'-Heimat – gebunden, sondern auch im Tiefland zu finden seien. Wir sagen “seien”, weil sich viele Befragte hier unsicher sind. Manche betonten, dass sie erst vor wenigen Jahren zugezogen seien und ihre neue Heimat noch nicht gut genug kennen würden. Für andere wiederum sind die *tzuul taq'a'* Bestandteil der Religion ihrer Vorfahren. Viele Protestanten sagten uns, dass es wohl *tzuul taq'a'* im Tiefland gäbe, doch dass sie sich ihrer Religionszugehörigkeit wegen nicht mehr um sie kümmern würden.

Tzuul taq'a' im Maya-Tiefland?

Mehrere Befragte übertrugen die *tzuul taq'a'* vom Hochland in das Tiefland. Sie argumentieren jedoch in unterschiedlicher Weise:

1) Eine Befragte identifizierte die Ch'ol Winq oder “Ch'ol-Sprecher” als Bewohner der *tzuul taq'a'*. Q'eqchi' lokalisierten die kulturbringenden Ch'ol Winq im Maya-Tiefland (Caso Barrera y Aliphart Fernández 2012). Dies impliziert, dass zumindest für die Befragte *tzuul taq'a'* auch im Tiefland existieren.

2) Andere Befragte setzten (natürliche) Berge mit (menschengemachten) Pyramiden gleich (Abb. 3). So sagte einer, dass “in den Pyramiden der *tzuul taq'a'* Rituale durchgeführt würden”. Die Gleichsetzung von Bergen und Pyramiden wird von vielen Maya-Sprechern geteilt (Vogt and Stuart 2005). Die klassischen Maya bezeichneten mit *witz* sowohl Berge als auch Pyramiden.

3) Daneben gab es verschiedene Befragte, die die archäologischen Orte des Tieflands als Wohnsitze von Vorfahren und/oder als *tzuul taq'a'* ansahen. In einer Aussage heißt es, dass “Orte wie Tamarindito, Ceibal, Aguateca, San Pedro und Guispiles Macht hätten, weil hier unsere Ahnen lebten”.⁸ Ein anderer sagte, “wir können uns vorstellen, dass die Ruinenstätten *tzuul taq'a'* sind, wo die Vorfahren Bitten an die Götter richteten”.

⁷ Keiner der Berge in der Alta Verapaz war oder ist ein Vulkan (letztere kommen ausschließlich etwa 100 Kilometer weiter südlich vor). Es ist unklar, warum der Befragte die Berge als Vulkane bezeichnete.

⁸ San Pedro bezieht sich vermutlich auf San Pedro Carchá im Hochland. Es ist unklar, auf welchen Ort sich Guispiles bezieht.

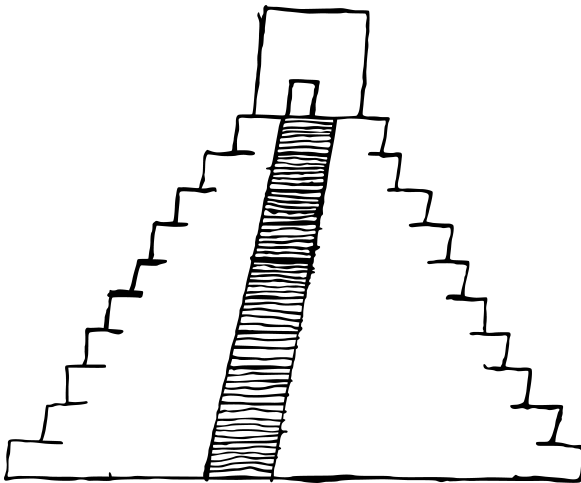


Abb. 3: Zeichnung einer idealisierten Maya-Pyramide des achtjährigen Oscar Alfredo Cucul Tux, basierend auf der höchsten Pyramide von Tamarindito.

4) Einige Befragte strichen heraus, dass archäologische Orte Namen tragen und damit mit den namentlich bekannten *tzuul taq'a'* vergleichbar seien. So sagte einer, dass "nur ein paar [*tzuul taq'a'*] identifizierbar seien durch einige archäologische Stätten im Peten".

5) Ruinenstätten sind geeignet, weil sie nicht alltäglich besucht werden und von Pflanzen überwuchert und von Schlangen heimgesuchte – Merkmale der *tzuul taq'a'* tragen. Diese Erklärung kommt vor allem von jenen Befragten, die Opferzeremonien durchführen und daher mit Ruinenorten vertraut sind. So sagte ein Befragter: "Wir organisierten ein kleines Ritual; wir gingen nach Dos Pilas und zu einem anderen Ort, damit wir später ruhiger hier an diesem Ort leben konnten".

6) Die Existenz der *tzuul taq'a'* wird selbst im Tiefland vorausgesetzt. Die Ruinenorte bieten sich als Sitze der *tzuul taq'a'* an, weil sie herausragende Geländeformationen sind. So beschreibt eine Befragte Tamarindito als adäquat für Opferzeremonien, "weil es hier keine großen Berge gibt, die man anrufen kann, [und weil] es keine Höhlen gibt; deshalb können wir keine Höhle betreten".

Diese sechs Erklärungen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern bauen aufeinander auf (z. B. sind Pyramiden Bestandteil von Ruinenorten) oder verstärken sich gegenseitig (z. B. Ruinen als namentlich bekannte Orte und als Sitze von Vorfahren).

Zusammenfassung

Individuen und soziale Gruppen nutzen die Vergangenheit als eine Ressource, um ihre Identität zu konstruieren und kulturelle Kontinuitäten zu schaffen. Diese Prozesse sind vor allem für nationale Eliten untersucht worden. Führer wie Mussolini oder Hitler eigneten sich die Vergangenheit an, um ihre politischen Projekte voranzutreiben oder ihnen einen historischen Anschein zu geben. Hier schlugen wir den umgekehrten Weg ein und untersuchten, wie moderne Q'eqchi'-Maya die Maya-Vergangenheit als identitätsstiftendes Merkmal nutzen. Wir konzentrierten uns auf die Bewohner des kleinen Ortes Las Maravillas in Gehweite der archäologischen Ruinen von Tamarindito, Hauptstadt eines klassischen Maya-Königreiches. Die befragten Q'eqchi's siedelten sich erst in den letzten zwanzig Jahren und vor allem in den letzten zehn Jahren in Las Maravillas an. Die meisten Q'eqchi' kamen aus der Provinz Alta Verapaz nach Las Maravillas; dies unterscheidet sie von den spanischsprachigen Familien, die vorrangig aus anderen Teilen des Petén zuwanderten. Viele Q'eqchi'-Familien pflegen noch direkte Kontakte zum Hochland und wuchsen mit den dortigen Traditionen auf. Zugleich muss betont werden, dass die Q'eqchi' keineswegs kulturell homogen sind. Mehr als vier von zehn Familien lebten bereits im Petén oder zogen aus dem Osten zu. Die Interviews strichen die unterschiedlichen Auffassungen (etwa bezüglich der *tzuul taq'a'*) heraus. Traditionell nehmen die *tzuul taq'a'* bei den Q'eqchi' eine zentrale Rolle ein. Diese übernatürlichen Wesen vereinen die Merkmale von Orten, Göttern und Vorfahren in sich. Sie entsprechen den Bergen des guatemalteken Hochlandes und bestimmen über Land, Tiere, und Pflanzen. Dadurch sind sie in allen landwirtschaftlichen Tätigkeiten von Belang. Q'eqchi' rufen die *tzuul taq'a'* in Ritualen an und bringen ihnen Opfer, um sich ihr Wohlwollen zu sichern.

Die Sprachzugehörigkeit ist fundamental für die Identitätsbestimmung in Las Maravillas. Sowohl die spanisch- als auch die q'eqchi'-sprechenden Bewohner nutzen die Q'eqchi'- versus Castellano-Dichotomie, um über sich selbst zu sprechen. Diese Klassifikation ist einzigartig in Guatemala. Sie kommt der im Hochland verbreiteten Unterscheidung von *indigena* versus *ladino* nahe. Die Definition letzterer Begriffe änderte sich im Laufe der letzten Jahrhunderte (Grandin 2000; Martínez Peláez 2011). Im heutigen Guatemala bezeichnet der Begriff *ladino* nichtindigene Personen und vor allem Nicht-Maya. Dabei wird übersehen, dass die

meisten *ladinos* eine gemischte, europäisch-maya Abstammung haben. Impliziert ist die Annahme einer hispanisierten oder europäischen Identität, die auf der Ablehnung indigener Charakteristika – Sprache, Essen, Kleidung, Glaubenselemente und Gebräuche – aufbaut (und oft nicht darüber hinausgeht). Las Maravillas ist eine Neugründung, die geschichtslos und gesichtslos begann. Alle Einwohner sind Neankömmlinge und ihnen fehlt sowohl ein fortgehender Bezug zu ihrer Heimat als auch eine starke lokale Tradition. Die Sprache bleibt für sie das prinzipielle Unterscheidungsmerkmal.

Die befragten Q'eqchi' definierten *tzuul taq'a'* mehrheitlich als "heilige Orte" und nahmen damit zumindest indirekt auf die politisch und kulturell brisanten Diskussion über die Selbstbestimmung indigener Guatemalteken Bezug. Viele nannten die Berge der Alta Verapaz als beispielhafte *tzuul taq'a'* und erinnerten sich an deren Namen und deren oft hierarchischen Beziehungen untereinander. Die Befragten strichen zugleich heraus, dass die *tzuul taq'a'* generalisierbare Orte und grundsätzlich auf das Tiefland übertragbar seien. Wir identifizierten sechs miteinander verwobene Argumente, die Aspekte der *tzuul taq'a'*, zum Beispiel ihre Ortshaftigkeit, ihre Namen und ihre topografische Dualität, unterschiedlich hervorhoben. Nur eine davon ist die Gleichsetzung von natürlichen Bergen mit menschengebauten Pyramiden. Diese unterschiedlichen Strategien zeigen, dass die Q'eqchi' von Las Maravillas ihre neue Tieflandumgebung in individueller Weise adoptierten und *tzuul taq'a'* auf den archäologischen Ort Tamarindito und seinen Pyramiden übertrugen. Zukünftige Forschungen sollten sich der Dynamik kultureller Konzepte widmen und speziell untersuchen, ob Hochland-Q'eqchi' die *tzuul taq'a'* als ähnlich generalisierbar wie Tiefland-Q'eqchi' ansehen.

Marta Chávez Pérez, Byron Hernández, Abelardo Cho Pop und Britton Shepardson halfen bei der Datenerhebung. Aguilar Barillas, Mirna Cojón Galindo, Wuendy Linares und Nancy Morales Chen halfen bei der Transkription der Interviews und der Bearbeitung des Zensus. Ananías Ical Acté und Rosa Mucu Pop übersetzten Passagen in Q'eqchi'. Unser besonderer Dank gilt den Einwohnern von Las Maravillas. Die Henkelstiftung förderte das Projekt unter dem Aktenzeichen AZ 08/V/16.

Zitierte Literatur

Adams, Richard N.

1965 Migraciones internas en Guatemala. Expansión agraria de los indígenas Kekchies hacia El Petén. Guatemala: Centro Editorial José de Pineda Ibarra; Seminario de Integración Social Guatemalteca. (Estudios centroamericanos, 1)

Aicher, Peter

2000 Mussolini's Forum and the Myth of Augustan Rome. *Classical Bulletin* 76/2: 117–139.

Anderson, Benedict R.

2006 Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

Arnold, Bettina

1990 The Past as Propaganda. Totalitarian Archaeology in Nazi Germany. *Antiquity* 64/244: 464–478.

Bateson, Gregory

1955 A Theory of Play and Fantasy. A Report on Theoretical Aspects of the Project of Study of the Role of the Paradoxes of Abstraction in Communication. *Psychiatric Research Reports* 2: 39–51.

Boremansse, Didier

2000 Sewing Machines and Q'eqchi' Maya Worldview. *Anthropology Today* 16/1: 11–18.

Burkitt, Robert J.

2008 The Lost Notebooks of Robert Burkitt, Maya Linguist. A Record of Languages of Ancient Guatemala. Lewiston: Edwin Mellen Press.

Carlsen, Robert S.

1997 The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town. Austin: University of Texas Press.

Caso Barrera, Laura, y Mario Aliphath Fernández

2012 Mejores son huertos de cacao y achiote que minas de oro y plata. Huertos especializados de los choles del Manché y de los k'ekchi'es. *Latin American Antiquity* 23/3: 282–299.

Coc, Michael D.

1992 Breaking the Maya Code. London: Thames and Hudson.

Cojtí Ren, Avexnim

2006 Maya Archaeology and the Political and Cultural Identity of Contemporary Maya in Guatemala. *Archaeologies* 2/1: 8–19.

Cojtí Ren, Iyaxel Ixkan Anastasia

2010 The Experience of a Mayan Student. In: G. P. Nicholas (ed.), Being and Becoming Indigenous Archaeologists; pp. 84–92. Walnut Creek: Left Coast Press.

Comaroff, John L., and Jean Comaroff

2009 Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico

1999 Guatemala, memoria del silencio. *Ts'inil na'tab'al*. Resumen del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala: Fundación Myrna Mack, Procurador de los Derechos Humanos, PCON.

Danziger, Eve

2013 Conventional Wisdom. Imagination, Obedience, and Intersubjectivity. *Language & Communication* 33/3: 251–262.

Díaz-Andreu, Margarita, and Timothy Champion (eds.)

1996 *Nationalism and Archaeology in Europe*. London: UCL Press.

Dietler, Michael

1994 "Our Ancestors the Gauls." *Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe*. *American Anthropologist* 96/3: 584–605.

1998 A Tale of Three Sites. The Monumentalization of Celtic Oppida and the Politics of Collective Memory and Identity. *World Archaeology* 30/1: 72–89.

Edmonson, Munro S.

1985 Quiche Literature. In: M. S. Edmonson (vol. ed.); pp. 107–132.

Edmonson, Munro S. (vol. ed.)

1985 Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Vol. 3: Literatures. Austin: University of Texas Press.

Edmonson, Munro S., and Victoria R. Bricker

1985 Yucatecan Mayan Literature. In: M. S. Edmonson (vol. ed.); pp. 44–63.

Flores, Carlos Y.

2000 Indigenous Video, Memory and Shared Anthropology in Post-War Guatemala: Collaborative Filmmaking experiences among the Q'eqchi' of Alta Verapaz. Manchester. [PhD Thesis, Social Anthropology, University of Manchester]

Garibay Kintana, Ángel María

1953 Historia de la literatura náhuatl. Pt. 1: Etapa autónoma: de c. 1430 a 1521. México: Editorial Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 1)

1954 Historia de la literatura náhuatl. Pt. 2: El trauma de la conquista 1521–1750. México: Editorial Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 5)

Goffman, Erving

1974 *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Grandin, Greg

2000 *The Blood of Guatemala. A History of Race and Nation*. Durham: Duke University Press.

Groark, Kevin P.

2008 Social Opacity and the Dynamics of Empathic In-Sight among the Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico. *Ethos* 36/4: 427–448.

Grünberg, Georg

2003 *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; FLACSO.

Hamilakis, Yannīs

2007 *The Nation and Its Ruins. Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford: Oxford University Press.

Handler, Richard

1984 On Sociocultural Discontinuity. Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. *Current Anthropology* 25/1: 55–71.

Hernando Gonzalo, Almudena

1999 The Perception of Landscape amongst the Q'eqchi'. A Group of Slash-and-Burn Farmers in the Alta Verapaz (Guatemala). In: P. J. Ucko and R. Layton (eds.), *The*

Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping Your Landscape; pp. 254–263. London: Routledge. (One World Archaeology, 30)

Hobsbawm, Eric J.

1992 Ethnicity and Nationalism in Europe Today. *Anthropology Today* 8/1: 3–8.

Houston, Stephen D., and Takeshi Inomata

2009 *The Classic Maya*. New York: Cambridge University Press.

Keane, Webb

1997 *Signs of Recognition. Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press.

Knowlton, Timothy W.

2002 Diphrastric Kennings in Mayan Hieroglyphic Literature. *Mexicon* 24/1: 9–14.

Kohl, Philip L.

1998 Nationalism and Archaeology. On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past. *Annual Review of Anthropology* 27: 223–246.

Leach, Edmund R.

1970 *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press. (Monographs on Social Anthropology, 44)

León-Portilla, Miguel

1963 *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. (Transl. from the Spanish by J. E. Davis.) Norman: University of Oklahoma Press.

1985 Nahuatl Literature. In: M. S. Edmonson (vol. ed.); pp. 7–43.

MacDonald, Sharon (ed.)

1993 *Inside European Identities. Ethnography in Western Europe*. Providence: Berg Publishers.

Martínez Peláez, Severo

2011 The Ladino. In: G. Grandin, D. T. Levenson, and E. Oglesby (eds.), *The Guatemala Reader. History, Culture, Politics*; pp. 129–132. Durham: Duke University Press.

Massarella, Derek

1999 *The Jesuits, Japan, and European Expansion in the Sixteenth Century*. Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. (OAG-Taschenbuch, 74)

Maxwell, Judith M.

2008 Creatividad, espiritualidad y los lugares sagrados mayas. *Voces* 3/1: 19–27.

2010 Waqxaqui' B'atz', 8 Howler Monkey. New Orleans: Tulane University.

McAnany, Patricia A., and Shoshaunna Parks

2012 Casualties of Heritage Distancing. Children, Ch'orti' Indigeneity, and the Copán Archaeoscape. (Comments and Reply.) *Current Anthropology* 53/1: 80–107.

Monaghan, John D.

2000 Theology and History in the Study of Mesoamerican Religion. In: J. D. Monaghan (vol. ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Vol. 6: Ethnology; pp. 24–49. Austin: University of Texas Press.

Nash, June

1967 The Logic of Behavior. Curing in a Maya Indian Town. *Human Organization* 26/3: 132–140.

Nelis, Jan

2007 Constructing Fascist Identity. Benito Mussolini and the Myth of “Romanità.” *The Classical World* 100/4: 391–415.

Oesterreicher, Wulf, und Roland Schmidt-Riese

1999 Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition. Missionärslinguistik im Epochenumbruch der Frühen Neuzeit. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 29/4: 62–100.

Programa de Desarrollo de los Pueblos de la Región Maya

1995 Acuerdo sobre identidad y derecho de los pueblos indígenas y documentos de apoyo para su comprensión. Iximulew: Maya Unesco.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo

2016 Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Avances y desafíos a 20 años de la firma de los Acuerdos la Paz. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Reina, Ruben E.

1963 The Potter and the Farmer. The Fate of Two Innovators in a Maya Village. *Expedition* 5/4: 18–30.

Rosaldo, Renato

1988 Ideology, Place, and People without Culture. *Cultural Anthropology* 3/1: 77–87.

Sande, Duarte de

2012 Japanese Travellers in Sixteenth-Century Europe. A Dialogue Concerning the Mission of the Japanese Ambassadors to the Roman Curia (1590). (Ed. and Annotated with an Introd. by D. Massarella; Transl. by J. F. Moran.) Farnham: Ashgate.

Sapper, David E.

1925 Costumbres y creencias religiosas de los indios Queckchí. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 2/2: 189–197.

Sapper, Karl

1936 Die Verapaz im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur historischen Geographie und Ethnographie des nordöstlichen Guatemala. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; Mathematisch-naturwissenschaftliche Abteilung; neue Folge, 37)

Schlieben-Lange, Brigitte

1999 Missionärslinguistik in Lateinamerika. Zu neueren Veröffentlichungen und einigen offenen Fragen. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 29/4: 34–61.

Schwartz, Norman B.

1990 Forest Society. A Social History of Petén, Guatemala. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Scott, James C.

2009 The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia. New Haven: Yale University Press.

Secaira, Estuardo

1993 Conservation among the Q’eqchi’-Maya. A Comparison of Highland and Lowland Agriculture. Madison. [M.S. Thesis, University of Wisconsin-Madison]

Shneiderman, Sara

2014 Reframing Ethnicity. Academic Tropes, Recognition beyond Politics, and Ritualized Action between Nepal and India. *American Anthropologist* 116/2: 279–295.

Taube, Karl A.

1992 The Major Gods of Ancient Yucatan. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection. (Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, 32)

Torres, Estuardo

2013 Unidad de lugares sagrados y práctica de la espiritualidad maya. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes.

Vogt, Evon Z.

1990 The Zinacantecos of Mexico. A Modern Maya Way of Life. Fort Worth: Holt, Rinehart, and Winston.

Vogt, Evon Z., and David Stuart

2005 Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya. In: J. E. Brady and K. M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*; pp. 155–185. Austin: University of Texas Press.

Wilson, Richard

1991 Machine Guns and Mountain Spirits. The Cultural Effects of State Repression among the Q’eqchi’ of Guatemala. *Critique of Anthropology* 11/1: 33–61.

1995 Maya Resurgence in Guatemala. Q’eqchi’ Experiences. Norman: University of Oklahoma.