

Goddelijke Inheemsheid

Katholicisme en inheemse identiteit in Guatemala



Fireke Siepman van den Berg



Universiteit Utrecht

Goddelijke Inheemsheid

Katholicisme en inheemse identiteit in Guatemala

Bachelor scriptie Culturele Antropologie 2016

Fireke Siepman van den Berg¹

4094212

Begeleider: Jesse Jonkman

f.e.m.siepmanvandenber@students.uu.nl

Woorden (exclusief bijlagen): 19089

¹ Afbeelding voorkant: De trap van de katholieke kerk van Santiago Atitlán tijdens een speciale mis op het kerkplein op Witte Donderdag, 24 maart 2016.

Voorwoord

Deze scriptie is gebaseerd op de eerste voorzichtige stappen die ik als beginnend antropoloog heb gezet in het veld. Het is het product van 8 weken veldwerk in Santiago Atitlán, Guatemala, alwaar ik voor het eerst heb mogen ervaren hoe het voelt, ruikt, klinkt en proeft om in een dorp heel anders dan dat ik gewend ben veldwerk te doen. Het heeft mij veel geleerd over het leven in een inheems dorp en de zienswijze van anderen die op zijn gegroeid in een omgeving die zo verschilt van de mijne. Het heeft mij daarnaast veel over mijzelf geleerd als westerse antropologie studente, waardoor ik mij op academisch en persoonlijk vlak heb kunnen ontwikkelen. De wat abstracte termen over het doen van veldwerk zoals het opbouwen van *rapport*² en het belang van *sleutel informanten*³ zijn tot leven gekomen, en ik heb voor het eerst ervaren hoe heftig een *reverse culture shock*⁴ kan zijn. Ook heb ik waardevolle vriendschappen gesloten in het veld die mijn eerste ervaringen als cultureel antropoloog onvergetelijk hebben gemaakt. Ik wil deze mensen hier dan ook graag bedanken voor hun steun, vriendschap en inspirerende gesprekken.

Als eerste ben ik veel dank verschuldigd aan mijn gastouders Doleres en Domingo. Ik ben met veel liefde opgenomen in hun gezin en heb mij er sinds de eerste dag thuis gevoeld. Ze hebben mij veel geleerd over het leven in Santiago Atitlán, over het eten, over het werk op het land, over de burgeroorlog en over de inheemse cultuur, en mij meegenomen op uitstapjes als ware ik hun dochter. Ook hebben zij in de eerste weken het contact met katholieke informanten gefaciliteerd, waardoor mijn onderzoek een goede start heeft gehad. Tevens wil ik hun zoontje Elieser bedanken voor zijn energie, wijsheid en knuffels waarmee hij mij altijd weer vrolijk wist te stemmen.

Daarnaast ben ik veel dank verschuldigd aan mijn katholieke informanten. Zij hebben niet alleen hun wereldbeeld omtrent hun katholieke en inheemse identiteit met mij gedeeld, maar ook ware vriendschap geboden. Simon heeft mij vanaf de eerste week geholpen met al mijn vragen en mij meerdere keren meegenomen naar de kerk met zijn gezin. Ook Pako is er altijd voor mij geweest in het veld en heeft mij actief aan nieuwe contacten geholpen. Hij was daarnaast een trouwe vriend die veel van zijn leven met mij heeft gedeeld en mij regelmatig opbelde om 's avonds

² Het opbouwen van een band met je informanten en het winnen van hun vertrouwen.

³ Informanten met wie je een speciale band opbouwt en veel samenwerkt.

⁴ De culture shock die je ervaart bij het thuiskomen in eigen land.

op straat een *elote loco*⁵ te gaan eten. Ook ben ik dank verschuldigd aan de leden van de katholieke commissie *pastoral social* waarbij ik mij gedurende het veldwerk aangesloten heb, en aan de leden van de *cofradías*⁶ die mij hun inheemse rituelen hebben getoond.

Hiernaast wil ik een ieder bedanken die mij tijdens het onderzoeksproces bij heeft gestaan en zo een steentje bij heeft gedragen aan de afronding van mijn bachelorscriptie. Alhoewel het veldwerk een zeer rijke ervaring is geweest, is namelijk niet alles verlopen zoals het had moeten gaan. Ik ben het veldwerk begonnen met een onderzoekspartner, met wie ik een comparatieve studie zou doen. Zij is halverwege echter ziek geworden en heeft drie weken voor de afronding van het onderzoek het veld moeten verlaten. Ook in Nederland is de situatie nauwelijks verbeterd, waardoor zij uiteindelijk heeft moeten besluiten de scriptie niet af te ronden. Hierdoor is het onderzoeksproces niet altijd even makkelijk geweest voor mij, maar met de hulp van vrienden, familie en docenten ben ik toch tot een vruchtbare voltooiing van mijn scriptie gekomen.

Ten eerste wil ik dan ook de twee docenten bedanken die mij hebben geholpen met het proces en mij het vertrouwen hebben gegeven dat ik, ondanks de situatie, een goede scriptie zou kunnen schrijven: Jesse Jonkman en Marie-Louise Glebbeek. Jesse Jonkman voor de begeleiding gedurende het gehele bachelorproject. Zijn betrokkenheid, goede adviezen en wetenschappelijke inzichten hebben mijn scriptie ongetwijfeld naar een hoger niveau getild. Marie-Louise heeft mij gesteund op de momenten dat de omstandigheden het mij moeilijk maakten en mij het vertrouwen gegeven dat ik af en toe erg nodig had.

Tevens wil ik mijn onderzoekspartner Lianne bedanken voor de eerste stappen die wij samen in het veld hebben gezet en de steun die wij aan elkaar hadden. Ondanks de omstandigheden heb ik veel van haar geleerd en gaf haar aanwezigheid in het veld mij rust en kracht om nieuwe en spannende situaties aan te gaan. Tot slot wil ik mijn vrienden en familie bedanken, die zowel tijdens als na het veldwerk naar mijn verhalen hebben geluisterd en mij onvoorwaardelijk hebben gesteund.

⁵ De termen die in de volksmond worden gebruikt voor een maiskolf met mayonaise en ketchup, die iedere avond op straat worden verkocht. De letterlijke vertaling van *elote loco* is “gekke maiskolf”.

⁶ Katholieke broedersschappen die gecentreerd zijn rondom het vereren van een inheemse of katholieke heilige. Hier volgt later meer over.

Inhoudsopgave

Voorwoord	i
Geografische ligging van Santiago Atitlán	iv
Inleiding	1
1. Theoretisch kader	6
1.1 Etnische identiteit	6
1.2 Inheemse identiteit in Latijns-Amerika	10
1.3 Christendom in Latijns-Amerika	13
2. Context	17
2.1 Inheemse identiteit.....	17
2.2 Evangelisme en Katholicisme	18
2.3. Santiago Atitlán	20
3. “Iedereen is mijn vriend, landgenoot of broer”	23
3.1 De katholieke kerkgangers	23
3.2 De cofradías	25
4. “Wij geloven allemaal in dezelfde God”	28
4.1 De religieuze identiteit van de katholieke kerkgangers.....	28
4.2 De expressie van het geloof van de katholieke kerkgangers	31
4.3 De religieuze identiteit van de leden van de cofradías	32
4.4 De expressie van het geloof van de leden van de Cofradías.....	34
4.5 De relatie met evangelisten.....	36
5. “Vanwege mijn inheemse identiteit voel ik mij anders dan anderen, op een goede manier”	39
5.1 De beleving van de inheemse identiteit door katholieke kerkgangers	39
5.2 De beleving van de inheemse identiteit door leden van de cofradías.....	43
5.3 Ambigue positie van katholieke kerkgangers ten opzichte van inheemse spiritualiteit	44
Conclusie	48
Literatuurlijst	52
Bijlage 1: Samenvatting in het Spaans	57
Bijlage 2: Foto’s uit het veld	60

Geografische ligging van Santiago Atitlán



Afbeelding 1 Kaart van Guatemala met het departement Sololá rood gekleurd.⁷

⁷ Bron afbeelding: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/0/08/Solola_in_Guatemala.svg/982px-Solola_in_Guatemala.svg.png (16 juni 2016).



Afbeelding 2 Close-up van het meer *Lago Atitlán*. Santiago Atitlán is gelegen aan de uitstulping van het meer en is aangegeven met een rode punt.⁸

⁸ Bron afbeelding: <http://w0.fast-meteo.com/locationmaps/Santiago-Atitlan.12.gif> (16 juni 2016).

Inleiding

Recombinant image and emergent structure bring me, finally, to the Maya identity embedded in both. Syncretism reveals this Mayanness to be neither the direct survival of primordial Maya attachments nor the ordained outcome of colonialist domination. Instead, the ritual conflation of saint and ancestor, and the ethnic transposition of Maya saint and Ladino earth lord, conventionalize a historically emergent social identity precipitated by moral propriety in the here and now of particular local places (Watanabe 1990: 146).

‘Goddelijke inheemsheid’ zijn twee woorden waarmee ik de kern van mijn onderzoek in Santiago Atitlán samen zou kunnen vatten, want zowel inheemsheid als religie zijn zeer belangrijk voor de grotendeels inheemse bevolking van het Guatemalteekse dorp. Ruim negentig procent van de inwoners identificeert zich als *indígena*⁹, spreekt de inheemse taal *Tz’utujil* en velen van hen kleden zich in *traje típico*, de inheemse kleding die kenmerkend is voor het dorp. Daarnaast is vrijwel iedereen lid van de katholieke of evangelische kerk, welke zij actief bezoeken. Zoals Watanabe laat zien in bovenstaande quote, sluit het een het andere niet uit, maar dragen beiden bij aan het proces van identiteitsvorming.

Over de precieze manier waarop het samenspel tussen inheemse identiteit en religie bijdraagt aan het proces van identiteitsvorming, bestaat in de academische wereld echter al sinds lange tijd een debat. Zo werden identiteit en cultuur in het verleden voornamelijk als statisch gezien en zodanig behandeld in het academische debat. Dit primordialistische wereldbeeld veronderstelde dat de sociale vorming van groepen zou leiden tot een wereld van aparte volkeren, ieder met een eigen homogene cultuur. Etnische groepen werden volgens primordialisten dus gevormd door de afwezigheid van interactie. In lijn met deze primordialistische visie werd inheemse identiteit in Latijns-Amerika gezien als een overblijfsel van de pre-koloniale tijd.

Met de komst van de theorie van Barth (1969) verandert dit idee. Barth stelt dat culturele verschillen juist geconstrueerd worden in het contact met anderen en etnische grenzen zichtbaar worden in de interactie tussen groepen. Deze visie is overgenomen en aangevuld door andere academici die stellen dat, naast het belang van grenzen, ook *cultural stuff* een belangrijke rol speelt

⁹ *Indígena* betekent inheems en wordt door de meeste informanten gebruikt om de hedendaagse inheemse identiteit te omschrijven. *Maya* gebruiken zij als zij het hebben over hun voorouders die leefden voor het koloniale tijdperk, maar niet voor hun hedendaagse identiteit.

in het construeren van een etnische identiteit. Onder cultural stuff vallen zaken als een gedeelde geschiedenis, gedeelde normen en waarden en een gedeelde cultuur. In het huidige academische debat over etnische identiteit worden zowel grenzen als culturele betekenis als belangrijke onderdelen gezien van dit proces (Cohen 1974; Nagel 1994; Eriksen 2010).

Ten gevolge van deze constructivistische theorie is ook de visie op inheemse identiteit veranderd. Tegenwoordig wordt inheemse identiteit niet meer gezien als een vaststaand product uit het verleden, maar als een veranderlijk construct dat geplaatst moet worden in een specifieke context. Behalve de verandering in het academische debat, is ook de opkomst van inheems activisme een belangrijke actor geweest in het veranderende discours. Doordat indígenas zich politiek gingen organiseren rondom hun inheemse identiteit kwamen zij nationaal meer in beeld en werden zij niet meer gezien als relikwie uit het verleden (Yashar 1998: 23).

Een ander belangrijk aspect in de identiteitsvorming van de Latijns-Amerikaanse bevolking is het christelijke geloof. Negentig procent van de Latijns-Amerikaanse bevolking is christelijk, waarvan de meesten katholiek (Pew Research Center 2010). Recentelijk heeft er echter een verschuiving plaatsgevonden in Latijns-Amerika en zijn evangelische kerken sterk gegroeid in aantal. Dit heeft de spirituele economie radicaal veranderd (Chesnut 2003: 1). Inmiddels identificeert ruim zestien procent van de christelijke bevolking zich als *evangélico*. (Pew Research Center 2010). Ook onder de inheemse bevolking is het evangelisme populair. Dit heeft een academische discussie op gang gebracht over de invloed van de grootschalige groei van het evangelisme op inheemse identiteit. Het primordialistische wereldbeeld zag de bekering van inheemsen als vorm van culturele assimilatie, waardoor inheemse identiteit uiteindelijk zou verdwijnen. Binnen het recentere constructivistische discours van identiteit wordt echter gesteld dat etnische identiteit gereconstrueerd wordt door bekering (o.a. Watanabe 1990: 145-146). Hierbij wordt wel verondersteld dat binnen de evangelische kerk minder ruimte is voor inheemse identiteit dan binnen de katholieke kerk (Wilson 1995; Goldin & Metz 1991). Academics stellen dan ook dat inheemse identiteit en cultuur door bekering tot het evangelisme minder belangrijk wordt en verandert, terwijl er binnen het gesyncretiseerde karakter van de katholieke kerk meestal wél veel ruimte is voor de inheemse identiteit.

Ingaand op deze discussie heb ik een onderzoek gedaan naar inheemse katholieken in Guatemala. Ik heb onderzocht op welke manier de inheemse identiteit geconstrueerd wordt binnen de katholieke kerk, met het doel een bijdrage te leveren aan het debat omtrent de reconstructie van

inheemse identiteit binnen het christelijke geloof. Het eigen discours van inheemsheid en de religieuze identiteit van mijn participanten was daarin mijn focus, waarbij ik heb gekeken naar de manier waarop zij dit in de praktijk tot uiting brengen. Dit is relevant in Guatemala omdat een zeer groot deel van de bevolking - geschat wordt dat dit veertig tot zestig procent is (Samson 2007: 93) - zich identificeert als Maya. Veel van hen zijn tevens christelijk, met name katholiek. Alhoewel de evangelische kerk, net zoals in andere Latijns-Amerikaanse landen, sinds de jaren zestig van de vorige eeuw fors in populariteit gestegen is, is ook het katholieke geloof belangrijk gebleven in het land. Dit onderzoek is dan ook gebaseerd op de vraag: 'Hoe geven inheemse katholieken vorm en inhoud aan hun Maya identiteit?'

Het onderzoek vond plaats vanaf 29 februari tot en met 22 april 2016 in Santiago Atitlán, een inheems dorp in Guatemala. Dit dorp heeft één grote katholieke kerk met zo'n twintigduizend kerkgangers. Daarnaast bestaat er een tweede groep in het dorp die belangrijk is gebleken voor mijn onderzoek: de leden van de zogenaamde *cofradías*. Dit zijn broederschappen die gecentreerd zijn om het vereren van een inheemse of katholieke heilige en die bekend staan om hun gesyncretiseerde karakter. Alhoewel zij zich identificeren als katholiek, hebben zij zich recentelijk afgescheiden van de kerk waardoor zij een tweede onderzoekspopulatie vormen. Hun dogma met betrekking tot de inheemse identiteit en spiritualiteit is stukken vrijer dan dat van de katholieke kerk, welke in Santiago Atitlán een vrij strenge leer hanteert. Alhoewel het katholicisme in de literatuur vaak als open naar inheemsheid wordt omschreven, toont deze scriptie dan ook de complexiteit van de praktijk. Het laat zien dat twee groepen die zich identificeren als katholiek, hier een zeer verschillende betekenis aan geven en op verschillende manieren ruimte laten voor inheemsheid.

De belangrijkste onderzoeksmethode gedurende mijn veldwerk was participerende observatie. Dit komt doordat ik het dichtst bij mijn participanten kon komen en rapport met hen op kon bouwen door deel te nemen aan kerkdiensten en bij andere kerkelijke activiteiten aanwezig te zijn. Ook heb ik verschillende huizen van de *cofradías* bezocht en deelgenomen aan rituelen onder begeleiding van leden van de *cofradías*. Daarnaast heb ik ongestructureerde interviews gehouden met informanten uit beide groepen. Via de interviews kon ik dieper inzicht krijgen in het discours van mijn informanten omtrent hun inheemse identiteit, kon ik fenomenen bespreken die ik tijdens participerende observatie had waargenomen en ingaan op bepaalde aspecten ervan.

In het doen van het onderzoek heb ik geprobeerd mijn rol als onderzoeker van het begin af aan duidelijk te maken. Ik ben open geweest over mijn motieven en heb waar mogelijk toestemming gevraagd voordat ik verzamelde informatie gebruikte in mijn onderzoek. Ik nam daarnaast altijd mijn notitieboekje mee zodat men doorhad dat er aantekeningen gemaakt werden. Op die manier heb ik geprobeerd om op een zo open mogelijke manier onderzoek te doen. Alhoewel ik van tevoren had verwacht dat inheemse identiteit wellicht een wat persoonlijk thema zou zijn waarover men niet makkelijk zou willen praten met een jonge, westerse vrouw die een hele andere achtergrond heeft, was iedereen heel open. Zowel de inheemse identiteit als het geloof waren erg belangrijk voor mijn participanten, waardoor zij mij er juist graag over vertelden. Ethische dilemma's heb ik vanwege de bespreekbaarheid van mijn thema dan ook nauwelijks ervaren. Wel werd mij vaak gevraagd of ik zelf gelovig was, en als ik hen vertelde over mijn agnostische instelling merkte ik dat mijn informanten mij graag dingen over de kerk en de Bijbel wilden leren.

Deze scriptie begint met een literatuurstudie naar de belangrijkste theoretische debatten omtrent etniciteit en identiteit, inheemsheid en christendom in Latijns-Amerika. In de context betrek ik deze thema's specifiek op Guatemala en Santiago Atitlán, waarin zowel een historisch overzicht als de hedendaagse situatie uiteengezet wordt. Vervolgens bespreek ik het empirische deel van het onderzoek, waarin ik in drie verschillende hoofdstukken inga op de beleving en de uiting van de religieuze en inheemse identiteit van mijn informanten.

In het derde hoofdstuk worden de katholieke kerkgangers en de leden van de *cofradías* geïntroduceerd. Ook wordt de splitsing tussen de katholieke kerk en de *cofradías* besproken om de actuele sociale situatie van de onderzoeksgroep weer te geven. Hoofdstuk vier gaat in op de religieuze identiteit van beide groepen. Er wordt zowel gekeken naar de betekenis van het geloof als de expressie ervan, welke beide verschillend blijken te zijn voor de katholieke kerkgangers en de leden van de *cofradías*, en grotendeels gescheiden van elkaar plaatsvinden. In het vijfde hoofdstuk wordt onderzocht hoe beide groepen zich verhouden tot hun inheemse identiteit, hoe zij deze beleven en op welke manieren zij deze tot uiting brengen. Ook wordt gekeken naar de plaats van inheemse spiritualiteit in de constructie van de inheemse identiteit van katholieke kerkgangers, hetgeen een vrij ambigue karakter blijkt te hebben.

In de conclusie en discussie die op de empirie volgen komen mijn belangrijkste bevindingen samen en worden deze gekoppeld aan de theorie. Op die manier geef ik een antwoord op de

vraagstelling van mijn onderzoek. In de bijlagen bevindt zich een samenvatting van dit onderzoek in het Spaans, de taal waarin ik het onderzoek heb uitgevoerd, een persoonlijke reflectie op het onderzoek en enkele foto's uit het veld.

1. Theoretisch kader

Om een goed beeld te schetsen van inheemsheid binnen het Guatemalteekse christendom, is het belangrijk om kennis te nemen van de academische debatten omtrent dit thema. Daarom worden in dit theoretisch kader de concepten identiteit en etniciteit, inheemsheid en christendom in Latijns-Amerika behandeld. Ten eerste komen de belangrijkste sociaalwetenschappelijke debatten over identiteit en etniciteit aan bod. De theorieën van grote denkers als Barth, Anderson en Eriksen worden uitgelegd en aan elkaar gekoppeld, om de betekenis van identiteit en etniciteit in de sociale wetenschappen te verhelderen. Hierna wordt toegespitst op inheemse identiteit. Er wordt zowel ingegaan op de historische context van inheemse identiteit als een omschrijving gegeven van de recente ontwikkeling en opkomst van inheemse bewegingen in Latijns-Amerika. Tot slot komen zowel de historische als de hedendaagse processen omtrent het christendom in Latijns-Amerika aan bod.

1.1 Etnische identiteit

Het thema identiteit is door vele antropologen vanuit variërende invalshoeken besproken en is onderhevig aan een constant debat over het gebruik en de betekenis ervan. Om toch duidelijk te maken wat wij bedoelen met het begrip hanteren wij de definitie van Zingsheim, zonder te vergeten dat ook zijn definitie gezien moet worden als onderdeel van - en reactie op - de grotere academische discussie. Zingsheim (2010) stelt dat identiteit een zelfbewustzijn is dat voortdurend wordt ge(re)construeerd via verschillende (en veranderende) subjectiviteiten. “Het zelf is zowel vormend als gevormd, gedreven door *self-agency* en toch gecreëerd door historische en discursieve krachten.” (Zingsheim 2010: 2).

In dit dynamische proces van identiteitsvorming spelen vele verschillende factoren een rol. In het licht van ons onderzoek gaan wij vooral in op de sociale component van identiteit. Op deze manier verduidelijken wij de relatie tussen identiteit en etniciteit.

Volgens Jenkins (2008a) bepaalt men voor een groot deel wie men is aan de hand van wie men *niet* is, waarbij de groep vaak het onderscheid maakt tussen wij en zij. De identificatie met een groep is echter veranderlijk en situationeel. Een bepaalde identiteit die wordt ontleend aan een groep is dus niet rigide en heeft in verschillende situaties een andere betekenis. Identiteitsvorming

en socialisatie met een groep kunnen volgens Cohen (2002: 12) zelfs voor frictie zorgen in de individuele identiteitsbeleving. Een groep bestaat immers uit verschillende individuen, ieder met een eigen wereldbeeld, wiens verschillen tot op zekere hoogte verzoend moeten worden om de groep zijn coherentie te geven. Dit inzicht is belangrijk gebleken voor de informanten in Santiago Atitlán, omdat zij zich op verschillende, soms conflictueuze manieren tot hun inheemse identiteit verhouden.

Tevens suggereert Butler dat om te begrijpen hoe sociale identificatie verloopt, er gekeken moet worden naar de manier waarop de materiele en mentale identiteitsbeleving belichaamd worden in de praktijk (Nayak & Kehily 2006: 466). Dit betekent dat het lichaam gezien moet worden als een medium waarmee sociale identiteiten geconstrueerd en geuit worden, evenals een medium waarmee bepaalde sociale normen vastgelegd worden bij veelvoudige herhaling. De manier waarop wij ons lichaam stijlen is dus een van de manieren waarop wij uiting geven aan onze identiteit en deze praktiseren. Met ons lichaam kan aangegeven worden dat wij ons identificeren tot een bepaalde sociale groep, en tegelijkertijd wordt door het uitdragen van het bijpassende uiterlijk de norm van de groep bevestigd (Butler 1990: 145-146). In de empirische hoofdstukken zal blijken dat ook de inheemse identiteit in Santiago Atitlán op een belichaamde manier uitgedragen wordt. Met name via het gebruik van bepaalde inheemse kledij laten katholieke inheemsen zien dat zij tot de inheemse bevolking van het dorp behoren.

Inheemsheid kan daarnaast gezien worden als een vorm van etniciteit. In de identificatie met een inheemse groep en het articuleren van de bijbehorende sociale identiteit, is etniciteit dan ook belangrijk. Etniciteit is echter een complex begrip dat in de antropologie op verschillende manieren benaderd wordt. Zo stelt Eriksen (2010: 5) dat etniciteit in de antropologie “refereert naar relaties tussen groepen die zichzelf als cultureel distinctief beschouwen, en zo ook door anderen worden gezien”. Een iets specifiekere definitie van etniciteit die wij zullen hanteren in ons onderzoek komt van Andreas Wimmer (2008). In lijn met een traditie gevestigd door Max Weber stelt hij dat etniciteit gedefinieerd kan worden als “een subjectief gevoel van saamhorigheid dat is gebaseerd op het geloof in een gemeenschappelijke cultuur en gemeenschappelijke afstamming. Dit geloof heeft betrekking op culturele praktijken die worden ervaren als “typisch” voor de gemeenschap, op mythen van een gemeenschappelijke historische oorsprong, of fenotypische gelijkenissen.” (Wimmer 2008: 973).

In beide definities komt het belang van een gemeenschappelijke cultuur naar voren. De focus van de auteurs is echter vrij verschillend. Wimmer benadrukt voornamelijk het ervaren van een gemeenschappelijke historische oorsprong, terwijl Eriksen meer nadruk legt op relaties tussen groepen. Om deze verschillende benaderingen te begrijpen en te kunnen plaatsen in het academische debat, moet gekeken worden naar de geschiedenis van de academische discussie omtrent etniciteit in de antropologie.

Het essay 'Ethnic Groups and Boundaries' van Barth (1969) vormt een belangrijk keerpunt in deze academische discussie. Zijn essay is een reactie op het primordialistische idee dat de culturele en sociale vorming van een groep zich in relatieve isolatie voltrekt. In dit primordialistische wereldbeeld zou de sociale vorming van groepen leiden tot een wereld van aparte volkeren, ieder met een eigen homogene cultuur. (Barth 1969: 11). Barth vindt dit primordialistische model ontoereikend. Etnische verschillen worden volgens hem niet gekenmerkt door de afwezigheid van mobiliteit en contact met anderen, maar ontstaan juist door een sociaal proces van uitsluiting en overname. Etnische grenzen en afzonderlijke categorieën blijven bestaan ondanks stromen van mensen en ideeën die de grens oversteken. Interactie tussen verschillende etnische groepen zorgt dus niet voor het verdwijnen van een etnische groep via verandering en acculturatie. Integendeel, volgens Barth (1969) wordt de etnische groep juist gedefinieerd door zijn relatie met anderen en worden etnische verschillen benadrukt door de grens. Ook deze grens is een sociaal product dat een variërende waarde kan hebben, veranderlijk is over tijd en geconstrueerd wordt via toeschrijving en identificatie door de actoren zelf. Barth stelt dus dat het niet de *cultural stuff* is dat bepalend is voor een groep, maar de etnische grens. (Barth 1969: 15).

Dit perspectief wordt door vele andere antropologen overgenomen en aangepast, maar ook bekritiseerd. Zo raken veel auteurs die over etniciteit schrijven geïnspireerd door de werken van Benedict Anderson (Eriksen 2010). Anderson doet onderzoek naar nationalisme en *imagined communities* en laat zien dat ook lidmaatschap tot een groep zeer betekenisvol is. Hij omschrijft de natie als een 'ingebeelde politieke gemeenschap'. Met 'ingebeeld' duidt hij op de identificatie met een groep (de natie), waarvan de meeste medeleden onbekenden zijn. Toch leeft in ieder van hen een "beeld van hun verbinding" (Anderson 1991: 6). Deze verbeelding is zo sterk dat mensen bereid kunnen zijn te sterven voor hun natie op het moment dat zij in gevaar dreigt te zijn. Anderson - en met hem anderen zoals Abner Cohen (1974) - stelt vervolgens dat de kracht van de natie ligt in de combinatie van politieke legitimatie en emotionele waarde, hetgeen een gevoel van loyaliteit

en toebehoren op kan roepen. Het gebruik van symbolen, vaak etnisch van aard, leidt dan ook tot reflectie op iemands eigen culturele distinctie, en helpt daarmee een gevoel van nationale eenheid te creëren (Eriksen 2010). Op die manier worden grenzen dus niet alleen geconstrueerd in relatie tot de ander, zoals Barth beargumenteert, maar ook via het strategisch benadrukken van een gedeelde geschiedenis, gedeelde cultuur en gedeelde normen en waarden; kortom via de “cultural stuff”.

Barth's focus op grenzen gaat dan ook voorbij aan het belang van culturele betekenis en symboliek in het ervaren van etniciteit. Zo stelt Nagel (1994) dat etnische grenzen inderdaad de opties bepalen die er zijn voor identiteitsvorming, lidmaatschap, etnische organisatie, samenstelling en de grootte van de groep. Grenzen beantwoorden de vraag: ‘Wie zijn we?’ Cultuur zorgt echter voor de inhoud en betekenis van etniciteit via geschiedenis, ideologie, symbolen, normen en waarden. Cultuur beantwoordt dus de vraag: ‘Wat zijn we?’ Zowel grenzen als cultuur zijn belangrijk en vullen elkaar aan. Zoals Nagel het omschrijft: “Het is via de constructie van cultuur dat etnische groepen Barth's medium opvullen” (Nagel 1994: 162).

Eriksen (2010) laat zien dat grenzen en het behoud van de *cultural stuff* met name belangrijk worden wanneer deze worden bedreigd. Hij stelt dat ook de etnische identiteit belangrijker wordt wanneer een bedreiging wordt ervaren. Etnische identiteit kan namelijk “een gevoel van zelfrespect en persoonlijke authenticiteit geven in een moderne wereld, waarin migratie, industrialisatie, economische verandering, of integratie in een groter politiek systeem een bedreiging vormen” (Eriksen 2010: 81). Etnische identiteit biedt dus een gevoel van authenticiteit in een abstracte wereld en verzekert een individu, ondanks de veranderingen, van continuïteit met het verleden (Eriksen 2010). Ook dit is in lijn met de kritiek op Barth en laat zien dat etniciteit, naast een politieke dimensie, ook een symbolische dimensie heeft. Een focus op een van de twee dimensies is dan ook slechts een beschrijving, terwijl onderzoek naar de relatie tussen beide dimensies tot een betekenisvolle analyse leidt (Cohen 1974: 13).

Tot slot is het belangrijk om te benadrukken dat de begrensdheid van etnische groepen in de praktijk vaak stukken complexer is dan van tevoren wordt verondersteld (Eriksen 2010). Ook dit kan gezien worden als kritiek op het grenzenmodel van Barth. Met de focus die Barth legt op grenzen benadrukt hij namelijk dat groepen in zekere zin omljnd zijn en kan etniciteit opnieuw als object gezien gaan worden, een proces waar hij juist zoveel kritiek op heeft (Jenkins 2008b: 126). Tegenwoordig wordt er in de antropologie dan ook op een constructivistische manier met etnische

grenzen omgegaan. Het maken van onderscheid tussen verschillende groepen betekent niet dat tussen die groepen een concrete grens bestaat; het woord *grens* moet vooral gezien worden als een analytische notie en als een symbolisch concept voor de mensen zelf (Barth 2000 in Jenkins 2008b: 127). Zelfs als een zekere grens bestaat, is het niet duidelijk waar die grens precies ligt of wat die grens is, een etnische grens is immers niet *iets of ergens*. (Jenkins 2008b: 127). Ook geven leden van een etnische groep verschillende betekenissen aan hun etnische identiteit en heeft hun etniciteit een zeer variërende waarde in de praktijk (Jenkins 2008b: 44). Er moet dan ook niet verwacht worden dat leden van een etnische groep cultureel gelijk zijn, zich in dezelfde manier verhouden tot hun etniciteit, en etniciteit als de belangrijkste factor in hun leven beschouwen (Eriksen 2010: 93).

1.2 Inheemse identiteit in Latijns-Amerika¹⁰

In bijna alle sociale studies naar Latijns- en Centraal-Amerika speelt *inheemsheid* een rol. Inheemsen zijn de oorspronkelijke bewoners van een gebied. Specifiek in Latijns- en Centraal-Amerika zijn dit afstammelingen van degenen die aan Europese veroveraars voorafgingen (Montenegro 2006: 1859). *Indígena* is een term die in Latijns-Amerika is ontstaan uit de pogingen om de koloniale erfenis aan te pakken en is voor velen een positieve zelfidentificatie (Sanabria 2007: 131). Dit moet echter niet verward worden met de term *Indio* (Indiaan), wat door veel *indígenas* als scheldwoord wordt gezien. Deze term is bedacht door de blanke kolonistoren van Latijns-Amerika en daardoor een externe categorisatie. Deze categorisatie heeft een maatschappelijke betekenis in de context van moderniserende nationalisme en ideologieën in Latijns-Amerika.

Twee voorbeelden van deze ideologieën zijn *mesitaje* en *indigenismo*. *Indigenismo* is een ‘uniek Latijns-Amerikaans fenomeen dat het onderwerp is geweest van verschillende definities,

¹⁰ Zoals kort beschreven in het voorwoord, heb ik het bachelorproject voor het grootste gedeelte samengewerkt met een onderzoekspartner. De oorspronkelijke opzet van de scriptie was dan ook gebaseerd op een vergelijking tussen de evangelische kerkgangers en katholieke kerkgangers in Santiago Atitlán, waarbij ik de katholieke kerkgangers zou onderzoeken en mijn onderzoekspartner de evangelische kerkgangers. Door ziekte is het haar echter niet gelukt de scriptie af te maken en heb ik twee weken voor de deadline de scriptie moeten veranderen in een individuele scriptie. Vanwege het korte tijdsbestek ben ik niet in staat geweest alle stukken die zij had geschreven aan te passen. Deze paragraaf over de inheemse identiteit in Latijns-Amerika en de volgende paragraaf over het christendom in Latijns-Amerika zijn dan ook van haar hand en nog niet geperfectioneerd. Ik heb de hoofdstukken echter in de scriptie laten staan omdat de academische discussies die erin besproken worden relevant zijn voor mijn onderzoek.

debatten en studies' (Rash 2008: 50). De term refereert, volgens Rash, naar de manier waarop niet-Indianen hebben gereflecteerd op inheemse populaties door literatuur, film, kunst en wetenschap, op zoek naar het construeren van een nationale of regionale identiteit. Mestizaje is een ideologie van rassenvermenging dat als doel heeft om een homogene nationale cultuur te creëren en daarmee een moderne natie te construeren. Dit doel rust op een Europese kijk op moderniteit en *nation-building*. Een sleutel in het behalen van dit doel is het uitdrijven van bepaalde 'traditionele' culturele eigenschappen die worden gezien als blokkades voor het creëren van nationaal bewustzijn (Sanabria 2007: 126). De inheemse culturen in Latijns-Amerika vallen onder deze 'blokkades'. Zowel mestizaje als indigenismo zijn dus nationalistische politieke projecten, waarbij inheemsen worden gezien als obstakels die het proces van nation-building in de weg staan. Hierdoor worden inheemsen structureel gediscrimineerd (Rash 2008: 51).

Doordat de inheemse bevolking nooit werd gezien als een actor in de nation-building projecten, werd de relatie die inheemsen hadden met de staat gekarakteriseerd door sociale, politieke en economische marginalisatie (Postero & Zamosc 2004: 5). Aan de hand van een casus in Bolivia, geeft Postero (2007: 35) als reden hiervoor dat de praktijken en instituties van republikeins liberalisme een informeel apartheidssysteem creëerde. Dit systeem was gebaseerd op het volledig uitsluiten van inheemsen op politiek gebied. Hierachter schuilden, door de elite van Bolivia (voornamelijk blanke afstammelingen van de Spaanse kolonisators), cultureel gedefinieerde karakteristieken als randvoorwaarden voor rationeel burgerschap. De niet-geschoolde 'savage Indians' werden door de elite niet in staat geacht hun rationaliteit te actualiseren en daarom werden de volwaardige burgerrechten niet aan hen toegekend. Indígenas waren dus politiek uitgesloten en hadden geen stemrecht. *Mestiezen*¹¹ beschikten wel over alle burgerrechten waar indígenas van waren uitgesloten en zijn daarom altijd bevoorrecht geweest in de Latijns-Amerikaanse samenleving (Postero 2007 & Sanabria 2007).

In wetenschappelijke studies heeft de marginaliteit van inheemsen ook een centrale rol gespeeld. Indígenas werden - en worden in sommige gevallen nog steeds - voornamelijk geassocieerd met rurale landschappen en werden door veel academici gezien als primordiaal toebehorend aan het land (Sanabria 2007: 135). Deze 'primordialisten' of 'essentialisten' beschouwen etnische groepen als homogene en geïsoleerde entiteiten. Zij leggen culturele

¹¹ Een mesties is een persoon die valt in de complexe en fluïde intermediaire categorie tussen Indiaan en blank (Sanabria 2007: 111). Mestiezen zijn de uitkomst van de ideologie van *mestizaje*.

verschillen uit in termen van deze isolatie en etniciteit wordt door hen beschouwd als iets dat historisch gedefinieerd en onveranderlijk is. Hierdoor worden etnische groepen, waaronder indígenas, primordiale functies toegeschreven die van generatie op generatie zouden worden doorgegeven. Deze toegeschreven functies worden gezien als kenmerk van geïsoleerde, ongedifferentieerde gemeenschappen (Rash 2008: 52).

Sinds het begin van de twintigste eeuw zijn inheemsen in veel Latijns-Amerikaanse landen zich steeds bewuster geworden van hun identiteit en hun plek in de samenleving. Zij beginnen zich te mobiliseren om meer rechten te krijgen en komen nationaal in beeld. Dit nieuwe fenomeen waarbij inheemsen zich politiek zijn gaan organiseren, wordt ook wel *El retorno del Indio* genoemd (Xavier Albó 1991). Indígenas betwisten de praktijk en de voorwaarden van burgerschap in de nieuwe democratieën van Latijns-Amerika. De inheemse bewegingen zijn dus vooral een reactie op de onvolledige politieke liberalisering en staatsvormingen, waarin inheemsen historisch gemarginaliseerd werden en voor een groot deel waren uitgesloten van deelname aan de lokale politiek (Yashar 1998: 24, 38). Doordat indígenas nationaal steeds zichtbaarder worden en doordat de algemene sociaalwetenschappelijke debatten omtrent identiteit en etniciteit veranderen, onder andere met de theorie van Barth (1969), verandert de primordialistische benadering van inheemse identiteit. Dit heeft zowel in de wetenschap als in de samenleving geleid tot meer constructivistische ideeën over inheemsheid. Het wordt steeds duidelijker dat inheemsheid niet statisch is, maar iets dat geconstrueerd wordt in een bepaalde context (Watanabe 1990: 146).

Volgens Yashar (1998: 23) hebben wetenschappers in het verleden over het algemeen de zwakke politisering van etnische breuklijnen in Latijns-Amerika onderstreept en concludeerden zij dat etniciteit in Latijns-Amerika relatief weinig expliciete invloed had op de politieke organisatie. Dit komt doordat eerdere sociale bewegingen die inheemse rechten eisten hebben geprobeerd om indígenas te mobiliseren en identiteiten te construeren op basis van klasse, religie of politieke voorkeur, in plaats van op basis van hun inheemse identiteit. Tijdens *El retorno del Indio* is de inheemse identiteit juist uitgegroeid tot een meer opvallende basis van politieke organisatie. Dit werd de bron van politieke vorderingen in Latijns-Amerika.

Indígenas voeren hun strijd vanuit een discours dat hun inheemse identiteit koppelt aan landrechten, lokale autonomie en volksrechten die parallel lopen aan die van de natie zelf (Hale 1997: 571). Ze worden hierbij geholpen door verschillende instanties, zoals staten, vakbonden, kerken en meer recentelijk ook niet-gouvernementele organisaties. Deze instanties voorzien de

inheemse gemeenschappen van netwerken die het voor hen mogelijk maken om hun lokale identiteiten te overstijgen en leiders te kiezen die iedereen vertrouwt (Yashar 1998: 37-38). Behalve het verkrijgen van landrechten en invloed in de politiek, willen de inheemse bewegingen ook meer recht op het uiten van hun cultuur. Een voorbeeld hiervan is het recht op tweetalig onderwijs (García 2003: 74).

De inheemse bevolking zet hun inheemsheid dus strategisch in om landrechten en politieke invloed te krijgen, maar cultuur en geschiedenis spelen ook een belangrijke rol. De opkomst van inheems activisme laat duidelijk zien dat etnische identiteit benadrukt wordt door contact tussen verschillende groepen, zoals Barth (1969) stelt. Echter wordt door het inheems activisme ook meteen een tekortkoming van de theorie van Barth duidelijk, omdat bij deze politieke mobilisatie cultural stuff (gedeelde cultuur en geschiedenis) ook een belangrijke rol speelt. Indígenas construeren hun grenzen dus niet alleen in relatie tot de ander, maar ook door het strategisch benadrukken van een gedeelde geschiedenis, gedeelde cultuur en gedeelde normen en waarden (Grandin 1997: 21, 22).

1.3 Christendom in Latijns-Amerika¹²

Het christendom is de grootste religie in Latijns-Amerika. Uit cijfers van 2010, van Pew Research Center¹³, blijkt dat negentig procent van alle inwoners van Latijns-Amerika christelijk is. Hiervan is 72,1 procent katholiek en 16,7 procent protestant. De rest is orthodox of anderszins christelijk. In Guatemala wordt de term ‘protestant’ echter niet gebruikt, maar worden niet-katholieke christenen aangeduid als ‘evangelisten’. De term *evangélico* is een ‘paraplu-term’ die betrekking kan hebben op elke niet-katholieke christen (Stoll 1990: 3). Vandaar dat wij gebruik maken van deze term en verder niet spreken over protestantisme.

Het katholicisme is naar Latijns-Amerika gekomen met de Spaanse en Portugese kolonisators. Zij brachten de religie naar dit gebied met de politieke reden om een sociale hiërarchie in te stellen. Dit deden de kolonisators door missionarissen te zenden die de religie breed verkondigden. Ondanks het feit dat de missionaire missie van katholicisme een politiek project was, werd de religie in korte tijd erg populair. Een van de belangrijkste redenen hiervoor was dat

¹² Ook deze paragraaf komt dus van de hand van mijn onderzoekspartner.

¹³ Bron: <http://www.globalreligiousfutures.org/regions/latin-america-caribbean>

inheemse en Afrikaanse volkeren polytheïstische religieuze systemen hadden waar genoeg ruimte was om andere bovennatuurlijke wezens in op te nemen. Daarnaast viel de viering van veel katholieke rituelen wonderbaarlijk genoeg samen met de timing en betekenis van inheemse feesten en hadden katholieke goden analoge inheemse tegenhangers (Sanabria 2007: 182). Hierdoor is het katholicisme tijdens de koloniale periode vermengd met lokale geloven en gebruiken en ontstonden er 'vele katholicismes' (MacLeod 2000 in Sanabria 2007: 183). Dit gevarieerde religieuze systeem wordt *populair katholicisme* genoemd (Sanabria 2007: 183). Populair katholicisme heeft als belangrijk kenmerk dat het kritiek heeft op de sociale orde. De religieuze of rituele activiteiten worden bewust in strijd met de dominante geïnstitutionaliseerde religie uitgevoerd. Door sommige antropologen wordt dit als het meest belangrijke kenmerk van Latijns-Amerikaanse populaire religie zien (Sanabria 2007: 185). Katholicisme heeft dus van oudsher een belangrijke plaats gehad in de Latijns-Amerikaanse spiritualiteit.

De opkomst van evangelische stromingen in Latijns-Amerika heeft een andere grondslag. Pas sinds het begin van de jaren 1980 zijn evangelische stromingen sterk in populariteit gestegen. Chesnut (2003: 1) spreekt van een religieuze revolutie in Latijns-Amerika die de spirituele economie radicaal heeft veranderd. Steeds meer mensen sloten zich aan bij verschillende evangelische gemeenschappen. Aan het eind van de jaren 1980 identificeerde tien procent van de bevolking van Latijns-Amerika zich al als evangélico (Garrard-Burnett & Stoll 1993: 1). Inmiddels is dat dus zelfs ruim zestien procent.

Het evangelisme kan het best gedefinieerd worden als een traditie die wordt gekenmerkt door drie overtuigingen. Deze overtuigingen zijn: 1. de volledige betrouwbaarheid en het hoogste gezag van de Bijbel, 2. de noodzaak om gered te worden door een persoonlijke relatie met Jezus Christus, die vaak beleefd wordt als wedergeboorte, en 3. het belang van het verspreiden van de evangelische boodschap (Stoll 1990: 3).

Van alle evangelische stromingen in Latijns-Amerika is de pinkstergemeente het meest populair. Pinkstergemeenten, ook wel *pinkster-charismatisch christendom* genoemd, zijn in het begin van de twintigste eeuw opgekomen in het westerse Noord-Amerika, maar inmiddels tellen ze meer leden buiten het westen. De meest explosieve groei hiervan heeft plaatsgevonden in Latijns-Amerika (Robbins 2004: 118). Volgens Garrard-Burnett & Stoll (1993: 3) is twee-derde tot drie-vierde van alle evangelisten in Latijns-Amerika lid van een pinkstergemeente. De overige evangélicos zijn leden van immigranten kerken uit Europa en de Verenigde Staten (zoals

Lutheranen) en de lokale kerk Centro-America. Het feit dat pinkstergemeenten zo populair zijn, komt door de claim die zij leggen op het ontvangen van speciale gaven van de Heilige Geest, zoals spreken in andere ‘tongen’, gebedsgenezing en voorspellen. Iets dat niet-pinkster evangelisten juist mijden.

Pinkstergemeenten zijn niet alleen in Latijns-Amerika, maar wereldwijd de meest dynamische en hardst groeiende sector binnen het evangelisme. Veel academici verwachten dat zij binnenkort het katholicisme zullen overtreffen en in de 21e eeuw wereldwijd de belangrijkste vorm van christendom zullen worden (Robbins 2004: 118). Volgens Donald Dayton (in Garrard-Burnett & Stoll 1993: 3) zijn pinkstergemeenten zo groot dat het evangelisme als een subgroep van de pinkstergemeenten zou moeten worden gezien in plaats van andersom.

Behalve de explosieve groei, is het scala aan sociale contexten waarbinnen pinkstergemeenten populair zijn, opmerkelijk. Pinkstergemeenten komen voor in zowel urbane als rurale gebieden en bij zowel de middenklasse als de arme bevolking (Robbins 2004: 118). De reden dat pinkstergemeenten zo snel gegroeid zijn, is, volgens Robbins (2004: 124), dat de pinkstergemeenten een egalitaire omgeving bieden waarin iedereen in aanmerking komt voor de hoogste religieuze beloning, namelijk verlossing en de gaven van de Geest. Daarnaast bieden de hechte gemeenschappen een sociale basis en een gevoel van richting voor mensen die ontheemd, sociaal onzeker of moreel stuurloos zijn. Hierdoor voelen ook veel vrouwen die misbruikt worden door hun man zich veilig en vertrouwd in de kerk (Hale 1997: 581). Aangezien in Latijns-Amerika een groot deel van de bevolking in armoede leeft en een goede sociale basis voor hen dus belangrijk is, zijn de pinkstergemeenten juist in dit gebied zo populair geworden.

Ook onder de inheemse bevolking is het evangelisme populair. Dit komt doordat de evangelische kerken voor iedereen open staan en zijn volgelingen toestaan om een nieuw, positief zelfbeeld te creëren. Wegens de historisch gemarginaliseerde positie die inheemsen hadden in de samenleving, slaat dit bij hen aan. Het feit dat veel evangelische gemeenschappen de Bijbel in een lokale inheemse taal uitbrachten draagt hieraan bij. De inheemse bevolking kan zichzelf nu zien als *civilized* en bevrijd van alcoholisme, onwetendheid en zonden. Hier was binnen de conservatieve elementen van de katholieke kerk geen ruimte voor (Gros 1999: 182).

De bekering van inheemse groepen tot het evangelisme heeft bij academici de discussie gewekt welke invloed dit heeft op inheemse identiteit en de uiting van inheemse cultuur. In oudere sociaalwetenschappelijke theorieën werd evangelische bekering beschouwd als vorm van culturele

assimilatie, waardoor bekering van inheemsen zou bijdragen aan het verwaarlozen of verdwijnen van hun inheemse identiteit (Jonkman 2011: 12). Daarbij was er een tendens waarbinnen gedacht werd dat binnen het katholicisme meer ruimte was voor uiting van inheemse identiteit en cultuur dan binnen het evangelisme, omdat syncretisme bij het katholieke geloof al plaatsvond in de koloniale tijd. Binnen het recentere antropologische discours van identiteit, waarin het constructieve karakter ervan centraal staat (zie paragraaf 'Etnische identiteit'), wordt het evangelisme juist gezien als een medium waarmee etnische identiteiten geherformuleerd worden (Gros 1999: 184; Watanabe 1990: 145-146).

2. Context

Deze scriptie is gebaseerd op mijn onderzoek met informanten van de katholieke kerk en *cofradías* in Santiago Atitlán. Dit is een groot dorp¹⁴ dat gelegen is in het departement Sololá. Volgens mijn informanten is meer dan 95 procent van het dorp inheems en vrijwel iedereen gaat naar de katholieke of evangelische kerk. In dit hoofdstuk zal ik mij richten op de context van Guatemala en vervolgens ingaan op de specifieke sociale context van Santiago Atitlán. Eerst wordt gekeken naar de manier waarop antropologen onderzoek hebben gedaan naar Maya identiteit en de positie van *indígenas* in Guatemala. Daarnaast wordt de plaats van christendom in Guatemala behandeld. Vervolgens wordt er toegespitst op de situatie van Santiago Atitlán en de onderzoekspopulatie geïntroduceerd.

2.1 Inheemse identiteit

Indígena's, *naturales* of *Maya's* zijn de termen die toebedeeld worden aan personen wiens voorouders in Guatemala leefden in het pre-koloniale tijdperk of zichzelf als zodanig identificeren. Zij spreken een van de 21 Maya talen die het land rijk is en dragen vaak traditionele kleren (Fischer & Hendrickson 2003: 25). Door officiële bronnen wordt geschat dat 40 procent van de bevolking Maya is, terwijl academici soms komen tot schattingen van wel 60 procent. Precieze aantallen zijn lastig te geven doordat het moeilijk is om te bepalen wie er tot de Maya's behoren en wie niet. Samson (2007: 93) stelt dan ook dat zelfidentificatie het belangrijkste is in het bepalen van etnisch lidmaatschap.

De geschiedenis van het moderne Guatemala wordt gekenmerkt door een langdurig conflict tussen de staat en guerrilla opstandelingen. In 1960 resulteert dit conflict in een 36-jarige burgeroorlog waarin met name inheemse gemeenschappen het zwaar te verduren krijgen. Zo worden er in 1982 onder het gezag van generaal Ríos Montt, gedurende de beruchte *tierra arrasada* campagnes, een geschatte 440 dorpen platgebrand die verdacht worden van samenwerking met de guerrilla opstandelingen. Deze dorpen bevinden zich voornamelijk in de centrale en westerse hooglanden en zijn grotendeels inheems (Godoy 2002: 642, 643). Het geweld van de campagnes

¹⁴ Ik gebruik het woord 'dorp' omdat de katholieke informanten over *pueblo* (dorp) spraken als zij het hadden over Santiago Atitlán. Het is echter een groot dorp dat rond de veertigduizend inwoners telt.

eist 75 duizend doden en maakt meer dan een miljoen vluchtelingen (Schirmer 1998: 1). Volgens Vanthuyne (2009) zijn de massamoorden achteraf gekarakteriseerd als “acts of genocide” door de *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (Guatemalan Commission for Historical Clarification).

Tijdens de burgeroorlog zijn in 18 van de 22 Guatemalteekse departementen guerrillaorganisaties actief en sluiten Maya's zich massaal aan bij de guerrillastrijders (Grandin 1997: 7). Jonas en Walker (2007 in Rasch 2008: 70) stellen dat deze toetreding leidt tot het “ontwaken van de Maya” en hiermee een verhoogd politiek bewustzijn onder de inheemse populatie creëert. Dit verhoogde politieke bewustzijn onder inheemse populaties is daarnaast deel van een trend die in heel Latijns-Amerika zichtbaar is, zoals is beschreven in het theoretisch kader. In Guatemala komen tijdens en na de oorlog dan ook verscheidene Maya-bewegingen tot stand die pleiten voor etnische gelijkheid en inheemse rechten. Zo heeft de pan-Maya beweging meerdere zaken succesvol tot stand gebracht: het ondersteunen en promoten van inheems onderwijs en onderzoek, het verwezenlijken van *agricultural extensios programs* en het verkrijgen van culturele rechten (Fischer 1996: 69). Ook hebben Maya's in Guatemala een belangrijke rol gekregen in vredesonderhandelingen tussen de regering en rebellen (Fischer & Hendrickson 2003: 74).

2.2 Evangelisme en Catholicisme

Guatemalteken waren sinds de koloniale periode voornamelijk katholiek. Tot 1873 was het catholicisme zelfs de staatsreligie van het land (Garrard-Burnett 1998). In de afgelopen decennia heeft de evangelische kerk echter in razend tempo aan populariteit gewonnen en hebben vele katholieken zich bekeerd tot het evangelische geloof. Zo stelt Stoll (1990:7) dat het evangelische deel van de bevolking zich in de periode van 1960 tot 1985 nagenoeg zeven keer heeft vergroot. Evangelische leiders in Guatemala hoopten zelfs op een meerderheid tegen het einde van de twintigste eeuw.

Vaak wordt de religieuze aanpak van de evangelische president Ríos Montt tijdens de burgeroorlog gezien als katalysator voor de grote groei. De wortels van de flinke stijging zijn echter stukken complexer en vinden hun oorsprong in de postrevolutionaire periode van 1960 (Fischer & Hendrickson 2003). Zoals beschreven in het theoretisch kader is de groei daarnaast deel van een trend die in heel Latijns-Amerika zichtbaar is (Stoll 1990). De redenen voor bekering in Guatemala

zijn dan ook erg complex en variëren in grote mate. (Goldin & Metz 1991). Vaak zijn het ingrijpende sociale veranderingen zoals de burgeroorlog, economische ontberingen en de aardbeving van 1976 die beschouwd worden als belangrijke katalysatoren in de evangelische groei (Annis 1987; Garrard-Burnett 1998). Door andere auteurs (Heirich 1977; Now & Machalek 1984) wordt gesteld dat ook persoonlijke ervaringen en processen van identiteitsverandering mee genomen moeten worden in onderzoek naar religieuze bekering.

Ofschoon inzicht in deze redenen voor bekering belangrijk is, zijn met name de gevolgen van de snelle veranderingen belangrijk voor mijn onderzoek. Naast de aanzienlijke opkomst van het evangelisme is immers ook de katholieke kerk belangrijk gebleven in Guatemala. In het licht van mijn onderzoek is het daarom met name interessant om enkele verschillen tussen beide geloven te behandelen en vervolgens kort te kijken naar de manier waarop er binnen het geloof omgegaan wordt met inheemse identiteit.

Alhoewel er verschillende afsplitsingen zijn ontstaan binnen zowel het katholicisme als het evangelisme en deze in grote mate variëren, bestaan er ook enkele concrete verschillen tussen de katholieke en evangelische kerk. Zo zijn er in katholieke kerken vaak iconen aanwezig, terwijl deze in evangelische ruimtes verboden zijn. Ook alcohol en tabak zijn streng verboden in de evangelische leer, maar in het katholicisme zijn deze gedoogd en soms zelfs onderdeel van de mis. Daarnaast vinden katholieke religieuze leiders hun weg meestal via studie van de bijbel. In het evangelisme kunnen religieuze leiders hun bekwaamheid in prediken ontvangen via intensieve participatie tijdens diensten, waar de Heilige Geest hen binnendringt. Zij noemen hun positie als religieus leider dan ook wel een *don* (gift) dat zij hebben ontvangen van God. (Fischer & Hendrickson 2003: 96).

Tot slot wordt het katholicisme vaak als meer gesyncretiseerd beschreven dan het evangelisme (Watanabe 1990). Dit wordt onder andere gewijd aan het feit dat de katholieke kerk al eeuwen lang onderdeel is van de religieuze cultuur van Guatemala en door de eeuwen heen een gesyncretiseerd karakter heeft ontwikkeld (Sanabria 2007; Gros 1999). Het katholieke syncretisme dat zich de afgelopen eeuwen heeft voltrokken in Guatemala, heeft inheemse identiteiten dus niet doen verdwijnen, maar de noties van inheemsheid gereconstrueerd (Goldin en Metz 1991: 336). Gros beschrijft het hedendaagse katholicisme dan ook als *folk catholicism*; een katholicisme dat doordrongen is van lokale culturele gebruiken en tradities (1999: 193).

Bekering tot het evangelisme is daarentegen een recent fenomeen wat volgens sommigen tot het verdwijnen van de inheemse cultuur zou leiden (zie theoretisch kader). Zo zouden inheemse gebruiken zoals rituelen en traditionele geneeswijzen afgewezen worden door de evangelische doctrine en soms zelfs weggezet worden als duivelse praktijken (Gros 1999: 191). Evenzo stelt Garrard-Burnett dat bekering door velen gezien wordt als: “een breuk met het verleden en een afwijzing van verwantschap, traditie en geloof welke oorspronkelijk de bouwstenen vormden van hun wereld.” (1998: xiii). Daarnaast beschuldigen pan-Maya leiders uit Guatemala het protestantisme ervan assimilatie actief aan te moedigen en hiermee de lokale cultuur te doen verdwijnen (Fischer 2001: 189).

Echter, ook in het evangelisme in Guatemala vindt syncretisme plaats (Fischer & Hendrickson 2003: 96, 97). De mate van syncretisme in zowel het katholicisme als evangelisme moet dan ook gezien worden als een continuüm dat sterk contextueel afhankelijk is (Garrard-Burnett 1998). Het idee dat het katholicisme en evangelisme - al dan niet in verschillende mate - weinig ruimte laten voor inheemse identiteit, moet aldus verworpen worden (Watanabe 1990: 145-146). Alhoewel aspecten als bijgeloof, hetgeen vaak met inheemsheid wordt verbonden, afgenomen zijn, nemen andere culturele elementen, zoals taal en kleding, juist in waarde toe (Wilson 1995; Goldin & Metz 1991). Met dit onderzoek naar de katholieke kerk in Santiago Atitlán hoop ik dan ook inzicht te bieden in de precieze manier waarop deze noties van inheemsheid gereconstrueerd zijn tot de hedendaagse inheemse identiteitservaring, om een bijdrage te leveren aan deze discussie en de dichotomie tussen het gesyncretiseerde katholicisme en strenge evangelisme te nuanceren.

2.3. Santiago Atitlán

Santiago Atitlán is een groot inheems dorp dat gesitueerd is aan de oevers van een meer genaamd Lago Atitlán. Het telt rond de veertigduizend inwoners. In het pre-koloniale tijdperk was het dorp de hoofdstad van het rijk van de *Maya Tz’utujil*, een grote gemeenschap wiens grondgebied reikte tot aan de kust. Tegenwoordig zijn alleen Santiago Atitlán en enkele nabijgelegen dorpen Maya Tz’utujil. Daarnaast zijn de meeste inwoners lid van een kerk. Zowel de inheemse identiteit als het Christelijke geloof zijn dan ook belangrijk voor de inwoners van het dorp, hetgeen het dorp een

bijzonder interessante locatie maakt voor mijn onderzoek naar de inheemse identiteit binnen de katholieke kerk.

De meeste inwoners van Santiago Atitlán zijn lid van een kerk. De verdeling tussen katholieke en evangelische kerkgangers is ongeveer half om half. Er is één grote katholieke kerk in het dorp en vrijwel alle kerkelijke activiteiten spelen zich af in en rondom de kerk. Meer dan de helft van het dorp is lid van deze kerk. De evangelische gemeenschap daarentegen bestaat uit ongeveer 38 verschillende kerken. De meeste hiervan zijn kleine kerkjes bij mensen thuis, niet veel groter dan een huiskamer. Er zijn ongeveer zes grotere kerken die nagenoeg iedereen kent.

Daarnaast is er een groep informanten die zich identificeren als katholiek, maar geen lid zijn van de katholieke kerk: de leden van de zogenaamde *cofradías*. Dit zijn katholieke broederschappen die gecentreerd zijn rondom het vereren van een katholieke of inheemse heilige. Vroeger maakten de *cofradías* deel uit van de katholieke kerk, maar ongeveer vier jaar geleden hebben zij zich afgescheiden na een conflict met de kerk. Tegenwoordig bestaan er 11 *cofradías* die hun eigen geloven en praktijken beoefenen in de huizen van de leiders van de *cofradías*. Het aantal leden van de *cofradías* is klein in vergelijking tot het aantal katholieken in het dorp. Enkelen van hen gaan af en toe nog naar de mis, maar de meesten gaan liever niet naar de kerk omdat zij zich daar niet meer welkom voelen.

Tevens identificeren bijna alle inwoners van het dorp zich als inheems. Het precieze aantal inheemsen in het dorp is moeilijk te schatten, maar ligt volgens mijn informanten rond de negentig procent. Vrijwel alle informanten wie ik hebben gesproken tijdens het onderzoek identificeren zich dan ook als Tz'utujil en spreken de gelijknamige inheemse taal. Ook dragen de meeste inwoners, met name de vrouwen, *traje típico*; de inheemse kleding die kenmerkend is voor het dorp.

In het verleden was er veel racisme naar de inheemse bevolking en werden zij, wanneer zij hun inheemse kleding droegen, gediscrimineerd. Ook tijdens de burgeroorlog hebben de inheemse inwoners van het dorp het zwaar te verduren gehad en zijn er meerdere doden gevallen. Inmiddels is er echter meer respect ontstaan vanuit de bevolking van Guatemala voor de inheemse cultuur en voelden ook de meeste informanten zich gewaardeerd in hun inheemse identiteit. Daarnaast is er in Santiago Atitlán meer bewustzijn ontstaan over de waarde van de inheemse cultuur, en zijn er initiatieven ontstaan die de inheemse cultuur promoten en waarborgen, waaronder het centrum voor het behoud van de inheemse cultuur *AECM*.

De precieze manier waarop de katholieke informanten hun inheemse identiteit ervaren en praktiseren binnen hun katholieke geloof, wordt in de volgende drie hoofdstukken uitgewerkt. Om een beter beeld te krijgen van de katholieke informanten van Santiago Atitlán, wordt begonnen met een introductie tot de katholieke kerkgangers en de leden van de cofradías, en wordt duidelijk gemaakt waarom beide groepen zo van elkaar verschillen.

3. “Iedereen is mijn vriend, landgenoot of broer”

Introductie tot de katholieke participanten van Santiago Atitlán¹⁵

In Santiago Atitlán zijn grofweg twee groepen te onderscheiden die zich identificeren als katholiek, maar zeer verschillende overtuigingen en gebruiken hebben. Dit zijn enerzijds de katholieke kerkgangers die actief de kerkdiensten bezoeken, en anderzijds de leden van de zogenaamde *cofradías*. De *cofradías* zijn groepen die zich identificeren als katholiek, maar grotendeels opereren buiten de kerk en gecentreerd zijn rondom het vereren van een *ídolo*; een heilige. Vroeger maakten zij deel uit van de katholieke kerk, maar ongeveer vier jaar geleden hebben zij zich afgescheiden. In dit hoofdstuk worden eerst de katholieke kerkgangers geïntroduceerd, vervolgens wordt gekeken naar de leden van de *cofradías*, en tot slot wordt ingaan op de splitsing tussen de katholieke kerk en de *cofradías* om de actuele sociale situatie van de onderzoeksgroep weer te geven.

3.1 De katholieke kerkgangers

Het kerkplein naast de grote, witte katholieke kerk stroomt langzaam vol. Kinderen, ouders, jonge stelletjes en ouderen lopen de ronde trap op richting de ingang van de kerk. De katholieke zondag mis van 5 uur 's middags staat op het punt om te beginnen. Alle houten banken binnen in de kerk zijn al bezet. Men probeert nog snel een plekje te vinden ergens in het gangpad, maar als het ook daar steeds voller wordt, neemt men genoeg met een staplek op de trap voor de ingang van de kerk.

In tegenstelling tot de vele evangelische kerken in Santiago Atitlán, heeft het dorp maar één katholieke kerk die zich naast het centrale park bevindt. Het is een grote kerk, zowel in uiterlijk als in het aantal leden. De kerk telt ruim twintig duizend leden; meer dan de helft van het dorp¹⁶. Omdat er maar één katholieke kerk is in heel Santiago Atitlán, is deze vrij groot. De kerk heeft aan beide zijkanten veel ruimtes waar zich onder andere kleine kapellen en lokalen voor vergaderingen

¹⁵ Ik heb voor de namen van mijn informanten geen pseudoniemen gebruikt. Ik heb hiervoor gekozen omdat zij tijdens interviews aangaven graag met hun eigen naam in de scriptie te willen komen. Omdat mijn thema niet politiek geladen is en de veiligheid van mijn informanten niet op het spel zal komen te staan als ik hun namen gebruik, heb ik besloten gehoor te geven aan de wens van mijn informanten.

¹⁶ Dit vertelde Simon tijdens een interview op 4 maart 2016.

bevinden. Ook is er een binnentuin aan de linkerkant van de kerk. Er is één doordeweekse mis, op donderdag om 5 uur 's middags, en verder worden er zondag de gehele dag door missen gehouden.

De zondagse missen zijn altijd druk bezocht. De kerk is groot, maar toch zijn er vaak mensen die moeten staan in de gangpaden en soms zelf op de trappen voor de ingang van de kerk. Ook de binnentuin is meestal druk bezet tijdens de mis. Om de mis toch zo toegankelijk mogelijk te maken voor iedereen, wordt de mis opgenomen door meerdere camera's. Er staan vier beeldschermen in de kerk en ook nog verscheidene beeldschermen in de binnentuin, waarop de mis via de camera's live uitgezonden wordt. Ook is er een goed geluidssysteem aangelegd, waardoor alles wat de priester zegt in de gehele kerk duidelijk verstaanbaar is. De mis duurt meestal zo'n anderhalf uur en volgt een vast patroon waarin zingen, luisteren, staan, zitten en knielen voor het gebed elkaar in rap tempo afwisselen.

De meeste van mijn informanten bezoeken een van de zondagse missen. Sommigen van hen gaan ook doordeweeks naar de kerk, maar omdat er alleen op donderdag een mis is, gaan zij op doordeweekse dagen voornamelijk naar de kerk om te bidden. Anderen gaan alleen op zondag naar de kerk, omdat zij doordeweeks verplichtingen hebben van hun werk of hun gezin.

De meeste katholieke kerkgangers zijn geboren in het dorp en praten Tz'utujil. Iedere katholieke informant die ik gesproken heb, identificeert zichzelf dan ook als inheems. De leeftijden van de informanten lopen uiteen van ongeveer vijftien tot vijfenzestig jaar. De meesten van hen zijn echter jongvolwassen; ergens tussen de twintig en dertig jaar. Vaak wonen zij nog bij hun ouders of hebben zij hun eigen gezin. Verder komen ze van verschillende achtergronden. Sommigen zitten nog op school, anderen studeren en weer anderen hebben een baan of een eigen bedrijf.

Ook de economisch achtergrond van mijn informanten varieert in grote mate. Zo heeft Cruz, een man van begin dertig, een goede baan bij *bankrural*, de enige bank in Santiago Atitlán. Ook Simon en Maria hebben een eigen, goed lopend supermarktje, waardoor zij hun kinderen naar een wat duurere school met tweetalig onderwijs kunnen sturen aan de andere kant van het meer, in het stadje Panajachel. Elisa en Marina daarentegen zijn twee zusjes van 21 en 17 jaar uit een gezin met weinig geld. Beiden borduren de hele dag door figuren op kleurrijke *güipiles*, de inheemse bloezen voor vrouwen, die zij aan familie en vrienden verkopen. Zij doen dit gezeten op de betonnen vloer van hun bescheiden huis, dat niet meer dan drie kleine kamers telt voor de gehele

familie. Elisa¹⁷ vertelde mij dat zij alleen zondag een rustdag nemen van hun werk om de mis te kunnen bezoeken, de rest van de dagen moet er geld verdiend worden.

Het publiek in de katholieke kerk is dan ook zeer gevarieerd. Iedereen is welkom, ongeacht leeftijd, geslacht of economische achtergrond. Zo vertelde Elisa: “Iedereen is gelijk in de kerk. Ze behandelen ons hetzelfde. Er zijn ook enkele *ladino*'s¹⁸ in de kerk, maar ze behandelen ons gelijkwaardig.”¹⁹ Tevens Maria, een jonge katholieke kerkgangster, benadrukte het egalitaire karakter van de kerk en vertelde dat ook de leden van de *cofradías* de kerk mogen bezoeken: “De leden van de *cofradías* zijn welkom in de kerk. Ik hou niet van de zaken die zij buiten de kerk om doen, zoals *brujería*²⁰, maar in de kerk zijn zij welkom, de kerk heet iedereen welkom.”²¹

Gelijkwaardigheid in de kerk wordt dan ook door de meeste informanten benadrukt. Volgens Simon is deze doctrine van gelijkheid en insluiting een van de belangrijkste uitgangspunten van het katholieke geloof: “De kerk sluit niemand buiten. Ook niet als iemand een andere religie heeft. De kerk leert ons als een familie te leven, elkaar te respecteren en van elkaar te houden. Iedereen is gelijk, iedereen is mijn vriend, landgenoot of broer.”²² Zelfs leden van de evangelische kerk zijn welkom en worden gezien als gelijken.

3.2 De *cofradías*

Naast de katholieke kerkgangers is er een tweede groep die zich identificeert als katholiek, maar geen deel meer uitmaakt van de katholieke kerk: de leden van de *cofradías*. Op dit moment bestaan er 11 verschillende *cofradías* in Santiago Atitlán, ieder met hun eigen *ídolo*²³ die ofwel inheems, ofwel katholiek is. De grootste *cofradía* is die van *Maximón*, en heet *Santa Cruz*. *Maximón* is een inheemse *ídolo* die door deze *cofradía* wordt vereerd. Daarnaast bestaat er nog één *cofradía* met een inheemse heilige, de *cofradía* van *San Juan Bautista*. In deze *cofradía* bevindt zich een heilige die door de inheemse grootouders *San Martín* is genoemd. De heilige wordt aangeroepen voor

¹⁷ Informeel gesprek, 6 april 2016

¹⁸ De term die gebruikt wordt voor niet-inheemsen

¹⁹ Interview, 6 april 2016

²⁰ Hekserij. Hier volgt later meer over

²¹ Interview, 31 maart 2016

²² Interview, 4 maart 2016

²³ Afgodsbeeld. *Ídolo* is de term die voor de heiligen van de *Cofradías* gebruikt wordt, omdat deze gezien worden als afgodsbeelden. De term die gebruikt wordt voor heiligen uit de katholieke kerk is *imagen*. Dit terminologische onderscheid werd door veel informanten als belangrijk ervaren.

bijvoorbeeld regen of goede oogsten, maar Maximón wordt stukken vaker bezocht en geniet meer bekendheid. De resterende cofradías zijn gecentreerd rondom katholieke heiligen.

Vroeger maakten deze cofradías deel uit van de katholieke kerk. Ongeveer vier jaar geleden is er echter onenigheid ontstaan tussen het bestuur van de cofradía Santa Cruz, de cofradía van Maximón, en de katholieke priesters. Over het ontstaan van dit conflict gaan verschillende verhalen de ronde. Zo vertelde Juan Pacach, hoofd van de cofradía *Virgen de Concepción*, dat leden van een cofradía, zonder toestemming van de priester, een *imagen*²⁴ van een katholieke heilige in de kerk veranderd hebben. Dit zou het begin geweest zijn van het conflict. Anderen vertellen dat de priester van die tijd het niet eens was met de Maya spiritualiteit en Maximón daarom niet meer in kerk wilde hebben. In een ander verhaal is de overmatige alcoholconsumptie van de cofradías het begin geweest van het conflict. Hoe dan ook is het conflict zo geëscaleerd dat er rechters bij zijn gehaald. Uiteindelijk is besloten dat Maximón de kerk niet meer in mag, maar zijn eigen kapel krijgt aan de zijkant van de kerk.

Daarnaast wordt de scheiding tussen de kerk en de cofradías in stand gehouden door de wat strengere theologische leer van de katholieke kerk. Voornamelijk de gesloten houding van de cofradías en bepaalde gedragingen, zoals de overmatige alcoholconsumptie, worden afgekeurd door de kerk²⁵. De katholieke priester Efraín vertelde dat de katholieke kerk de leden van de cofradías wil onderwijzen en ontdoen van hun “slechte” gewoonten, zonder hen de inheemse spiritualiteit zelf te ontnemen:

“De houding, het gedrag, bijvoorbeeld het overmatige alcohol gebruik, dat zijn slechte gewoonten van de cofradías. Er zijn echter enkelen die zich verzetten en zeggen: dit is onze traditie. Als wij hen wijzen op dat het voornamelijk gaat om het gedrag, verdedigen zij zich door te zeggen dat de katholieke kerk hun tradities afneemt, ze interpreteren het verkeerd. De kerk wil hen enkel onderwijzen. De spiritualiteit Maya is iets goeds, behoud dat, maar verander het gedrag.”²⁶

²⁴ Een beeld van een heilige. Zoals beschreven in voetnoot 16 het terminologisch onderscheid tussen ídolos en imagenes belangrijk voor mijn informanten.

²⁵ Interview, 21 april 2016.

²⁶ Interview, 21 april 2016

De *cofradías* voelen zich hierdoor echter aangevallen in hun tradities en voelen zich niet meer welkom in de kerk.

De scheiding tussen de katholieke kerk en de *Cofradías* is met name zichtbaar tijdens de activiteiten en processies van de *Semana Santa*, de heilige week voor Pasen. Vroeger werden de processies samen gehouden, tegenwoordig hebben de katholieke kerk en de *cofradías* hun eigen processies. Volgens Salvador Pacach heeft de scheiding er daarnaast voor gezorgd dat er meer verdeeldheid is ontstaan tussen de inheemse bevolking in Santiago Atitlán. Het is echter alleen Maximón die niet meer welkom is in de katholieke kerk. De heiligen van de andere *cofradías* staan nog wel in de kerk en worden aangekleed en onderhouden door leden van de *cofradías*. De muren van de katholieke kerk staan dan ook vol met beelden van katholieke heiligen in inheemse kledij.

Het aantal leden van de *cofradías* is klein in vergelijking tot het aantal katholieke kerkgangers in het dorp. Enkel van hen gaan af en toe nog naar de mis, maar de meesten gaan liever niet naar de kerk omdat zij zich daar niet meer welkom voelen. Zij praktiseren hun geloof in de huizen van de *cofradías*. Deze huizen bevinden zich bij mensen thuis, meestal de leider van de *cofradía*, in een kleine kamer die apart wordt gehouden voor de *cofradía*.

Alhoewel de katholieke kerkgangers en de leden van de *Cofradías* zich beiden identificeren als katholiek, geven zij hier dus een andere betekenis aan en vormen zij duidelijk twee verschillende groepen die niet met elkaar geïdentificeerd willen worden. Deze scherpe tweedeling is recentelijk ontstaan door het conflict tussen de katholieke kerk en de *Cofradías*, en wordt in stand gehouden door de verschillende overtuigingen die beide groepen er op nahouden, zowel over het geloof zelf als over elkaar. In het volgende hoofdstuk zal dieper ingegaan worden op de verschillen tussen beide groepen in de betekenis en expressie van het katholieke geloof.

4. “Wij geloven allemaal in dezelfde God”

De religieuze identiteit van de katholieke kerkgangsters en cofradías.

De katholieke kerkgangsters en de leden van de cofradías vormen twee verschillende groepen, ieder met hun eigen overtuigingen en gebruiken. Zij komen echter samen in de basis van hun geloof; beiden identificeren zich als katholiek. Zij geloven daardoor allen in dezelfde God. De manier waarop hier invulling aan wordt gegeven en de manier waarop het geloof in de praktijk wordt gebracht, is echter zeer verschillend. Zo is het geloof van de cofradías sterk gesyncretiseerd, terwijl het geloof van de katholieke kerk zich hier tegenwoordig juist vrij streng tegen uitsprekt. Ook zijn de praktijken van beide groepen verschillend en vinden zij grotendeels gescheiden van elkaar plaats. In dit hoofdstuk wordt verder ingegaan op deze verschillen tussen beide groepen. Er wordt begonnen met de betekenis van God voor de katholieke kerkgangsters en de uiting die zij geven aan hun geloof. Vervolgens wordt ingegaan op het geloof van de Cofradías en worden ook hun religieuze praktijken besproken.

4.1 De religieuze identiteit van de katholieke kerkgangsters

“Het katholieke geloof is heel belangrijk voor mij. Ik heb God gevonden. Van kleins af aan heb ik geleerd hoe ik moet bidden in de katholieke kerk, waar ik God kan vinden en wie God is. In de katholieke kerk heeft men mij geleerd hoe ik een Christelijk leven kan leiden.”²⁷

Chonita, katholieke kerkgangster en medewerkster AECM

Net zoals Chonita hebben alle informanten die ik heb gesproken het katholieke geloof van huis uit meegekregen. Hun ouders hebben hun opgevoed met de religie, en ook de broers en zussen zijn meestal katholiek. Van jongs af aan gaan zij met hun ouders mee naar de kerk, waar zij onderwezen worden in de katholieke leer. Dit onderwijs wordt gegeven door zogenaamde *catequistas*, volwassenen die groepen kinderen onderwijzen in het katholieke geloof en de normen en waarden die hieraan verbonden zijn. De katholieke kerk in Santiago Atitlán telt ongeveer 350 catequistas,

²⁷ Interview, 11 maart 2016

waar Simon er een van is. Hij vertelde dat er drie *sacramentos de de la iniciación* (drie initiatiesacramenten) zijn, die alle katholieke kinderen normaal gesproken door moeten gaan. Het eerste *sacramento* is *el bautismo* (doop) en gebeurt vlak na de geboorte, de tweede heet *la eucaristía* (eucharistie) en de derde heet *la confirmación* (het vormsel), welke in Guatemala meestal plaatsvindt als het kind 14 jaar oud is. Na deze leeftijd is het kind volwaardig katholiek.²⁸

Voor de meeste katholieke informanten geeft het geloof hen kracht voor alles dat zij tegenkomen in het dagelijks leven. Zo vertelde Maria: “Het geloof is heel belangrijk voor mij. Het is Christus die mij helpt. Ook zijn er bijvoorbeeld regels in de kerk die mij helpen in mijn dagelijks leven.”²⁹ Het geloof biedt hen daarnaast zaken als educatie, discipline, normen en de kracht om geduld te hebben, zowel tijdens het werk als in relaties met familie en vrienden. Simon zei hierover:

“Het belang van onze religie is dat het ons discipline geeft. Er zijn normen, er is discipline, er is educatie. (...) Vanaf het begin heeft de kerk me geleerd over eenheid, liefde, vriendschap, eenvoud, en dit heeft mij veel geholpen in mijn leven en de relatie met mijn familie.”³⁰

Tevens gaven mijn informanten aan dat het geloof hen leert om medeleven te hebben met anderen en hulp te bieden aan hen die hulpbehoevend zijn. Pako, een katholieke kerkganger en allemansvriend, omschreef dit als volgt:

“Het katholieke geloof is heel rijk. Het zoekt altijd naar het gemeenschappelijke goed. Op geen enkel moment mag je het respect verliezen voor anderen en het leert mij altijd te zoeken naar gelijkheid en waarheid. (...) Het leert mij dankbaar te zijn voor iedere nieuwe dag en altijd hulp te bieden aan mensen die dat nodig hebben, ook als ik ze niet ken of ze een ander geloof hebben.”

De basis van het katholieke geloof bestaat volgens Simon dan ook uit *respeto* (respect) en *amor* (liefde).³¹

²⁸ Interview, 4 maart 2016

²⁹ Interview, 31 maart 2016

³⁰ Interview, 4 maart 2016

³¹ Interview, 4 maart 2016

Alhoewel men vaak het open karakter van het katholieke geloof benadrukt, is er één aspect waar de katholieke kerkgangsters vrij streng tegenover staan: de inheemse spiritualiteit. Met name sinds het conflict met de *cofradías* en de splitsing die hieruit is ontstaan, is er volgens mijn informanten weinig ruimte meer voor de inheemse spiritualiteit binnen de katholieke kerk. Men gelooft niet meer in inheemse heiligen of rituelen en zegt zich enkel tot God te richten in het gebed. Ook de priesters hanteren een vrij strenge leer. Opmerkelijk hierbij is dat priester Efraín benadrukte dat het gaat om een afwijzing van het negatieve gedrag van de leden van de *cofradías*, niet om een afwijzing van de inheemse spiritualiteit zelf. Alhoewel de meeste katholieke kerkgangsters de inheemse spiritualiteit in zijn geheel afwijzen, vertelde de priester dat er in principe wel ruimte is voor de inheemse spiritualiteit binnen de katholieke kerk, mits het gedrag dat hieraan verbonden is aangepast wordt:

“In de kerk proberen wij al het goede te gebruiken vanuit de *spiritualidad cristiana*. We behouden het goede van de inheemse cultuur, maar vanuit een Christelijk perspectief. Met het oog op de *cofradías* betekent dit dat we de kerkgangsters proberen te onderwijzen over het radicale karakter ervan. Velen hebben dit begrepen, maar het is een proces. Tegenwoordig heeft de meerderheid van de *indígenas* al begrepen dat bepaalde zaken van de *cofradías* slecht zijn.”³²

Zo noemde de priester het alcoholisme, dat sterk aanwezig is binnen de *cofradías*, als een zondig gebruik. Normaal gesproken wordt gematigd alcoholgebruik getolereerd door de katholieke kerk, maar omdat er in de *cofradías* zoveel misbruik van wordt gemaakt, vertelde de priester dat de katholieke kerk al het alcoholgebruik in het dorp radicaal af heeft moeten wijzen.

Vanuit de katholieke kerk wordt de inheemse spiritualiteit tegenwoordig dan ook voornamelijk geassocieerd met de *cofradías* en het negatieve gedrag dat hieraan verbonden is. Hier komt een afwijzing uit voort die vrij uniek is voor een katholieke kerk, aangezien de meeste katholieke kerken in Latijns-Amerika bekend staan om hun gesyncretiseerde karakter (Sanabria 2007: 183).

³² Interview, 21 april 2016

4.2 De expressie van het geloof van de katholieke kerkgangers

De katholieke kerk van Santiago Atitlán is langwerpig en wordt gevuld door vier rijen houten banken die doorlopen tot aan het altaar. Aan de zijkanten bevinden zich twee witte muren met boogvormige inkepingen. In die bogen staan heiligen gekleed in kleurrijke kledij, voornamelijk paars. Achter het altaar staan twee grote houten stellages, die ook gevuld zijn met katholieke heiligen die voornamelijk paarse kleding dragen. Daarnaast wordt het plafond versierd door paarse doeken die losjes naar beneden hangen. Het is de tijd van *cuaresma*, de vastenmaand voor Pasen, waardoor de kerk gehuld is in een paarse gloed; de kleur van de rouw.

De katholieke kerk stemt haar uiterlijk en de inhoud van de missen af op de tijd van het jaar. De tijd dat ik in het veld ben geweest draaide voornamelijk om Pasen; om de kruisiging en de opstanding van Jezus Christus. In deze periode wordt er veel uiting gegeven aan het katholieke geloof, zowel in de kerk als op straat. Een opvallend aspect hiervan is de paarse kleur die de kerk een maand lang versiert. De belangrijkste week voor de expressie van het geloof is echter de *Semana Santa*, de heilige week voor Pasen.

Tijdens de *Semana Santa* zijn er verschillende katholieke processies die het hele dorp door gaan. Tijdens een processie worden grote houten draagbalken met daarop verschillende katholieke figuren, vaak Jezus en Maria, rondgedragen door de straten van het dorp, begeleid door een stoet van mensen. Ook is er een grote mis op het kerkplein op witte donderdag en wordt op goede vrijdag op hetzelfde plein een passiespel opgevoerd. Tijdens deze activiteiten wordt onder andere uiting gegeven aan het katholieke geloof via bepaalde kleding die religieuze aspecten representeren. Zo wordt er op witte donderdag veel wit gedragen (de kleur van vreugde en feest), op goede vrijdag veel rood (de kleur van het lijden) en paars (de kleur van de rouw), en op paaszondag weer veel wit.

Naast deze tijdelijke expressie van het katholieke geloof rondom de kruisiging van Jezus Christus, geeft men voornamelijk uiting aan het katholieke geloof door het bezoeken van de mis of het bidden in de *capilla de adoración*.³³ Dit is een kapel aan de zijkant van de kerk die altijd open is voor kerkgangers die tot Jezus of God willen bidden. Sommige informanten, zoals Antonio en Pako, proberen de kapel iedere dag te bezoeken, anderen gaan er alleen heen als zij een speciale reden hebben voor het bidden tot God, zoals het vragen om genezing van een ziekte of het tonen van dank.

³³ Letterlijk vertaald: kapel van de aanbidding

Tot slot wordt het geloof in de praktijk gebracht via vele verschillende *grupos* of *comisiones*; groepjes die opereren vanuit de kerk. Zo heb ik mij aangesloten bij een groepje genaamd *pastoral social*, een groepje dat activiteiten organiseert om de meest hulpbehoevenden in Santiago Atitlán te helpen. Zij hebben onder andere eten verzorgd voor meer dan twee honderd families, veel kleren opgehaald en geschonken, en zijn nu bezig met een project waarin er minimaal 50 huizen gebouwd moeten worden voor inwoners die in extreme armoede leven. Maar ook andere groepjes zijn bezig met het helpen van hen die hulp nodig hebben. Zo zijn er groepjes die zich bezig houden met het bezoeken van zieken. Zij gaan langs bij families thuis, zingen voor hen, praten met ze en bidden voor genezing.

In de groepjes wordt daarnaast gezamenlijk gebeden, gepraat over het geloof en worden er manieren gezocht om de doctrine van liefde en respect in de praktijk te brengen. Buiten de speciale feesten om lijkt de katholieke kerk in het dorp dan ook voornamelijk een sociale functie te hebben. Via de missen en de vele groepjes ontmoet men elkaar, organiseert men activiteiten, en bouwt men een sociaal netwerk op waarin religieuze ideeën en normen uitgewisseld worden en in de praktijk worden gebracht.

4.3 De religieuze identiteit van de leden van de cofradías

“Er bestaan verschillende religies in deze wereld. Maar als we in gesprek gaan met de personen die deze religies praktiseren, komen we tot dezelfde conclusie: we hebben één schepper en dat is God.”³⁴

Juan Pacach Ramirez, leider van de cofradía *Virgen de Concepción*

In tegenstelling tot de katholieke kerk, vormt het syncretisme in de cofradías juist de basis van het geloof. Desalniettemin wordt door de leden van de cofradías benadrukt dat ook zij in dezelfde schepper geloven als de katholieke kerk: ook zij geloven in God. Dit katholieke geloof wordt echter aangevuld door *lógicas Mayas Tz’utujiles*³⁵, zoals Salvador Pacach, de broer van de hierboven geciteerde, het omschreef. Dit betekent volgens hem dat de manier waarop zij invulling geven aan hun religie, beïnvloedt wordt door inheemse spiritualiteit en anders is dan die van de katholieke

³⁴ Interview, 13 april 2016

³⁵ Het wereldbeeld van de Maya Tz’utujiles; de inheemse bevolking van Santiago Atitlán

kerk: “Iedere Cofradía heeft zijn eigen reden van bestaan, welke wordt aangevuld met een Maya Tz’utujil wereldbeeld. Sommigen noemen dit religieus syncretisme.” Dit syncretisme tussen het katholieke geloof en inheemse spiritualiteit, wordt ook door andere leden van de cofradías als karakteristiek ervaren voor hun geloof. Zo vertelde Juan Pacach: “Het syncretisme is een samensmelting tussen de Maya spiritualiteit en het katholieke geloof, hetgeen is ontstaan toen de Spanjaarden hier aankwamen. Deze vorm van syncretisme vind je alleen in de cofradías.”³⁶

De meeste leden van de cofradías geloven dan ook in Maximón, de inheemse heilige van de cofradía Santa Cruz. Maximón wordt door de leden van de cofradías liever *Rilaj Mam* genoemd, hetgeen zich vertaalt als ‘grootvader’ en volgens Juan Pacach Ramirez van meer respect getuigt.³⁷ Hij wordt door hen gezien als de beschermheilige van het dorp en men richt zich tot hem om verscheidene redenen. Zo wordt hij bezocht voor het oplossen van conflicten, het genezen van ziekten, voor economische voorspoed, voor liefdesproblemen of simpelweg voor het betuigen van dank.

Door katholieke kerkgangers wordt Maximón echter niet enkel als weldoener gezien. Volgens hen bezit Maximón over vrij ambigue krachten en kan een bezoek aan hem ook negatieve consequenties hebben. Hij staat in het dorp dan ook wel bekend als de “God van de dualiteit”. De leden van de Cofradías zelf hebben mij desalniettemin benadrukt dat Maximón geen kwade bedoelingen heeft. Er zijn wel mensen die rituelen houden vanuit kwade bedoelingen, maar dit doen zij niet met Maximón. Juan Pacach legde dan ook herhaaldelijk de nadruk op het goede karakter van de inheemse heilige:

“Er zijn veel personen die geloven dat de grootvader [Maximón] kwade krachten heeft en slechte dingen doet, maar dat is niet zo. Om te begrijpen wie en wat hij is, moet je deel zijn van een cofradía, moet je de cofradía dienen. Ik heb hem gediend dus ik begrijp zijn innerlijk, ik begrijp door en door wat de grootvader doet. Het is mij opgevallen dat hij een groot persoon is. Personen die brujería praktiseren doen dat niet hier. Zij doen dat op een verborgen plek. De mensen die naar de grootvader komen, vragen om succes in hun werk, in hun studie, om gezondheid. Zij komen hier voor hun familie. En dat is wat de grootvader doet, de grootvader is geen slecht persoon. Hij is een goed persoon.”³⁸

³⁶ Interview, 13 april 2016

³⁷ Interview, 13 april 2016

³⁸ Interview, 13 april 2016

Alhoewel Maximón in het dorp dus een vrij ambigue positie bezit, is het voor de leden van de cofradías uitgesloten dat de grootvader kwade bedoelingen heeft.

De katholieke heiligen van de andere cofradías worden om soortgelijke redenen bezocht als Maximón, al hebben de meeste heiligen een speciale functie. Zo is de katholieke heilige van de cofradía van Juan Pacach Ramirez *La Virgen de Concepción*. Zij wordt met name bezocht door vrouwen die onvruchtbaar zijn, voor problemen tijdens de zwangerschap of voor het genezen van ziektes van kleine kinderen. Alhoewel de meeste heiligen van de cofradías van katholieke oorsprong zijn, worden ook zij op een inheemse manier benaderd; zij worden net zoals Maximón aangeroepen in inheemse rituelen en hebben speciale geneeskrachtige gaven die niet terug te vinden zijn in het katholieke geloof.

4.4 De expressie van het geloof van de leden van de Cofradías

De half afgebrande sigaret in de houten mond van Maximón hangt wat slap naar beneden. Een man van middelbare leeftijd in een bruine blouse met een gekleurde sjaal om zijn nek, pakt de sigaret voorzichtig vast en tikt hem af in een houten asbak die voor Maximón op de grond staat, zonder de sigaret uit zijn mond te halen. De mond is eigenlijk niet meer dan een rond gat in het houten gezicht van de inheemse heilige. Rondom de mond heeft de heilige een baard. Hij heeft een forse neus die vanaf het voorhoofd recht naar beneden gaat en ogen in de vorm van driehoeken. Op zijn hoofd draagt hij een grote bruine hoed. Hoewel zijn gezicht zo groot is als dat van een volwassen mens, is zijn lichaam zo klein als dat van een kind. Het lichaam wordt vrijwel geheel bedekt door kleurrijke stropdassen die tot aan zijn enkels raken. Onder de stropdassen is nog net de onderkant van de inheemse broek van Maximón zichtbaar; een witte broek met blauwe strepen met geborduurde vogels erop.

Een andere man van middelbare leeftijd met een donkerrode blouse en gekleurde sjaal om zijn nek, steekt de laatste kaars aan en knielt neer op een rieten matje op de betonnen vloer. De kaarsen staan opgesteld in drie rijen tussen Maximón en de man, en bestaan uit verschillende kleuren. In de eerste rij staan tevens kaarsen met Christelijke figuren erop, zoals Jezus aan het kruis. De man met de rode blouse pakt de wierookslinger die naast hem op de grond ligt en strooit

er wat wierook korrels op. Hij begint met de slinger heen en weer te zwaaien, hetgeen de kleine ruimte vult met een doordringende geur van wierook.

Terwijl de man met de wierook blijft zwaaien, slaat hij drie kruizen op zijn borst, kust hij kort zijn hand, en begint hij zijn gebed in het Spaans. God wordt aangesproken en bedankt, en ook enkele katholieke heiligen passeren de revue. Dan verandert het gebed in Tz'utujil, de inheemse taal van Santiago Atitlán. Af en toe klinkt er nog een Spaanse naam door het Tz'utujil heen, zoals "San Pedro" of "San Simon", of enkele Spaanse woorden als "amor" en "casarse". Het ritueel dat gehouden wordt voor een meisje dat wenst dat haar vriend met haar wil trouwen, zal zich echter grotendeels in het Tz'utujil voltrekken.

De praktijken van de leden van de *cofradías* bestaan voornamelijk uit het houden van rituelen en verlopen min of meer op de hierboven beschreven wijze. De rituelen worden gehouden door een *curandero*, een natuurlijk geneesheer, en zijn door iedereen aan te vragen. Ook voor leden van de katholieke kerk, leden van de evangelische kerk of toeristen worden rituelen gehouden. Zo zijn er voor mij als westerse antropoloog twee rituelen gehouden: een ritueel met Maximón en een ritueel in de *cofradía* Virgen de Concepción, beide voor een veilige terugvlucht en een goede afronding van mijn scriptie.

De rituelen zijn voor het grootste gedeelte inheems. De heiligen dragen inheemse kleding, er worden kaarsen geofferd in Maya kleuren, er wordt wierook gebrand en in het Tz'utujil gepraat. Tevens doet het uiterlijk van de ruimtes van de *cofradías* inheems aan. Het plafond hangt vol gekleurde slingers, gekleurde ballonnen en knipperende kerstlichtjes. Ook het altaar waarop de katholieke heiligen zich bevinden is versierd. De heiligen dragen kleurrijke, inheemse gewaden en hebben vaak wat geld tussen hun kleding zitten van offers die recentelijk zijn gemaakt. Aan de muur hangen kaarsen in verschillende kleuren, die drie keer per dag aangestoken moeten worden om een offer te brengen aan de heiligen. De rituelen worden echter begonnen en geëindigd met het slaan van drie keuzen en het aanspreken en bedanken van God in het Spaans, hetgeen laat zien dat er ook katholieke elementen in de rituelen terug te vinden zijn.

Daarnaast is ook voor de leden van de *Cofradías de Semana Santa* een belangrijke week. Zij hebben hun eigen processies met hun katholieke heiligen, vaak ook Jezus en Maria, die rond worden gedragen door de straten. Deze heiligen zien er anders uit dan de heiligen van de katholieke processies, en tevens de formatie en de kleding van de optocht zijn anders. Zo liggen de draagbalken van de heiligen vaak vol bloemen en knipperende kerstlichtjes, en dragen de heiligen

inheemse gewaden. Het is mij daarnaast opgevallen dat de leden van de *cofradías* speciale inheemse kleding dragen, die alleen tijdens processies en speciale gelegenheden wordt gebruikt. Deze kleding lijkt op de *traje típico* van Santiago Atitlán, maar heeft net wat andere accenten. Zo dragen de mannen gekleurde sjaals om hun hoofd en dragen de vrouwen een *tocoyal*³⁹ met daaroverheen een gekleurde doek. Naast de activiteiten van de *cofradías* tijdens speciale feestdagen, wordt het geloof echter voornamelijk binnenshuis in de praktijk gebracht in de vorm van rituelen.

4.5 De relatie met evangelisten

Alhoewel de katholieke kerkgangers een vrij uitgesproken mening hebben over de *Cofradías* en de meeste van hun activiteiten afkeuren, is de relatie die zij hebben met de evangelisten uit het dorp zeer vriendschappelijk. De meesten van de informanten gaven aan dat zij evangelische vrienden of familie hebben en het goed met hen kunnen vinden. Zo vertelde Simon dat hij meerdere evangelische vrienden heeft en zes evangelische broers, met wie hij allen een goede relatie heeft.

Deze vriendschappelijke relatie met de evangelische dorpsbewoners in Santiago Atitlán is interessant omdat in de literatuur vaak conflicten worden beschreven in de relatie tussen katholieken en evangelisten. Zo deed Gros onderzoek naar inheemse evangelisten in Chiapas, Mexico, en schreef hij dat de spanningen tussen beide groepen zo hoog opliepen dat de katholieke autoriteiten bijna de helft van de inwoners – voornamelijk evangelisten - verbannen hebben naar nabij gelegen dorpen. (1999: 179). Ook in Guatemala, in een plaats genaamd Tecpán, zagen Fischer & Hendrickson een duidelijk verdeling tussen de evangelische en katholieke kerkgangers. Hun overtuigingen verschilden in zo een grote mate dat een belangrijk onderdeel van het protestant zijn betekende dat zij niet katholiek waren, en vice versa (2003: 96).

In Santiago Atitlán daarentegen wordt deze duidelijke scheiding nauwelijks ervaren door de katholieke informanten. Zij benadrukken juist de gelijkheid tussen katholieke en evangelische kerkgangers en de overeenkomsten in hun geloof. Zo zei Elisa:

“Personen uit de evangelische kerk zijn eigenlijk katholiek. Iedereen hier in het dorp was vroeger namelijk katholiek. Er zijn nu veel verschillende evangelische sektes, maar de

³⁹ Traditionele, rode hoofddeksels die horen bij de *traje típico* van Santiago Atitlán. Zie bijlage voor een foto.

oorsprong is katholiek. Zij hebben zich afgescheiden omdat wij volgens hen te veel aan heiligen aanbedding doen. (...) Het verschil tussen de evangelisten en katholieken hier in het dorp is heel klein. Het enige verschil zijn de imagenes en ook de communie en de drie sacramentos, dat heeft de evangelische kerk niet. Maar het contact met mensen van de evangelische kerk is goed. Als ik op een dag de evangelische kerk zou willen bezoeken zouden ze mij van harte welkom heten.”⁴⁰

In het spreken over de evangelische kerk worden dus voornamelijk de overeenkomsten en openheid naar elkaar benadrukt.

Tevens in de praktijk heb ik deze vriendschappelijke relatie tussen beiden groepen ervaren. Zo heeft mijn evangelische gastgezin een katholieke oppas in wie zij “het volste vertrouwen hebben omdat hij een heel goed persoon is, ongeacht zijn geloof”.⁴¹ In het verschil tussen de religie van hun oppas en hun kind zien zij geen probleem. Evenzo werken in het AECM katholieke en evangelische inheemsen samen aan de vertaling van een bijbel naar het Tz’utujil. Chonita, een katholieke medewerkster van het instituut, vertelde dan ook dat hun inheemsheid belangrijker is dan hun katholieke of evangelische geloof: “Het enige verschil zijn de doctrines, maar wij geloven in dezelfde God. Zowel in de evangelische kerk als in de katholieke kerk is hetgeen ons vormt onze inheemse identiteit. Daarin zijn wij hetzelfde.”⁴²

De inheemse identiteit in Santiago Atitlán blijkt voor de katholieke informanten dus een sterkere bindende factor te zijn dan het katholieke of evangelische geloof, waardoor de relatie tussen beide groepen een vrij uniek karakter heeft. Daar komt bij dat beide groepen de inheemse rituelen van de *cofradías* grotendeels afkeuren, waardoor zij een gemeenschappelijke “ander” hebben waartegen zij zich uit kunnen spreken. De duidelijke scheiding die in de literatuur ervaren wordt tussen katholieken en evangelisten, lijkt in Santiago Atitlán dus te bestaan in een andere gedaante: een scheiding tussen enerzijds de *Cofradías* en anderzijds de katholieke en evangelische kerkgangers samen.

De leden van de *cofradías* maken eveneens geen duidelijk onderscheid tussen beide groepen, al vertelden zij wel dat evangelisten de activiteiten van de *cofradías* nóg strenger afkeuren dan de katholieke kerkgangers. Vanwege deze afkeuring hebben de leden van de *cofradías* niet veel

⁴⁰ Interview, 6 april 2016

⁴¹ Informeel gesprek, 30 april 2016

⁴² Interview, 11 maart 2016

contact met evangelische kerkgangers, maar er wordt ook niet op een vijandelijke manier over hen gepraat. Juan Pacach en Juan Chiyal, een andere curandero Maya, vertelden beiden zelfs dat zij regelmatig rituelen houden voor evangelisten, vaak in het geheim omdat de evangelisten niet gezien willen worden in de buurt van de cofradías.

Alhoewel er in het dorp dus drie verschillende religieuze groepen zijn – de katholieken, cofradías en de evangelisten – komen zij samen in de basis van hun geloof: zij geloven allen in dezelfde God. Door leden van de cofradías wordt dit benadrukt via de katholieke wortels die zij gemeen hebben met de katholieke kerkgangers. Evenzo benadrukken de katholieke kerkgangers dat hun geloof van oorsprong hetzelfde is als dat van de evangelisten omdat het evangelisme volgens hen uit het katholieke geloof is ontstaan. De verschillen tussen de drie groepen liggen dan ook voornamelijk in de doctrines en praktijken, waarin met name de inheemse spiritualiteit de oorzaak is voor de grote verschillen in de religieuze identiteit tussen de katholieke kerkgangers en leden van de Cofradías. In het volgende hoofdstuk wordt dieper ingegaan op deze inheemse spiritualiteit en wordt deze gekoppeld aan de inheemse identiteit, om een licht te schijnen op de betekenis en expressie van de inheemse identiteit van de katholieke informanten.

5. “Vanwege mijn inheemse identiteit voel ik mij anders dan anderen, op een goede manier”

De constructie van de inheemse identiteit door de katholieke kerkgangers en de cofradías en het spanningsveld tussen beiden

Lang geleden was Santiago Atitlán de hoofdstad van het rijk der Tz’utujiles, een gebied dat zich uitstrekte van het meer tot aan de kust. Sinds het kolonialisme is dit gebied sterk afgenomen, waardoor tegenwoordig alleen Santiago Atitlán en enkele nabijgelegen dorpjes zich nog identificeren als Tz’utujil. Ook al mijn informanten identificeren zich als Tz’utujil inheems. De invulling die aan deze identiteit wordt gegeven, is echter zeer verschillend. Zo hechten de katholieke kerkgangers meer waarde aan hedendaagse culturele aspecten als taal en kleding, terwijl leden van de cofradías meer nadruk leggen op de wortels van de inheemse identiteit en Maya spiritualiteit. In dit hoofdstuk wordt dan ook gekeken naar de manier waarop beide groepen zich verhouden tot hun inheemse identiteit. Hierbij wordt eerst gekeken naar de manier waarop de katholieke kerkgangers en de leden van de cofradías hun inheemse identiteit beleven. Vervolgens wordt gekeken naar de plaats van inheemse spiritualiteit in de constructie van de inheemse identiteit van katholieke kerkgangers, hetgeen een vrij ambigue karakter blijkt te hebben.

5.1 De beleving van de inheemse identiteit door katholieke kerkgangers

“Mijn inheemse identiteit is belangrijk voor mij, want doormiddel van de inheemse identiteit kan ik mijn cultuur en mijn wortels tonen, ik kan tonen dat ik inheemse ben. Via bijvoorbeeld mijn taal Tz’utujil, de inheemse kleding, gebruiken en gerechten kunnen anderen zien dat ik uit dit dorp kom.”⁴³

Chonita, katholieke kerkgangster en medewerkster AECM

Net zoals Chonita zijn de meeste kerkgangers zich zeer bewust van hun inheemse identiteit en ervaren zij deze als belangrijk. Zij prefereren het woord *indígena* boven het woord *Maya* als zij praten over hun inheemsheid. De term *Maya* gebruiken zij als zij spreken over hun voorouders die

⁴³ Interview, 11 maart 2016.

leefden vóór het koloniale tijdperk, maar gebruiken zij niet voor de inheemse identiteit van tegenwoordig. Zo vertelde Simon dat de inheemse cultuur en identiteit door de eeuwen heen onderhevig zijn geweest aan veel verandering, waardoor zij niet meer te vergelijken zijn met de cultuur en inheemse identiteit van hun voorouders, een cultuur van vele eeuwen terug.⁴⁴

De inheemse identiteit zoals deze wordt omschreven door mijn informanten, wordt geconstrueerd via verschillende culturele aspecten. Zo worden een gemeenschappelijke afstamming, gewoontes, gebruiken en bepaalde gerechten, zoals de mais tortilla's die bij vrijwel iedere maaltijd genuttigd worden, als belangrijk ervaren door de katholieke kerkgangers. De twee belangrijkste factoren die zowel in gesprekken als in het straatbeeld veelvoudig terug zijn gekomen, zijn echter de inheemse taal en de inheemse kleding.

De inheemse taal heet *Tz'utujil'* en is lange tijd de primaire taal geweest van Santiago Atitlán. Vrijwel iedereen krijgt de taal van jongs af aan mee uit huis en is deze dan ook machtig. Op straat wordt meer Tz'utujil' gepraat dan Spaans, de vergaderingen van het katholieke groepje pastoral social verlopen grotendeels in de inheemse taal, en ook de katholieke mis is regelmatig in het Tz'utujil'.

Wel zit er een verschil tussen ouderen en jongeren in het gebruik van de taal. Voor ouderen is het Tz'utujil' belangrijker dan het Spaans, velen van hen spreken zelfs slecht of helemaal geen Spaans. Ook de wat armere gezinnen spreken vaker alleen meer Tz'utujil'. Zo zijn de ouders en tante van Elisa, welke allen zo rond de veertig zijn, alleen het Tz'utujil' machtig. Jongeren daarentegen krijgen op school les in het Spaans, waardoor Spaans voor hen de primaire taal begint te worden. Wel krijgen zij lessen in Tz'utujil' en wordt er thuis vaak Tz'utujil' gesproken, waardoor zij ook het Tz'utujil' machtig blijven. Zo vertelde Antonio: "Van kleins af aan heb ik de taal geleerd en nog steeds praat ik met mijn familie en vrienden altijd Tz'utujil'. Ook in moderne instituten zoals school of de universiteit praten we onderling nog Tz'utujil'. Er wordt wel steeds meer Spaans gesproken bijvoorbeeld op school, maar onze grootouders kennen alleen het Tz'utujil'."⁴⁵

Daarnaast is kleding een belangrijk aspect in het ervaren en uitdragen van de inheemse identiteit voor veel van mijn informanten. Met name voor vrouwen is de zogenaamde *traje típico* van belang. Zo zei Maria: "Ik draag altijd mijn inheemse kleding. Ook heb ik twee tocoyales die ik draag met feestelijke activiteiten om te laten zien dat ik van hier kom en mijn cultuur niet kwijt

⁴⁴ Interview, 4 maart 2016.

⁴⁵ Interview, 30 maart 2016.

geraakt ben.” Ook Elisa benadrukte de rol van traje típico in haar trots op haar inheemse identiteit:

“Vanwege mijn inheemse identiteit voel ik mij anders dan anderen, op een goede manier. Als ik naar de andere kant van het meer ga en mensen vragen waar ik vandaag kom, antwoord ik Santiago Atitlán. Zij antwoorden daarop “*Qué bien, qué bien*”⁴⁶. Dan vragen ze over mijn kleding, hoe alles heet, en vertellen ze mij dat ik er mooi uit zie in mijn traje. Dat maakt mij trots op mijn inheemse identiteit.”

Tevens Chonita vertelde dat zij trots is op haar inheemse identiteit en dit uitdraagt via haar inheemse kleding. Ook als zij naar de hoofdstad gaat kiest zij er bewust voor om haar traje típico te dragen, om aan iedereen te laten zien dat zij inheemse is.⁴⁷

Voor mijn mannelijke informanten is traje típico iets minder belangrijk in het uitdragen van inheemsheid, omdat zij in het dagelijks leven vaker spijkerbroeken en T-shirts dragen. Met name de jongere generatie mannen in het dorp draagt voornamelijk westerse kleding. De redenen hiervoor zijn divers. Zo is mij verteld dat jongeren beïnvloed worden door moderne media en willen zijn zoals de sterren op tv, dat de traje típico belangrijker is voor vrouwen omdat het past bij het schoonheidsideaal van vrouwelijkheid, of dat mannen van oudsher vaker het dorp verlieten dan vrouwen en vanwege discriminatie westerse kleding zijn gaan dragen. De belangrijkste reden die in ieder gesprek terug is gekomen is echter geld. Traje típico is erg duur, waardoor velen het zich niet kunnen veroorloven. Toch hebben ook jongere mannen meestal enkele inheemse kledingstukken, die zij dragen tijdens speciale evenementen, voornamelijk festiviteiten van de katholieke kerk.

Tijdens activiteiten van de katholieke kerk wordt dan ook veel inheemse kleding gedragen. Vrijwel alle vrouwen komen in hun traje típico naar de mis of naar vergaderingen van de katholieke groepjes, en ook door mannen wordt meer traje típico gedragen tijdens activiteiten van de kerk. Daarnaast is het mij opgevallen dat de inheemse kleding tijdens de Semana Santa in zijn geheel erg belangrijk is. Zo wordt er tijdens de mis op witte donderdag door vrijwel iedere vrouw traje típico gedragen. Veel vrouwen dragen daarbij een tocoyal, het traditionele hoofddeksel, dat normaal

⁴⁶ Letterlijk vertaald: “Wat goed, wat goed”

⁴⁷ Informeel gesprek, 11 maart 2016.

gesproken slechts door enkele oude vrouwen wordt gedragen. Tevens dragen veel mannen, oud en jong, hun inheemse, blauw met wit gestreepte broek.

Op straat wordt met name door de vrouwen veel inheemse kleding gedragen. Uit een gesprek met mijn gastmoeder Dolores bleek zelfs dat zij de deur niet uit wil zonder haar inheemse kledij. Zij voelt zich niet mooi en bekeken als zij westerse kleding draagt, en draagt daarom altijd haar traje típico buiten de deur.⁴⁸ Binnenshuis heeft ze vaak wél westerse kleding aan omdat ze dit comfortabeler vindt zitten. Ook Elmy draagt op straat in Santiago Atitlán liever inheemse kleding, terwijl zij westerse kleding fijner vindt zitten:

“Als ik naar school ga aan de overkant van het meer, draag ik mijn westerse kleding omdat het comfortabeler zit. Zodra ik thuiskom en ik naar vrienden ga, of naar de kerk, kleed ik mij om en doe ik mijn traje típico aan. (...) Ik voel mij hier in het dorp fijner in traje típico dan in westerse kleding omdat ik inheemse ben, en ik vind het ook mooier.”⁴⁹

Het dragen van inheemse kleding wordt door sommige vrouwen dus ervaren als een sociale verplichting die hoort bij de inheemse identiteit. Hieruit blijkt dat de inheemse identiteit, met name door vrouwen, op een belichaamde manier uitgedragen wordt. Dit komt overeen met de theorie van Judith Butler (1990), die stelt dat het lichaam gezien moet worden als een medium waarmee bepaalde sociale identiteiten geconstrueerd, geuit en vastgelegd worden. Via het dragen van traje típico laten vrouwen dus zien dat zij behoren tot de indígenas van Santiago Atitlán, en tegelijkertijd wordt via het uitdragen van dit uiterlijk de norm van de groep bevestigd, waardoor de inheemse kleding als een sociale verplichting ervaren kan worden.

Tot slot bestaat er in het dorp een instituut voor het behoud van de inheemse cultuur, het AECM, waar men bezig is met het promoten van de inheemse cultuur. Zij hebben op dit moment drie grote projecten met betrekking tot het behoud van de inheemse cultuur: het vertalen van de bijbel naar het Tz’utujil, het verstrekken van materiaal over de inheemse literatuur en cultuur in drie talen (Tz’utujil, Spaans en Engels), en het maken van audiovisueel materiaal in het Tz’utujil voor scholen. Ook in het instituut wordt met name nadruk gelegd op het behoud van het Tz’utujil en traje típico. Opmerkelijk is dat er zowel leden van de evangelische kerk als leden van de

⁴⁸ Informeel gesprek, 4 april 2016.

⁴⁹ Interview, 30 maart 2016

katholieke kerk in het instituut werken. Beiden willen de inheemse identiteit binnen hun kerk promoten, waarin de vertaling van de bijbel naar het Tz'utujil het belangrijkste project is op dit moment.

5.2 De beleving van de inheemse identiteit door leden van de cofradías

In de cofradías wordt het woord Maya nog wel gebruikt om over de inheemse identiteit te praten. Zo had Salvador Pacach het heel duidelijk over de identiteit *Maya Tz'utujil* toen ik hem vroeg over zijn inheemse identiteit. Voor hem is zijn inheemse identiteit een product van het syncretisme dat is ontstaan sinds de verovering van Spanje, welke zich tegenwoordig manifesteert in het lid zijn van een cofradía. Ook Juan Pacach had het veel over zijn voorouders en tradities in onze gesprekken over inheemse identiteit. Zo vertelde hij dat het eten van mais (in de vorm van tortillas) voor hem nog steeds heel belangrijk is. Het lijkt er dus op dat de leden van de cofradías meer waarde hechten aan de wortels van hun inheemse identiteit dan de katholieke kerkgangers die ik heb gesproken, en daardoor een andere terminologie hanteren.

Het Tz'utujil is ook voor de leden van de cofradías erg belangrijk. De rituelen geschieden altijd in het Tz'utujil, ook als de persoon die het ritueel leidt Spaans kan spreken. Zo sprak Juan Pacach in het ritueel dat hij voor mij heeft gehouden in zijn cofradía vrijwel alleen maar Tz'utujil. Dit terwijl hij het Spaans wel machtig is en ik het Tz'utujil niet kon verstaan. Er zijn echter ook veel leden die geen Spaans spreken, waardoor het Tz'utujil in de cofradías zowel een traditie als noodzaak is.

Tevens dragen de leden van de cofradías de inheemse kleding van Santiago Atitlán die ook door de katholieke kerkgangers wordt gedragen. Daarnaast hebben zij speciale kleding die alleen wordt gedragen tijdens belangrijke activiteiten en processies. Deze kleding ziet er niet wat anders uit dan de traje típico van Santiago Atitlán, en wordt zowel door mannen als vrouwen gedragen. Verder dragen alle katholieke heiligen in de cofradías inheemse kleding, en worden ook de heiligen in de katholieke kerk aangekleed door de cofradías in inheemse kledij.

Er is echter één aspect dat door de leden van cofradías als het meest belangrijk wordt ervaren in hun inheemse identiteit: inheemse spiritualiteit. In de cofradías vertaalt deze inheemse spiritualiteit zich in rituelen en processies rondom Maximón en de andere katholieke heiligen. Al deze heiligen zijn gekleed in inheemse kledij. Zo draagt Maximón een inheemse broek, vele

gekleurde stropdassen en een inheemse hoed. Tijdens rituelen zijn er tevens verscheidene aspecten uit de traditionele Maya spiritualiteit aanwezig, zoals kaarsen in de zes primaire Maya kleuren (rood, geel, wit, zwart, blauw en groen). Naast het gebruik van traje típico en het Tz'utujil, hechten de leden van de cofradías dan ook voornamelijk waarde aan de wortels van hun inheemsheid en de bijbehorende Maya spiritualiteit in de constructie van hun inheemse identiteit.

5.3 Ambigue positie van katholieke kerkgangers ten opzichte van inheemse spiritualiteit

“De cofradías zijn niet deel van onze cultuur. Het is niet onze cultuur.”⁵⁰

Antonio, katholieke kerkganger

“Maximón maakt deel uit van de inheemse identiteit. Ook voor mij. Ik geloof niet in hem, maar hij maakt deel uit van de cultuur van het dorp.”⁵¹

Lola, katholieke kerkgangster

Niet alleen tussen de katholieke kerkgangers en de leden van de cofradías bestaan verschillende opvattingen over de inheemse identiteit. Ook tussen de katholieke kerkgangers bestaat onenigheid over enkele aspecten ervan. Met name de inheemse spiritualiteit en de activiteiten van de cofradías genieten een ambigue positie in het dorp. Zo zijn er kerkgangers zoals Antonio die niet geïdentificeerd willen worden met de cofradías. Andere kerkgangers, waaronder Lola, zeggen niet in Maximón of de inheemse spiritualiteit te geloven, maar zien het wel als onderdeel van de inheemse identiteit, ook die van henzelf. Voor hen heeft de inheemse spiritualiteit de religieuze dimensie verloren en is het verworpen tot een culturele traditie waaraan zij een symbolische betekenis toekennen in de ervaring van hun inheemse identiteit.

Opmerkelijk hierbij is dat de meeste katholieke kerkgangers aangeven niet in Maximón of inheemse spiritualiteit te geloven, maar tegelijkertijd spreken over de slechte dingen die hij kan doen en hem omschrijven als een demon. Zo vertelde de priester over een recente ervaring met een vrouw die volgens hem bezeten was van Maximón:

⁵⁰ Interview, 30 maart 2016.

⁵¹ Interview, 5 april 2016.

“Overall waar Maximón is, richt hij schade aan. Een poosje geleden was er een vrouw die bezeten was door demonen. Zij sprak ineens vloeiend Spaans en Engels, terwijl zij allen Tz’utujil heeft geleerd. Toen men vroeg door wie zij bezeten was, antwoorde zij Rilaj Mam. Wij vroegen of hij de vrouw wilde verlaten, maar hij antwoorde dat zij de zijne was. Als priester van buitenaf geloof je eerst niet in zulk soort zaken, maar als je het ziet gebeuren begin je je toch af te vragen wat er precies gebeurt. Waar komen al die talen vandaan? Waar komt het Engels vandaan; het Spaans; zij sprak deze talen niet.”⁵²

Priester Efraín.

Terwijl de priester Maximón omschrijft als slecht en hem een *demonio* (demon) noemt, spreekt hij hiermee tegelijkertijd dus een zeker geloof uit in Maximón. Ook in gesprekken met katholieke informanten kwam deze ambigue manier van praten over Maximón vaak terug. Zo vertelde Elisa in eerste instantie niet in Maximón te geloven en inheemse spiritualiteit af te keuren, maar zei zij wat later in het interview:

“Maximón kan wensen in vervulling laten gaan, maar alleen via geld. Als een jongen bijvoorbeeld verliefd is op een meisje en wil dat zij zijn vriendin wordt, kan Maximón die wens in vervulling laten gaan. Maar het duurt niet langer dan een jaar. Dan komt de jongen erachter dat het brujería was. (...) De Cofradías kunnen ook slechte dingen doen. Ze kunnen iemand ziek maken, laten verdwijnen, iemand kan zomaar morgen sterven. De leden van de Cofradías brengen je in de war.”⁵³

Tijdens een informeel gesprek met Pako gezeten in een parkje aan het water wat later in het veld, omschreef hij dit geloof in Maximón als een geloof in brujería.⁵⁴ Brujería is een verzamelnaam voor wonderen en vloeken die over mensen uitgesproken worden. Via bijvoorbeeld rituelen kunnen zowel goede als slechte dingen voor anderen worden gewenst. Ook Pako zelf vertelde in bepaalde vormen van brujería te geloven, en zei dat de meeste inwoners van Santiago dit nog doen. Voor hem staat dit zijn katholieke geloof niet in de weg, omdat er ook in de bijbel

⁵² Interview 21 april 2016.

⁵³ Interview, 6 april 2016

⁵⁴ Informeel gesprek, 12 april 2016

meerdere wonderen zijn gebeurd. Volgens hem keurt de katholieke kerk het geloof in wonderen dan ook niet af, maar de rituelen rondom inheemse goden, zoals Maximón, wel.

Uit gesprekken met de leden van de *cofradías* blijkt dat er inderdaad nog vele kerkgangers zijn, zowel katholieken als evangelisten, die de *cofradías* bezoeken voor rituelen. Zij doen dit echter in het geheim, meestal laat op de avond of vroeg in de ochtend, omdat zij er niet gezien willen worden; zij willen niet dat anderen weten dat zij in de inheemse spiritualiteit geloven en deze praktiseren omdat de inheemse rituelen door de katholieke kerk afgekeurd worden.

Deze ambigue positie van de katholieke informanten ten opzichte van Maximón en *brujería* kan met twee interessante theorieën bekeken worden. Zo schrijft Peter Wade (1999: 75-77) over de ambigue relatie tussen moderniteit en traditie. Alhoewel de opkomst van de Europese beschaving en moderniteit gezien worden als positieve ontwikkelingen voorwaarts, gaat dit ten gevolge van vervreemding vaak gepaard met twijfels en verlangens terug naar de goede kanten van de “onbeschaafdheid” en traditie; zaken waar de moderniteit zich juist tegen af probeert te zetten. Zo werden inheemse groepen begin jaren twintig vaak weggezet als onbeschaafd en werd getracht hen te civiliseren, maar is er tegelijkertijd een romantisch beeld ontstaan rondom de zogenaamde “Noble Savage”. Ook tegenwoordig wordt op gelijke wijze speciale kracht aan indianen en inheemse volkeren toegekend. Hoe “wilder” de inheemsen, hoe sterker hun speciale krachten, ook voor leden van de inheemse bevolking zelf. Deze krachten worden vaak gekoppeld aan bekende levensproblemen, zoals geld, liefde en gezondheid, hetgeen de aantrekkingskracht nog groter maakt.

Ook aan Maximón worden deze krachten toegekend. Daarnaast wordt hij door veel katholieke kerkgangers gezien als een element uit de tijd van hun voorouders, waardoor hij voor hen juist een magische aantrekkingskracht kan hebben binnen het moderne discours van de katholieke kerk dat een vrij strenge leer hanteert tegenover rituelen met Maximón. Dit blijkt uit de “moderne” afwijzing van inheemse spiritualiteit die zij propageren, maar het zekere geloof dat zij gelijktijdig uitspreken in Maximón in de vorm van *brujería* en de rituelen die enkelen van hen in het geheim bezoeken.

Daarnaast schrijft Mary Douglas (1966: 95-115) in haar boek “Purity and Danger” dat spirituele krachten die voor iedereen toegankelijk zijn, vaak worden ervaren als een kracht maar tevens als een gevaar: “Het werkt *ex opere operato*, het werkt evengoed ongeacht de intenties van de uitvoerder, die puur of corrupt kunnen zijn” (1996: 108). Hierdoor hebben spiritualiteit en

brujería een intrinsiek ambigue karakter: het geeft kracht om zaken voor elkaar te krijgen maar gebruikt vanuit kwade intenties vormt deze zelfde kracht een gevaar. Als de spirituele kracht daarnaast gecontroleerd wordt door een bepaalde groep, komen het gevaar en de kracht bij deze groep te liggen. Individuen die niet tot deze groep behoren worden daardoor buiten de spirituele macht gezet. Ook Maximón behoort tot de cofradías en staat daardoor in zekere zin buiten de macht van de leden van de katholieke kerk. Hij wordt dan ook vaak beschreven als gevaarlijk en slecht. Tegelijkertijd geeft het bezoeken van de rituelen een zekere macht en biedt het de katholieke kerkgangers “kansen op wonderen”, zoals Pako het omschreef, waardoor Maximón – in het “brujería” discours - nog steeds als een reële spirituele kracht wordt gezien.

Alhoewel er dus een vrij duidelijke splitsing is tussen de cofradías en de leden van de katholieke kerk in het ervaren van hun inheemse identiteit, brengt het ambigue karakter van inheemse spiritualiteit enkele nuances in dit verschil. De meeste leden van beide groepen blijken in de inheemse spiritualiteit te geloven, al doen zij dit op zeer verschillende wijzen. De leden van de cofradías laten openlijk zien dat zij geloven in de inheemse spiritualiteit en Maximón, en zien dit als belangrijk element van hun inheemse identiteit. De katholieke kerkgangers zeggen in eerste instantie niet te geloven in Maximón en leggen minder nadruk op de inheemse spiritualiteit in het ervaren van hun inheemse identiteit. Zij blijken echter toch nog een zeker geloof toe te kennen aan Maximón in de vorm van brujería en hoop te halen uit het bezoeken van de rituelen, al doen zij dit in het geheim en praten zij hier liever niet over.

Conclusie

In deze scriptie heb ik onderzocht hoe de inheemse identiteit ervaren en gepraktiseerd wordt onder katholieke indígenas in Santiago Atitlán. Alhoewel er enkele aspecten zijn die door al mijn informanten als belangrijk worden ervaren in hun religieuze en inheemse identiteit, kan ik concluderen dat er op zeer verschillende manieren vorm en inhoud aan wordt gegeven. Grotendeels kan dit gewijd worden aan het bestaan van twee verschillende groepen die zich identificeren als inheems katholiek, maar er verschillende ideeën op na houden met betrekking tot hun geloof en hun inheemse identiteit.

Om te beginnen zijn er echter twee culturele aspecten die voor vrijwel al mijn informanten belangrijk zijn gebleken in de constructie van hun inheemse identiteit: de inheemse taal Tz'utujil en het gebruik van traje típico. Tz'utujil wordt door iedereen gesproken en is voor velen, met name de ouderen, de moedertaal taal waar zij trots op zijn. Traje típico is voornamelijk belangrijk voor de vrouwelijke participanten in het ervaren en uitdragen van hun inheemse identiteit. Zij laten via hun inheemse kleding zien dat zij behoren tot de indígenas van Santiago Atitlán. Dit komt overeen met de theorie van Judith Butler (1990), die stelt dat sociale identiteiten vaak op een belichaamde manier uitgedragen worden. Tegelijkertijd wordt via het uitdragen van een bepaald uiterlijk de norm van de groep bevestigd, waardoor de norm als een sociale verplichting ervaren kan worden. Ook enkele informanten voelen zich niet op hun gemak als zij de straat op gaan zonder inheemse kledij en dragen daarom altijd traje típico buitenshuis. Tz'utujil en traje típico zijn daarnaast welkom binnen de kerk en worden zelfs gezien als belangrijk onderdeel ervan. Dit blijkt onder andere uit het bestaan van een groepje voor het behoud van de inheemse cultuur binnen de kerk en de vertaling van de bijbel naar het Tz'utujil die het AECM op dit moment aan het verwerken is.

Tevens in de cofradías wordt veel Tz'utujil gesproken en wordt de traje típico gedragen van Santiago Atitlán. Ook wordt er speciale inheemse kledij gedragen tijdens belangrijke activiteiten en processies van de cofradías, die net wat anders is dan de traditionele traje típico van het dorp. In de beleving en expressie van hun inheemse identiteit, leggen de leden van de cofradías echter voornamelijk de nadruk op het geloof in Maya spiritualiteit en de gebruiken en tradities van hun voorouders, waaronder het geloof in Maximón. De rituelen die gehouden worden rondom

Maximón in de huizen van de cofradías worden dan ook als zeer belangrijk ervaren in hun identiteitsconstructie.

Katholieke kerkgangers en ook de priester zijn het daarentegen niet eens met de inheemse rituelen van de cofradías en willen niet geïdentificeerd worden met hun praktijken en geloven. Door de meeste informanten wordt inheemse spiritualiteit dan ook afgewezen en niet gezien als onderdeel van hun inheemse identiteit. Er zijn enkele katholieke kerkgangers die inheemse spiritualiteit wél als deel van hun inheemsheid ervaren, maar voor hen heeft deze de religieuze dimensie verloren en is het geworden tot een culturele traditie die een symbolische waarde heeft in hun inheemse identiteit. Opmerkelijk is dat katholieke informanten op sommige momenten nog wel een zeker geloof laten blijken in inheemse spiritualiteit, maar dit omschrijven als brujería en het niet zien als onderdeel van hun inheemsheid.

In de ervaring en expressie van de inheemse identiteit blijkt dus een groot verschil te zitten tussen beide groepen. Dit laat zien dat individuen die zich identificeren met eenzelfde notie van inheemsheid, namelijk inheems Tz'utujil, hier zeer verschillende betekenissen aan geven. Dit komt overeen met het constructivistische discours omtrent etniciteit en identiteit. Hierin wordt gesteld dat individuen zich op verschillende manieren verhouden tot hun etniciteit en hun etnische identiteit een zeer variërende waarde heeft in de praktijk, die alleen in de lokale context begrepen kan worden (Jenkins 2008; Eriksen 2010). Ook de verschillende manieren waarop de katholieke kerkgangers hun inheemse identiteit construeren in Santiago Atitlán, wordt beïnvloedt door de specifieke context van het dorp, waarin de scheiding tussen de cofradías en de katholieke kerk een belangrijke factor is.

Het idee van Barth (1969: 18) dat groepen ontstaan in relatie tot de ander, is tevens terug te zien in Santiago Atitlán. De katholieke kerkgangers en de leden van de cofradías zetten andere aspecten centraal in hun identiteitsbeleving en wijzen hierin bepaalde overtuigingen van de andere groep bewust af. De verwerping van bijvoorbeeld de inheemse spiritualiteit die in de cofradías gepraktiseerd wordt, laat zien dat de katholieke kerkgangers hun inheemse identiteit definiëren in het licht van de ander en in de afwijzing hiervan. Met deze afwijzing verduidelijken zij de grenzen tussen zichzelf en de leden van de cofradías.

Opvallend is dat deze duidelijke identiteitsafbakening nauwelijks bestaat ten opzichte van evangelisten in het dorp; de relatie met evangelische kerkgangers wordt juist beschreven als zeer vriendschappelijk en open. Dit staat haaks op ervaringen van andere auteurs en het beeld dat wordt

geschetst in de literatuur over de relatie tussen katholieken en evangelisten in Latijns-Amerika. Zij beschrijven situaties in Guatemala en Mexico waarin beide groepen langs elkaar heen leven en hun religieuze identiteit definiëren in de afwijzing van de ander (Gros 1999; Fischer & Hendrickson 2003). De duidelijke scheiding die in de literatuur ervaren wordt tussen katholieken en evangelisten, lijkt in Santiago Atitlán dus nauwelijks te bestaan. Er bestaat wel een zekere scheiding in het dorp, maar dit is een scheiding tussen enerzijds de *cofradías* en anderzijds de katholieke en evangelische kerkgangers samen.

Deze gelijkenis met de evangelische kerkgangers en de relatief strenge afwijzing van inheemse spiritualiteit door de katholieke kerk, wijkt daarnaast af van het gesyncretiseerde beeld dat in de academische discussie van het katholicisme wordt geschetst. Door academici worden de meeste katholieke kerken in Latijns-Amerika immers beschreven als vrij gesyncretiseerd en open naar de inheemse identiteit (o.a. Sanabria 2007; Watanabe 1990; Fischer & Hendrickson 2003). Het katholiek syncretisme dat zich de afgelopen eeuwen heeft voltrokken in Guatemala, heeft inheemse identiteiten volgens Goldin en Metz (1991: 336) dan ook niet doen verdwijnen, maar de noties van inheemsheid gereconstrueerd. Alhoewel de opkomst van het evangelisme gepaard zou zijn gegaan met een afwijzing van inheemse spiritualiteit, zou hier binnen het katholiek geloof nog steeds veel ruimte voor zijn vanwege het gesyncretiseerde karakter (Gros 1999; Garrard-Burnett 1998).

In Santiago Atitlán verschilt de situatie echter van dit beeld dat in de academische discussie naar voren komt; net als evangelische leiders wijzen ook de katholieke priesters en kerkgangers de inheemse spiritualiteit af. Met name *Maximón* wordt door de meesten afgekeurd. Deze afwijzing van de inheemse spiritualiteit en met name *Maximón* is met de splitsing tussen de katholieke kerk en de *cofradías* sterker geworden. Tegenwoordig is de inheemse spiritualiteit dan ook zo goed als verdwenen uit de katholieke kerk en verplaatst naar de *cofradías*. Het syncretisme wordt gekoppeld aan het geloof van de *cofradías* en staat voor de leden van de katholieke kerk los van hun eigen katholieke geloof. Opmerkelijk is dus dat het karakter van de *cofradías* overeenkomt met het beeld uit de academische discussie, terwijl de katholieke kerk zelf een wat strenge leer hanteert ten opzichte van inheemse spiritualiteit die overeenkomt met de manier waarop de evangelische kerken beschreven worden in het academische debat.

Dit laat zien dat het katholicisme in de academische discussie wellicht te tijdloos neer wordt gezet. Ook de katholieke kerk is in verandering en ondergaat grote hervormingen, zoals

bijvoorbeeld blijkt uit de afsplitsing van de cofradías enkele jaren geleden en de relatief strenge leer die hieruit is ontstaan. Verder onderzoek naar de plaats van inheemse identiteit binnen het katholieke geloof zou de dichotomie uit de wetenschappelijke discussie dan ook kunnen nuanceren. Met name comparatief onderzoek naar de evangelische en katholieke kerk in eenzelfde dorp of stad, zou een nieuw licht kunnen schijnen op de veronderstelde dichotomie tussen het gesyncretiseerde katholicisme en strenge evangelisme, en op de vermeende afstandelijke relatie tussen beide groepen.

Literatuurlijst

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, 2nd edition*. Verso: London.

Annis, S. (1987). *God and Production in a Guatemalan Town*. University of Texas Press: Austin.

Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press: Long Grove.

Barth, F. (2000). Boundaries and Connections. In A. P. Cohen (Ed.) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Routledge: London.

Butler, J (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge: New York.

Chesnut, R. A. (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford University Press: New York.

Cohen, Abner. (1974). *Two-dimensional Man. London: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. University of California Press: Berkeley en Los Angeles.

Cohen, Anthony. (2002). *Self consciousness: An alternative anthropology of identity*. Routledge: New York en London.

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge: New York.

Eriksen, T. H. (2002). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. Pluto Press: New York.

Fischer, E. F. (1996). Induced culture change as a strategy for socioeconomic development: The pan-Maya movement in Guatemala. In *Maya cultural activism in Guatemala*, pp. 51-73.

Fischer, E.F. (2001). *Cultural Logics and Global Economics*. Austin: University of Texas Press.

Fischer, E. F. en Hendrickson C. (2003). *Tecpán Guatemala. A Modern Maya Town in Global and Local Context*. Westview Press: Boulder en Oxford.

García, M. E. (2003). The Politics of Community: Education, Indigenous Rights, and Ethnic Mobilization in Peru. *Latin American Perspectives*, 30(1): 70-95.

Garrard-Burnett, V. (1986). *A history of Protestantism in Guatemala*. University Microfilms International: Ann Arbor.

Garrard-Burnett, V. (1998). *Protestantism in Guatemala: Living in the new Jerusalem*. University of Texas Press: Austin.

Garrard-Burnett, V. & Stoll, D. (1993). *Rethinking Protestantism in Latin America*. Temple University Press.

Godoy, A. S. (2002). Lynchings and the Democratization of Terror in Post-war Guatemala: Implications for Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 24: 640-661.

Goldin, L. R., & Metz, B. (1991). An expression of cultural change: invisible converts to protestantism among highland Guatemala Mayas. *Ethnology*, 30(4): 325-338.

Grandin, G. (1997). To End With All These Evils. Ethnic Transformation and Community Mobilization in Guatemala's Western highlands, 1954-1980. *Latin American Perspectives*, 24(2): 7-34.

Gros, C. (1999). Evangelical Protestantism and Indigenous Populations. *Bulletin of Latin American Research*, 18(2), 175-197.

Hale, C. R. (1997). Cultural Politics of Identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology*, 26: 567–590.

Heirich, M. (1977). Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion. *American Journal of Sociology*, 83(3): 653-680.

Jenkins, R. (2008a). *Rethinking ethnicity*. Sage: London.

Jenkins, R. (2008b). *Social Identity*. Routledge: New York.

Jonas, S. & Walker, T. (2000). 'Guatemala. Intervention, Repression, Revolt, and Negotiated Transition'. In Walker, Thomas W & Ariel C. Armony (Eds.) *Repression, Resistance, and Democratic Transition in Central America* (pp. 3-23). Scholarly Resources: Wilmington.

Jonkman, J. (2011). God en de constructie van inheemse identiteit. Een studie naar Maya evangelisme in ruraal Guatemala. *Bachelorscriptie Culturele Antropologie Universiteit Utrecht*.

Montenegro, R. A., & Stephens, C. (2006). Indigenous health in Latin America and the Caribbean. *The Lancet*, 367(9525): 1859-1869.

Nagel, J. (1994). Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. *Social Problems*, 41(1): 152-176.

Nayak, A. & Kehily, M. J. (2006). Gender undone: subversion, regulation and embodiment in the work of Judith Butler, *British Journal of Sociology of Education*. 27(4), 459-472.

Pew Research Center. (2010). Geraadpleegd op 22 januari 2016, van:
<http://www.globalreligiousfutures.org/regions/latin-america-caribbean>

Postero, N. G., & Zamosc, L. (2004). Indigenous movements and the Indian question in Latin America. *The struggle for indigenous rights in Latin America*, 1-31.

Postero, N. G. (2007). *Now we are citizens: Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford University Press.

Rash, E.D. (2008). *Representing Mayas. Indigenous Authorities and the Local Politics of Identity in Guatemala*. Proefschrift Utrecht University.

Robbins, J. (2004). The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-143.

Samson, C. M. (2007). *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*. The University of Alabama Press: Tuscaloosa.

Sanabria, H. (2007). *The Anthropology of Latin America and the Caribbean*. Pearson Education: Boston.

Schirmer, J. G. (1998). *The Guatemalan military project: A violence called democracy*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia.

Stoll, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press: Berkeley.

Vanthuyne, K. (2009). Becoming Maya? The politics and pragmatics of “being indigenous” in postgenocide Guatemala. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 32(2): 195-217.

Wade, P. (1999). ‘The Guardians of Power: Biodiversity and Multiculturality in Colombia’. In Cheater, Angela (Ed.) *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures* (pp. 74-79). Routledge: New York.

Jonas, S. & Walker, T. (2000). ‘Guatemala. Intervention, Repression, Revolt, and Negotiated Transition’. In Walker, Thomas W & Ariel C. Armony (Eds.) *Repression, Resistance, and Democratic Transition in Central America* (pp. 3-23). Scholarly Resources: Wilmington.

Watanabe, J. M. (1990). From Saints to Shibbolets: Image, Structure and Identity in Maya Religious Syncretism. *American Ethnologist*, 17: 131–150.

Wilson, R. (1995). *Maya Resurgence in Guatemala*. Norman: University of Oklahoma Press.

Wimmer, A. (2008). The making and unmaking of ethnic boundaries: A multilevel process theory1. *American journal of sociology*, 113(4): 970-1022.

Yashar, D. J. (1998). Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America. *Comparative Politics*, 31(1): 23–42.

Zingsheim, J. (2010). Developing mutational identity theory: Evolution, multiplicity, embodiment, and agency. *Cultural Studies↔ Critical Methodologies*, 11: 24-37.

Bijlage 1: Samenvatting in het Spaans

Una identidad indígena divina

Catolicismo e identidad indígena en Guatemala

La identidad indígena y la religión cristiana son dos cosas muy importantes para los habitantes de Santiago Atitlán. Santiago Atitlán es un pueblo grande donde viven muchas personas que se identifican como indígenas: más o menos noventa por ciento se identifica como indígena Tz'utujil. También casi toda la gente tiene una fe cristiana, la que puede ser católica o evangélica. Esta tesis trata sobre la construcción de la identidad indígena de las personas católicas en Santiago Atitlán, y tiene el objetivo de mostrar como el sincretismo entre la espiritualidad Maya y la religión católica se manifiesta en el pueblo y qué eso significa para la identidad indígena de los habitantes. En el mundo científico hay una discusión sobre el sincretismo en las iglesias católicas de América Latina, y con esta tesis quiero contribuir a esta discusión. La idea más importante de esta discusión es que hay más espacio para la identidad indígena en las iglesias católicas que en las iglesias evangélicas por el sincretismo en la fe cristiana.

Esta tesis está basada en tres meses de investigación en Santiago Atitlán. He vivido con una familia indígena del pueblo y he participado en la vida diaria de los habitantes del pueblo. También he participado en actividades de la iglesia católica, he sido parte de una comisión católica y he entrevistado diferentes personas que se identifican como indígenas y católicas sobre su fe e identidad indígena.

Hace cuatro años hay una situación especial en Santiago Atitlán con la fe cristiana. Las cofradías que por mucho tiempo pertenecían a la iglesia católica, se separaron por un conflicto entre los sacerdotes católicos y los miembros de las cofradías. De este modo hoy en día hay once cofradías en el pueblo y una iglesia católica. Los miembros de las cofradías y los miembros de la iglesia católica tienen sus propias actividades y una fe distinta, aunque los dos grupos se identifican como católicos. Para los miembros de la iglesia católica la doctrina de la iglesia católica es lo más importante en su identidad espiritual. Ellos no creen más en la espiritualidad Maya. Los miembros de las cofradías por el contrario, creen en la espiritualidad Maya y practican rituales indígenas. Ellos

combinan eso con la religión católica en una fe que está basada en el sincretismo que se ha formado hace muchos siglos, en el tiempo de la conquista española.

Un aspecto muy importante en la fe de las cofradías es Maximón. Maximón es un ídolo indígena que puede ayudar con muchas cosas diferentes. En rituales los curanderos Mayas le piden por ayuda y protección. Los miembros de las cofradías creen en él y le dan mucha importancia. Los miembros de la iglesia católica dicen que ellos no creen en él y hablan mal de él. Ellos lo llaman “brujería” y dicen que él no forma parte de su identidad espiritual. Para algunas personas católicas Maximón forma parte de su identidad indígena por su valor cultural, pero no le dan una importancia espiritual.

Aunque las cofradías y la iglesia católica tienen creencias distintas, hay dos aspectos culturales que son muy importantes en la identidad indígena de los dos: el idioma Tz’utujil y el traje típico de Santiago Atitlán. Casi todas las personas hablan Tz’utujil y quieren conservar la lengua. También muchas personas usan el traje típico. La mayoría son mujeres porque por diferentes razones los hombres poco a poco han perdido la costumbre de vestirse en traje típico. Para las mujeres el traje todavía es muy importante y ellas lo usan casi siempre. Entonces a través de su idioma y traje las indígenas de Santiago Atitlán pueden mostrar que ellos no han perdido su cultura indígena y que ellos están orgullosos de su identidad.

También en la iglesia católica el Tz’utujil y el traje típico son importantes. En la mayoría de las misas los sacerdotes hablan Tz’utujil y casi todas las mujeres se visten en traje típico. También hay hombres que se ponen traje típico especialmente para la misa, pero la mayoría de ellos son hombres de edad. Además hay una comisión en la iglesia que quiere conservar la identidad indígena de Santiago Atitlán y en el AECM, un instituto para la conservación de la identidad indígena, los trabajadores están realizando una traducción de la biblia al Tz’utujil. El único aspecto de la identidad indígena que la iglesia no está de acuerdo con, es la espiritualidad Maya.

Por el contrario, la espiritualidad Maya es muy importante para los miembros de las cofradías en su identidad indígena. Ellos hablan mucho sobre los tiempos de sus abuelos y quieren conservar las tradiciones Mayas. Entonces no sólo en su identidad espiritual los miembros de las cofradías tienen otras ideas, también en su identidad indígena ellos valoran más la espiritualidad Maya que los miembros de la iglesia católica.

Esta diferencia muestra que la identidad indígena tiene un carácter constructivista; lo que la gente considera como “indígena” depende de la persona y puede variar. Los miembros de las

cofradías por ejemplo dan mucho importancia a la espiritualidad Maya en su identidad indígena y creen en Maximón. Algunos miembros de la iglesia católica también le dan una importancia en su identidad indígena pero no creen en él, y también hay miembros que no creen en él y no le vean como parte de su identidad indígena. Aunque todas las indígenas de Santiago Atitlán se identifican como Maya Tz'utujil, el significado que ellos dan a esta identidad difiere.

La tesis también refina la idea del mundo científico que en la mayoría de las iglesias católicas en América Latina hay mucho sincretismo. En Santiago Atitlán el sincretismo es parte de las cofradías. Desde el conflicto la iglesia católica no se identifica más con eso y propaga una doctrina que muestra más similitud con las iglesias evangélicas que las iglesias católicas de la discusión académica.

Bijlage 2: Foto's uit het veld



Afb 1: Het kerkplein met katholieke kerk, 28 februari 2016.



Afb 2: Katholieke heiligen in de katholieke kerk die gekleed worden in inheemse kledij door leden van de cofradías, 1 maart 2016.



Afb 3: Binnenkant van de katholieke kerk tijdens de Cuaresma, 4 maart 2016.



Afb 4: Traje típico van vrouwen tijdens een katholieke processie, gecombineerd met een religieuze hoofddoek, waarvan de paarse kleur de rauw vertegenwoordigt, 25 april 2016.



Afb 5: Traje típico van mannen tijdens dezelfde katholieke processie, gecombineerd met een rode blouse die het lijden vertegenwoordigt, 25 april 2016.



Afb 6: Traje típico van de vrouwen en mannen. De vrouw op de voorgrond draagt daarbij een tocoyal, het traditionele hoofddeksel, 23 maart 2016.



Afb 7: Plafond van de cofradía Virgen de Concepción, 22 april 2016.



Afb 8: Katholieke heiligen op het altaar van de cofradía Virgen de Concepción met inheemse kleding aan. Links boven Jezus aan het kruis, in het midden en rechts la Virgen de Concepción, 22 april 2016.



Afb 9: Huidige leider van de cofradía Santa Cruz met Maximón op zijn schouders tijdens een processie van de cofradía, die op het moment van de foto een dans uitvoert, 23 maart 2016.



Afb 10: “Going native”: een dagje in traje típico. Links Fireke, rechts mijn onderzoekspartner Lianne .