



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

"Toda la vida estamos de fiesta y no tenemos plata": Populare
Religiosität in Peru zwischen Marginalisierung und
Gesellschaftskritik

verfasst von | submitted by

Magdalena Andrea Kraus BA MA (Latin American Studies) MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktorin der Philosophie (Dr.phil.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 792 278

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Internationale Entwicklung

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Dr. Johann Schelkshorn
Dr. Margarete Maria Grandner

Abstract (deutsch)

Diese Dissertation widmet sich der Analyse populärer Religiosität als widerständiger Praxis im Kontext sozialer Marginalisierung und historischer Ungleichheitsverhältnisse in Peru. Die Aufmerksamkeit liegt auf den Strategien der in der nordperuanischen Region Bajo Piura lebenden *campesinxs* im Umgang mit christlicher Religion in ihren kolonialen Verstrickungen und der Frage nach ihrem subversiven Potential. Untersucht wird insbesondere der Zusammenhang zwischen Formen populärer Religiosität und der Herausbildung gesellschaftskritischer Narrative sowie befreiender Praxis. Die Dissertation behandelt den Nexus zwischen Religion und Gesellschaftskritik und leistet damit einen Beitrag zur Bearbeitung dieser Leerstelle in der kritischen Entwicklungsforschung. Dafür bezieht sie sich auf dekoloniale Ansätze und lateinamerikanisches Denken (*pensamiento americano*) im Dialog mit befreiungstheologischen Perspektiven.

Der Forschungsprozess stützt sich auf die methodologische Herangehensweise der konstruktivistischen *Grounded Theory*. Die Datenerhebung erfolgte im Rahmen von drei Forschungsaufenthalten in Peru zwischen 2020 und 2023. Im Zuge dieser Aufenthalte wurden 43 qualitative Interviews mit *campesinxs* aus der ländlichen Region Bajo Piura geführt.

Die Ergebnisse der Arbeit zeigen, dass sich in Narrativen und Praktiken populärer Religiosität im Bajo Piura eine Inkongruenz mit den gesellschaftlichen Verhältnissen ausdrückt. Formen populärer Religiosität ermöglichen es, die postkolonial-neoliberale Ordnung zu unterbrechen und zu überschreiten, wodurch gesellschaftlicher Marginalisierung entgegengetreten wird. Sie bieten Anknüpfungspunkte für die Affirmation einer über Jahrhunderte als Folge der *conquista* als abgewertet erlebten autochthonen Identität und Geschichte.

Die vorliegende Dissertation rückt die Perspektiven marginalisierter Gruppen in den Mittelpunkt und verdeutlicht das Potential religiöser Narrative für gesellschaftskritische Analysen und Perspektiven, ohne dabei die historisch bedingt ambivalente Rolle christlicher Religion in Lateinamerika sowohl als Mittel der Repression als auch als Quelle von Widerstandspraktiken aus dem Blick zu verlieren.

Abstract (english)

This dissertation considers popular religiosity as a form of resistance within the context of social marginalisation and historical inequalities in Peru. Focusing on the strategies employed by *campesinxs* living in the northern Peruvian region of Bajo Piura, it examines how they navigate Christianity's colonial entanglements, paying particular attention to its subversive potential. The study also examines the relationship between popular religiosity and the emergence of critical narratives and emancipatory practices. In doing so, it addresses a significant gap in critical development studies by addressing the relationship between religion and social criticism. Drawing on decolonial approaches and Latin American thought (*pensamiento americano*), the analysis engages with perspectives from liberation theology. The research is based on constructivist Grounded Theory methodological framework. Fieldwork was conducted during three research visits to Peru between 2020 and 2023, during which 43 qualitative interviews were conducted with *campesinxs* of Bajo Piura. The findings demonstrate that the narratives and practices of popular religiosity in Bajo Piura manifest an incongruence with prevailing social conditions. These forms of religiosity provide opportunities to challenge the postcolonial and neoliberal order and its marginalising mechanisms. Furthermore, they provide a basis for affirming an autochthonous identity and history that has been devalued for centuries as a result of the conquest. By centring the perspectives of marginalised communities, this dissertation highlights the potential of religious narratives to inform critical social analysis while acknowledging Christianity's historically ambivalent role in Latin America — as both an instrument of repression and a source of resistance.

Danksagung

Ein so langwieriges Vorhaben wie eine Dissertation lässt sich nicht alleine vollbringen, wie es Anne-Marie Hocquenghem¹ beschreibt: „No escribo a solas cuando pienso en mis amigos, los de lejos, los de Paris y Berlín o de aquí de Piura, Loja y Lima, ellos reconocerán algunas de sus ideas y de sus sueños entre los míos, muchas de sus dudas entre las mías.“ Die vorliegende Arbeit ist verbunden mit zahlreichen Gesprächen und gemeinsamen Erfahrungen der letzten Jahre. Für die Begleitung und Unterstützung möchte ich zunächst den Menschen in Piura danken: Meinen Interviewpartner*innen für ihre Zeit und Offenheit, vor allem Chayo, mit der ich das erste Gespräch führte und die mich in meiner Arbeit ermutigt hat. Ohne meine Gesprächspartner*innen und deren Bereitschaft, ihre Geschichte mit mir zu teilen, wäre die Realisierung der Dissertation nicht möglich gewesen. Darüber hinaus danke ich im Speziellen Gabriela Rentería, Auri Yarlequé, Jonathan Villegas, Yuliana Álvarez und Soledad Maldonado für ihre Freundschaft und Geduld mit meinen nie enden wollenden Fragen.

Auch in Wien danke ich für den jahrelangen Austausch, das kollektive Arbeiten und die Unterstützung Gregor Seidl und Franziska Kusche. Ein besonderer Dank gilt Jonathan Maier-Scalet für das gemeinsame Nachdenken und Schreiben, für seine zahlreichen Hinweise und inhaltlichen Rückmeldungen. Florian Mayrhofer danke ich für die zusammen verbrachten Schreibstunden und -pausen. Eine konstante Unterstützung in allen Belangen waren mir meine Doktorats-Kolleginnen Marcela Torres, Marie Jasser, Anna Preiser und Valerie Lenikus, mit denen ich die Erfahrung einer solidarischen und wohlwollenden Gemeinschaft im wissenschaftlichen Kontext machen durfte. Für seine jahrelange Unterstützung in allen Belangen möchte ich Jan-Niklas Collet danken. Er begleitete meine Arbeit als befreiungstheologischer Gesprächspartner, dachte mit mir gemeinsam nach und gab mir von Anfang an stets wichtige inhaltliche Rückmeldungen.

¹ Anne-Marie Hocquenghem ist eine französische Archäologin und Anthropologin, die über Jahrzehnte im Norden Perus geforscht und gearbeitet hat. Das Zitat stammt von einem Beitrag ihres Blogs: „Pensando en tantos amigos...“; <http://www.hocquenghem-anne-marie.com/pages/26alhome.html> [Zugriff am 03.04.2025]

Für ihren beständigen Rückhalt möchte ich außerdem meiner Freundin Victoria Schubert und meiner Familie in Bayern danken: Meiner Schwester Franziska Seidl mit Annabell und Henry, meiner Mutter Elisabeth Kraus, meiner Tante Martina Gfesser, meinen Großeltern Franz-Xaver und Annemarie Weihrich sowie meinem Vater Norbert Kraus, der meine Beschäftigung mit den Ambivalenzen des Christlichen sicherlich gutgeheißen hätte. Mein besonderer Dank gilt meinem Partner Michael Anranter, der sich im gemeinsamen Alltag vielfach in meinen Vorträgen über Geschichte, Denken und Religion in Lateinamerika wiedergefunden hat, für seine Geduld und unermüdliche Begleitung.

Die vorliegende Dissertation als Ergebnis akademischer Auseinandersetzung wäre ohne meinen wichtigsten Ausgleich und Inspiration – den Tanz – wohl nicht auf diese Weise zustande gekommen. Das Tanzen hat mir einen anderen Zugang zu populärer Kultur und Musik ermöglicht. Ich danke meinen Freund*innen, Lehrer*innen und Partner*innen in Wien, Lima und Piura, die mit mir die Leidenschaft für die kubanische Musik teilen.

Für die finanzielle Unterstützung meines Dissertationsprojekts danke ich der Bischöflichen Studienstiftung Cusanuswerk, die meine Arbeit mit einem Stipendium ermöglicht hat, sowie der Universität Wien für die Unterstützung von Konferenzaufenthalten. Abschließend möchte ich meinen Lehrenden und Betreuungspersonen an der Universität danken, die mein Interesse geweckt und gefördert sowie meine wissenschaftliche Praxis geprägt haben: Bea Gomes und Maria Dabringer in Wien sowie Leonor López in Piura. Meinen Betreuer*innen Meggi Grandner und Hans Schelkshorn danke ich für die stets erbrachte Wertschätzung und konstruktive Kritik, die es mir ermöglichte, neue Perspektiven einzunehmen und meine Arbeit abzuschließen.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	11
--------------	----

1. POLITISCHE KRISE UND POST-KOLONIALE GESELLSCHAFTLICHE FORMATION ALS AUSGANGSPUNKT: POPULARE RELIGIOSITÄT ALS GESELLSCHAFTSKRITIK IN PERU? 15

1.1 Die Un-/Fähigkeit, kritisch zu denken? Religiosität und Vernunft unter den Vorzeichen der Kolonialität.....	19
1.2 Populare Religiosität, kritisches Denken und soziale Praxis	22
1.2.1 Hinführung I: <i>Development Studies</i> /Kritische Entwicklungsforschung – Debatten zu Religion und Entwicklung.....	23
1.2.2 Hinführung II: Ambivalenz des Christlichen im lateinamerikanischen Kontext	32
1.3 Interdisziplinarität, Vielschichtigkeit und Dezentrierung des akademischen Diskurses: Ziele und Möglichkeiten	36
1.4 Qualitative Interviews im Rahmen konstruktivistischer <i>Grounded Theory</i> : methodische Vorgehensweise und theoretische Perspektiven	38
1.5 Gliederung der Kapitel.....	39

2. THEORETISCHER AUSGANGSPUNKT.....41

2.1 Säkulare Norm in kritischen Diskursen: Religion und Gesellschaftskritik	41
2.1.1 Die Exklusion religiöser Perspektiven als Folge säkularer Verengungen.....	42
2.1.2 Gesellschaftskritik, Religionskritik, Herrschaftskritik? Von der Hinwendung zur Religion	47
2.2 <i>Pensamiento americano</i>	51
2.2.1 Gesellschaftstheoretischer Rahmen: Postkoloniale Ordnung/Hierarchien aus dekolonialer Perspektive.....	55
2.2.2 Befreiungsdanken in Lateinamerika	70

3. METHODOLOGISCHER RAHMEN: QUALITATIVE SOZIALFORSCHUNG IM KONTEXT KRITISCHER ENTWICKLUNGSFORSCHUNG..... 105

3.1 Das Bajo Piura – Forschungskontext.....	105
3.2 Eigene Verortung und Forschungshaltung.....	111

3.3	<i>Grounded Theory</i> im interkulturellen, postkolonialen Kontext.....	115
3.3.1	Qualitative Interviews zur Datenerhebung.....	119
3.3.2	Vom Zuhören zum Sich-Zurücknehmen: Interkulturelle Sensibilität und dekoloniale Wissensproduktion in der <i>Grounded Theory</i>	121
3.4	Durchführung der Forschung und Datenerhebung	122

4. POPULARE RELIGIOSITÄT ALS QUELLE GESELLSCHAFTSKRITISCHER NARRATIVE UND BEFREIENDER PRAXIS?127

4.1	Religiöse Antwortstrategien, um das „Unlebbare als lebbar“ zu artikulieren – „Mantener la fe en un ser superior“ unter lebenswidrigen Umständen	131
4.1.1	Horizonte der Hoffnung: Trotz allem die Hoffnung behalten.....	133
4.1.2	„El derecho de vivir y vivir bien“ – Formen des kritischen Ausdrucks entgegen der Marginalisierung	148
4.1.3	„... que nuestra gente es humana“ – gegen die Entmenschlichung.....	158
4.1.4	Zusammenfassung	170
4.2	Aneignung/(Re-)Interpretation des Christlichen und die historische Erfahrung gesellschaftskritischer Praxis mit religiöser Legitimierung.....	171
4.2.1	Interpretationshoheit und Handlungsmacht in der Konstruktion von religiösen Gegennarrativen	172
4.2.2	Aneignungsprozesse und ihre Folgen: Identifikation mit der Marginalisierung der <i>santxs</i>	181
4.2.3	Erinnerung an anti-koloniale Bestrebungen und Befreiungsprozesse	189
4.2.4	Zusammenfassung	194
4.3	Populare Religiosität als Affirmation der eigenen, autochthonen Identität, der Geschichte und des Wissens	195
4.3.1	Affirmation der abgewerteten autochthonen Identität: Die sozialen Kategorien <i>indígena/campesinx</i> und ihr Verhältnis zur popularen Religiosität.....	196
4.3.2	Populare Religiosität als Ort und Kontinuität präkolonialer Geschichte und Kultur, Vorfahr*innen und <i>tierra ancestral</i>	206
4.3.3	Zusammenfassung	221

5. ZUSAMMENSCHAU UND EINORDNUNG DER ERGEBNISSE223

5.1	Inkongruenz: Überschreitung/Unterbrechung der postkolonial-neoliberalen Ordnung.....	223
-----	---	-----

5.2	Populare Religiosität als kritischer Ausdruck?.....	226
5.3	Barockes Ethos als Schlüssel zur differenzierten Einordnung	227
5.4	Mehrbezüglichkeit: Spezifische Wissensform und Erkenntnisperspektive	230
5.4.1	Populare Religiosität als Folge der <i>mestizaje cultural</i>	230
5.4.2	Mehrbezügliche Wissensperspektive als Anfrage	234
5.4.3	Interkulturelle Herausforderung und Korrektiv.....	237
5.5	Ausblick: Epistemologische Vielfalt und religiöse Epistemologien?	240
6.	CONCLUSIO.....	247
7.	LITERATURVERZEICHNIS.....	257

Vorwort

Im Jahr 2009 fand ich bei meinem ersten längeren Aufenthalt in Peru beim Aufräumen einer Bibliothek das Buch „7 ensayos de interpretación de la realidad peruana“ von José Carlos Mariátegui. Ich kannte den Autor nicht, aber der Titel erschien mir interessant und für das Beantworten der vielen Fragen nach gesellschaftlichen Ungleichheiten und asymmetrischen Machtverhältnissen, die der Aufenthalt in Peru bei mir auslöste, hilfreich. Ich durfte das Buch mit nach Europa nehmen, wo es mich später im Rahmen meiner Studien der Internationalen Entwicklung und Lateinamerikanistik noch lange begleiten sollte. So begann meine Auseinandersetzung mit dem *pensamiento americano* in der Bibliothek eines Randviertels der Stadt Piura an der nordperuanischen Küste.

Wissenschaftlich beschäftigte ich mich mit Mechanismen der Exklusion und Abwertung, sowie mit Hierarchien im postkolonialen Lateinamerika zum ersten Mal in meiner Bachelorarbeit, in der ich mich mit der (Re-)Konstruktion des Konzeptes *cholx* in Peru auseinandersetzte. In den folgenden Jahren folgten davon ausgehend Arbeiten zum *pensamiento peruano* von Mariátegui und den (kolonialen) Abwertungsmechanismen an Frauenkörpern im Kontext der Zwangssterilisierungen in den 1990er Jahren in Peru. Ab 2012 interessierten mich zudem Fragen nach der Rolle von Religion in postkolonialen Zusammenhängen, spezifischer nach der Ambivalenz des Christlichen auf dem lateinamerikanischen Kontinent, manifest in der Legitimierung ungleicher Strukturen und kolonialer Herrschaftsverhältnisse, sowie im Widerstand gegen eben diese: „[E]thisch-normative Prinzipien [...] werden [...] genutzt, um [...] gesellschaftliche Normen und Verhältnisse zu überzeitlichen Gegebenheiten ‚von Gottes Gnaden‘ zu verfestigen. Zugleich bleibt das Transzendente jedoch konstitutiv uneinholbar, es ist von Menschen per definitionem nicht vollständig erkenn- und realisierbar [...]. Religiöse Transzendenzbezüge bieten somit einen normativen Bezugspunkt, einen utopischen Horizont [...], von dem jede historische Wirklichkeit in Frage gestellt [und] entnaturalisiert [...] werden kann“ (Kraus und Scalet 2021, S. 30). Diese Ambivalenz des Christlichen begegnete mir auch im religiösen Alltagsverständnis meiner Gesprächspartner*innen in Peru. Die zuletzt wissenschaftliche

Auseinandersetzung mit der Frage nach den Bedeutungen des Religiösen für Menschen an den gesellschaftlichen Rändern trug schließlich zur Entstehung dieser Arbeit bei.

Neben der Frage nach dem Religiösen in postkolonialen Gesellschaften war ein weiterer Themenkomplex für das Zustandekommen der vorliegenden Dissertation relevant, nämlich die Infragestellung der Vernunftfähigkeit bestimmter Menschen(gruppen), deren Auswirkungen Otto Maduro (2012, S. 94) wie folgt benennt: „[S]o many people, doubting their own capacity to know, for having been subject to decades of humiliation, invisibility, neglect, marginalization, abuse, and/or exploitation – without ever enjoying the respect and attention [...] that could have awakened and nurtured in them at least the energy, self-esteem, and recognition necessary to reproduce recognized knowledge.“ Ich habe mich selbst gefragt, warum mir der Zweifel an der Vernunftfähigkeit – in Zusammenhang mit unterschiedlichen Differenzkategorien wie Klasse, Gender, *race*, Kultur, Religion, Sexualität – ein Anliegen ist. Eine Antwort auf diese Frage sind wohl die Erfahrungen von Frauen meiner eigenen Familie. Meine Tante Resi, 1928 geboren und unverheiratet, betonte in unseren Gesprächen wiederkehrend: „I bin so bled, i sollt liaber mei Maul halten, des ham’s immer scho gsagt“. Eine Frau, die sämtliche Geschwister aufgezogen, harte Arbeit am elterlichen Hof verrichtet und nach ihrer Ausbildung in unterschiedlichen Berufen gearbeitet hatte, übte oft und viel gerechtfertigte Kritik an dem Zustand der Welt und ihren Möglichkeiten als Frau, und trotzdem war diese Einschränkung, der Zweifel an der eigenen Fähigkeit zu denken und etwas zu wissen, bis zu ihrem Tod präsent. Während die Geschichte meiner Tante zunächst auf einen Einzelfall schließen lassen könnte, so war es die Häufigkeit in der Wiederholung, die dazu aufforderte, das Phänomen als ein strukturell verankertes zu betrachten. (Selbst-)Zweifel die ich wiederkehrend und in großer Intensität auch bei meinen Aufenthalten und Gesprächen in Peru erlebte, wo zum Frau-Sein und der Klassenzugehörigkeit noch die Kategorie *raza* hinzukommt, die den Zweifel an der (eigenen) Vernunftfähigkeit prägt: wohl eine der gewaltvollsten und schwer aufzulösenden Formen der gesellschaftlichen Exklusion und Unterdrückung. Denn auch wenn das ‚Problem‘ der universellen Vernunftbegabung theoretisch-philosophisch gelöst zu sein scheint, so ist es

dies in der Praxis nicht: gerade im Zuge neu-rechter Bewegungen stehen Grundrechte verschiedener Bevölkerungsgruppen erneut zur Debatte und sind wieder umkämpft. Jemanden Wissen und Vernunftfähigkeit abzusprechen ist das Ausüben von Macht und Konstruieren von Abhängigkeiten, die Gesellschaften strukturiert und Lebenschancen und -bedingungen bestimmt. Es macht also einen unmittelbaren Unterschied für Lebensrealitäten, ob Individuen oder marginalisierte Gruppen davon überzeugt sind, dass sie wissend sind, das Recht haben, sich und ihr Argument zu verteidigen und Kritik zu üben oder ob sie selbst und andere daran zweifeln. Die vorliegende Dissertation kann also auch als Versuch gelesen werden, die Zusammenhänge zwischen religiösen Deutungen und gesellschaftlicher Kritik besser zu verstehen.

Ein solcher Zusammenhang lässt sich schon dem Titel der Arbeit entnehmen. Das Zitat des Titels „Toda la vida estamos de fiesta y [...] no tenemos plata“ stammt aus einem Interview mit der *campesina* Josefina „Chepa“ Mena (2021, Z. 474 f.). Sie beschrieb damit die zahlreichen religiösen *fiestas*, die in Situationen gesellschaftlicher Marginalisierung und Verarmung als Gemeinschaft ausgerichtet wurden und werden. Chepa ist eine über 80-jährige *campesina*, welche die Situation ihrer Familie im Rückblick als „eramos los esclavos de la hacienda“ (2021, Z. 52) beschreibt. Ihr Leben bezeichnet sie über lange Zeit hinweg als geprägt von lebenswidrigen Bedingungen am Existenzminimum.² Trotz dieser Situation sind vor allem religiöse *fiestas* der *comunidad* mit Musik und ausschweifendem Essen zentrales Merkmal des kulturellen Ausdrucks im Bajo Piura. Damit unterbricht die Bevölkerung die gesellschaftliche Ordnung, die ihnen aufgrund ihrer marginalisierten Position und aufgrund des materiellen Mangels nicht zugesteht, zu feiern und damit ein Leben jenseits der Notwendigkeiten des Überlebens zu führen. In diesem Sinne befindet sich populäre Religiosität, wie in den *fiestas*, zwischen Marginalisierung und Gesellschaftskritik. Möge diese Arbeit einen Beitrag

² Nichtsdestotrotz ließ sie sich nie des Platzes verweisen: Als Papst Johannes Paul II. im Jahr 1984 Piura besuchte, überreichte sie ihm eine Schale aus Kürbis (zum Trinken von *chicha*) und eine gewebte Tasche und erklärte ihm, für was diese Gegenstände der *campesinxs* zu gebrauchen seien. Als anwesende Geistliche sie weiter drängen wollten, blieb sie so lange stehen, bis sie alles erklärt hatte: „[N]o le hice caso, porque qué sentido tenía entregarle y que él no supiera“ (2021, Z. 419 f.).

dazu leisten, Bewusstsein für diese Unterbrechungen als kollektive Momente der Emanzipation und Kritik besser zu verstehen.

1. Politische Krise und post-koloniale gesellschaftliche Formation als Ausgangspunkt: Populare Religiosität als Gesellschaftskritik in Peru?

Ende 2022 kam es in Peru zu landesweiten Mobilisierungen, wie sie seit Jahrzehnten nicht vorgekommen waren, da in Peru seit den 1990er Jahren zivilgesellschaftliche Organisation und Proteste vielfach kriminalisiert und delegitimiert wurden.³ Dies änderte sich jedoch nach der Absetzung und Verhaftung des 2021 gewählten Präsidenten Pedro Castillo. Er galt als Symbol des *Perú profundo*⁴ und war vor allem von den verarmten Bevölkerungsmehrheiten in den Anden und im Amazonas unterstützt worden. Die aufgrund gewachsener Ungleichheiten von Diskriminierung und Exklusion betroffenen Bevölkerungsgruppen hatten durch den Wahlsieg von Castillo endlich das Gefühl, vom Zentrum in Lima gehört zu werden. Castillos Absetzung nach der versuchten Auflösung des Kongresses führte daher schließlich zu landesweiten Protesten.⁵ Die Forderungen, welche die Proteste antrieben, waren u. a. eine verfassungsgebende Versammlung, um die nach wie vor geltende Verfassung von 1991 abzulösen. Diese war unter der autoritären Regierung von Alberto Fujimori eingeführt worden und hatte zu einem weitreichenden polit-ökonomischen Umbau neoliberalen Zuschnitts, zur

³ Indem rechtskonservative Politiker*innen und Medien eine vermeintliche Nähe zwischen zivilgesellschaftlicher Organisation und Mobilisierung zur Zeit des Terrorismus herstellen, werden die Proteste und Forderungen delegitimiert und jegliche Repression und Gewalt sowie der Tod von Demonstrierenden gerechtfertigt. Diese Instrumentalisierung wird gemeinhin als *terruqueo* bezeichnet (Kraus 2022).

⁴ Pedro Castillo sprach mit dem *Perú profundo* die marginalisierten Bevölkerungsmehrheiten und deren Geschichte von Ausgrenzung, Verarmung und Ausbeutung, aber auch von Widerstand und Kämpfen um Anerkennung an. Bereits José Carlos Mariátegui (1986b, 78) schrieb über die „realidad profunda“. Er benannte damit die Eigenheit der peruanischen Geschichte und Gesellschaft in der Verbindung zwischen der Erfahrung der kolonialen Fremdherrschaft und jener der Unterdrückung der indigenen Bevölkerung als konstitutivem Bestandteil der nationalen Geschichte.

⁵ Am 7. Dezember 2022 wurde Pedro Castillo durch den Kongress des Amtes enthoben und befindet sich seither in Haft. Nachdem er selbst angekündigt hatte, den Kongress aufzulösen, um Neuwahlen auszurufen, wollte er vorerst per Dekret regieren. Dieses Vorgehen wird als *autogolpe* – ‚Selbst-Putsch‘ – kritisiert (Kraus 2022).

ökonomischen Liberalisierung und Privatisierung staatlicher Institutionen geführt.⁶

Abgesehen davon, wie sich die Regierung Pedro Castillos und dessen Agieren entwickelt hatten und moralisch sowie politisch zu bewerten sind,⁷ waren sowohl der Wahlerfolg Castillos als auch die Mobilisierung der Bevölkerung, die aus den Provinzen nach Lima reiste, zentrale Momente des ersten Viertels des 21. Jahrhunderts, in denen die post-koloniale gesellschaftliche Hierarchie und deren Machtstrukturen in Frage gestellt wurden. Die Protestierenden stellten Bezüge zu anti-kolonialen, kritischen Stimmen der peruanischen Geschichte her, etwa indem sie die Demonstrationen unter Losungen wie „Volveré y seré millones“ (Tupac Amaru II.) oder „Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo“ (José María Arguedas) stellten. Im Sinne dieses Leitsatzes von Arguedas wurden im Rahmen der Proteste zahlreiche Anreisen aus den Provinzen organisiert, um in Lima zentralisiert zu mobilisieren und Blockaden zu errichten. Die vielfach rassistischen und klassistischen Reaktionen auf die landesweiten Proteste verdeutlichen die Polarisierung des politisch und gesellschaftlich tief gespaltenen Landes.⁸ „Ein großer Teil der historisch exkludierten Bevölkerung fühlt sich nicht ernst genommen und sogar gedemütigt“ (Kraus 2022). Die Unterstützer*innen der Proteste forderten nicht zwangsläufig die Rückkehr von Castillo, aber der abgesetzte Präsident wurde zum Symbol vieler marginalisierter Menschen und ihrer Erfahrungen. Wie sie selbst war er zeit seines Amtes dem Rassismus und Klassismus der politischen und

⁶ Das hatte auch weitreichende Konsequenzen und schwächte die gewerkschaftliche Organisation sowie die *comunidades campesinas* und deren Landrechte, was für die gegenwärtige Situation der *campesinxs* im Bajo Piura, mit denen ich zusammengearbeitet habe, relevant ist.

⁷ Für eine kritische Stellungnahme siehe José Carlos Agüero (2022).

⁸ In einer Stellungnahme vom 15.12.2022 betonten 300 Schriftsteller*innen, Verleger*innen, indigene Intellektuelle, Übersetzer*innen und Lesevermittler*innen die strukturelle Komponente der Proteste deutlich: „El Estado y los poderes corporativos y mediáticos activamente ignoran los pronunciamientos de comunidades campesinas, gobiernos territoriales indígenas, gobiernos regionales, organizaciones y colectivos sociales a lo largo del país, buscando imponerse por la fuerza con un racismo, clasismo y centralismo repudiables. [...] Respal damos las consignas que se despliegan en las protestas a nivel nacional, que responden al hartazgo de las desigualdades históricas y que se plantean contra una clase política que gobierna con desprecio hacia su propio pueblo.“ https://medium.com/@pronunciamiento_escritor_speru/contra-la-represi%C3%B3n-policial-estatal-y-la-violaci%C3%B3n-de-dd-hh-1bea81e92c5c [Zugriff am 16.11.2024].

wirtschaftlichen Eliten des Zentrums ausgesetzt (vgl. Kraus 2022). Die über Jahrhunderte kaum gehörten Stimmen der Bevölkerungsmehrheit aus den Provinzen in den Anden und des Amazonas, die sich in den Protesten artikulierten, wurden von den politischen und wirtschaftlichen Eliten delegitimiert und als barbarische, vernunftlose Gewalt dargestellt.

Diese rezente sozio-politische Krise verdeutlicht, dass die zentrale Frage, die bereits das Werk des Denkers und Politikers José Carlos Mariátegui in den 1920er Jahren durchzieht, nach wie vor von höchster Relevanz ist: Wie kann es der peruanischen Gesellschaft gelingen, trotz und mit der Geschichte von Gewalt, Ausbeutung und Ausgrenzung eine Gemeinschaft zu bilden, ohne sich – angesichts der heterogenen Zusammensetzung der Bevölkerung infolge der kolonialen Geschichte – auf einen biologistisch fundierten gemeinsamen Ursprung, auf eine *raza*/Gruppe zu beziehen? Die Folgen dieser offenen gesellschaftlichen Grundfrage wurden von dekolonialen Theoretiker*innen im Rahmen des Konzepts der Kolonialität herausgearbeitet. Im alltäglichen Leben marginalisierter Bevölkerungsgruppen zeigt sich diese in unterschiedlichen Facetten, wobei insbesondere der Zweifel an deren Vernunftfähigkeit und Menschlichkeit, den der peruanische Historiker José Carlos Agüero (2022) im Zuge der politischen Krise von 2022/23 als „Desprecio“ – als strukturelle Verachtung – beschrieben hat, folgenreich ist.

Für die vorliegende Dissertation sind die nachgezeichneten Proteste der vergangenen Jahre und die Debatten zunächst relevant, weil mein Forschungsaufenthalt in Lima im Jahr 2023 unmittelbar mit diesen Ereignissen zusammenfiel und ich es für akademisches Arbeiten sowie die Produktion wissenschaftlicher Texte im Sinne des *pensamiento americano* und lateinamerikanischer dekolonialer Ansätze für notwendig halte, nicht an diesen zentralen Momenten ‚vorbeizuschreiben‘. Des Weiteren hat sich anhand dieser sozio-politischen Krise und in den Debatten um die Mobilisierungen wie beschrieben einmal mehr die ungeschönte Fratze kolonialer Kontinuitäten von Klassismus und Rassismus gezeigt, wobei speziell die Infragestellung der Vernunftfähigkeit eine zentrale Rolle spielt. Wie ich in diesem Eröffnungskapitel zeigen werde, hängt insbesondere auch die Frage nach Religiosität unmittelbar mit der Abwertung marginalisierter

Bevölkerungsgruppen sowie der Infragestellung ihrer Vernunftfähigkeit zusammen.

Im peruanischen Kontext des 20. und 21. Jahrhunderts stellt die Kategorie der Religion nach wie vor ein wichtiges Element im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Transformationen dar, und zwar sowohl für die Verfestigung fortbestehender post-/kolonialer Gesellschaftsstrukturen als auch – was in der Entwicklungsforschung bisher nahezu vollständig unbeachtet geblieben ist – für das Hinterfragen derselben. Für die kritische Entwicklungsforschung zielt die vorliegende Arbeit auf eine entsprechende Erweiterung der Perspektive auf Religion ab, indem ich deren Bedeutung für Widerstand und gesellschaftliche Transformationen in Peru explizit thematisiere, wobei Religion als „mächtige Sinnressource gesellschaftlicher Veränderung, als subversive Kraft gegen die Mächte der Resignation und Verzweiflung“ (Kern 2017, 138), als „the constitution and the force of belief in the lives of illiterate, colonized people“ (Castro-Klarén 2008, 148) verstanden wird. Dabei bleibt stets die ambivalente Geschichte christlicher Religion in Lateinamerika mitzubedenken, die sich in einem Spannungsfeld zwischen Repression und Quelle von Widerstandspraktiken bewegt. Die Aufmerksamkeit liegt auf den Strategien und Antworten der peruanischen Bevölkerung im Umgang mit der christlichen Religion in ihren kolonialen Verstrickungen und der Frage nach deren befreiender Dimension und ihrem subversiven Potential. Daraus ergibt sich für die vorliegende Dissertation die Frage, in welchem Zusammenhang Formen populärer Religiosität und die Herausbildung gesellschaftskritischer Narrative und befreiender Praxis stehen.

Für die kritische Entwicklungsforschung ist diese Fragestellung auch deswegen von besonderer Relevanz, weil sich in den *Development Studies* gegenwärtig eine frappierende Leerstelle hinsichtlich des Nexus zwischen Religion und kritischem, widerständigem und befreiendem Denken und Handeln ausmachen lässt. Diese Leerstelle steht im Widerspruch zur gesellschaftlichen Relevanz von christlicher Religion und deren Potential für und Einfluss auf subversives, widerständiges Denken und Handeln im Kontext Lateinamerikas. Sie zu bearbeiten, ist daher ein dringendes Desiderat für die kritische Entwicklungsforschung.

1.1 Die Un-/Fähigkeit, kritisch zu denken? Religiosität und Vernunft unter den Vorzeichen der Kolonialität

Die Absprache der Vernunftfähigkeit ist ein besonders wirkmächtiger Mechanismus der strukturellen Exklusion rassialisierter, marginalisierter Menschen. In postkolonialen gesellschaftlichen Gefügen wie im Falle Lateinamerikas können diese Exklusionsmechanismen nicht als Einzelfälle gesehen werden, sondern sind Ergebnis jener gesellschaftlichen Strukturen, die Aníbal Quijano als Konzept der Kolonialität bezeichnet. Darin spielt die vielfach entmenslichende Abwertung anhand der Kategorien *raza*, *clase* und *género* eine zentrale Rolle für gesellschaftliche Hierarchien und die Absicherung von deren Ordnung. Zu der Tatsache, dass den rassialisierten Bevölkerungsmehrheiten abgesprochen wird, Wissensträger*innen zu sein, kommen in den Strukturen der Kolonialität auch der Vorwurf der fehlenden Moral und damit einhergehend die Zuschreibung von Verantwortung für gesellschaftspolitische Krisen, wie es Alfredo Villar (2022, 9) im Zusammenhang mit dem Begriff *política chicha*⁹ beschreibt. Der Historiker José Carlos Argüedas (2022) erklärt die Festschreibung der Unmündigkeit und Unfähigkeit der Bevölkerungsmehrheiten aus den Provinzen, die aus dem Zweifel an der Vernunftfähigkeit hervorgeht, als gegenwärtigen Bestandteil struktureller Verachtung:

El desprecio [...] es antiguo, lo sabemos, pero siempre se actualiza. [...] [L]a vida política [...] es el remachar su inferioridad, vez tras vez. El excluirlo y justificar esta exclusión por su carácter de ser casi bárbaro [...]. No puedes humillar tanto a tanta gente. Burlarte. Mandarlos con sus alforjas de regreso a su pueblo [...]. Con sus llamas y alpacas a la aldea, y no a la alta esfera, donde no tienen lugar [...] celebrar por haberlos colocado en su sitio [...] y esperar que esa gente te agradezca por supuestamente salvarlos de ellos mismos, de su propia incapacidad.¹⁰

⁹ Der Begriff *chicha* wurde und wird als Fremdbezeichnung abwertend für die „clases populares emergentes“ (Villar 2022, 9) genutzt; ich werde auf diesen Begriff im Fazit wieder zurückkommen.

¹⁰ Die vorliegende Dissertation ist in deutscher Sprache verfasst. Ein großer Teil der Literatur sowie die in Peru geführten Interviews liegen in spanischer Sprache bzw. lateinamerikanischem Spanisch (*castellano*) vor. Um die Aussagen meiner Gesprächspartner*innen wortgetreu

In den Debatten um die Proteste als Folge der politischen Krise im Dezember 2022 spielte auch die Frage nach der Religiosität eine Rolle. Santiago Lopez Maguiña, Professor der Literaturwissenschaften an der als progressiv und kritisch bekannten Universidad Nacional de San Marcos, kommentierte die politische Krise im Dezember 2022 anhand der Person Pedro Castillos. Er sprach diesem ab, ein linker, progressiver Kandidat gewesen zu sein. In klassistischer Art und Weise erläuterte er: „[E]studiaba [...] en universidades chicha [...]. No era ilustrado en ningún término. Sus conocimientos eran básicos. Era hombre de un extremo provinciano, un periférico“ (López Maguiña 2022). Neben den Ausführungen über die mangelhafte Aufgeklärtheit und Bildung spielen für López' Bewertung von Castillos Politik auch dessen Glaubensüberzeugungen eine Rolle: „Castillo era religioso“. Miluska Benavides (2022), peruanische Autorin und Literaturwissenschaftlerin, widerspricht López Maguiña und kritisiert die als Erklärung für die politische Krise herangezogenen dichotomen Kategorien, die der komplexen Realität nicht gerecht würden: „moderno-premoderno, de centro-periferia; ilustración-ignorancia, universidades regias-universidades chicha; la ilustrada secularidad frente a la religiosidad“. Vielmehr seien Faktoren wie die Religiosität zentraler Bestandteil peruanischer Identität und dürften als solche nicht lächerlich gemacht und abgewertet, sondern müssten von akademischer Seite mit Ernsthaftigkeit und Respekt analysiert werden. Die Diskussion zwischen Miluska und López, die sich anhand der politischen Krise und der Person Pedro Castillos entsponnen hat, verdeutlicht die in akademischen Kontexten weit verbreitete Überzeugung der Unvereinbarkeit von Kritik/Vernunft und Religion. Zugleich zeigen sich in ihr auch die Relevanz und der Zusammenhang der Kategorien Religion, Ratio und *raza/clase* für die postkoloniale Verfasstheit lateinamerikanischer Gesellschaften, mit dem sich z. B. Nelson Maldonado-Torres (Maldonado-Torres 2014a, 2014b) aus dekolonialer Perspektive beschäftigt hat. Denn auch im Kontext Perus und

wiedergeben, habe ich auf Übersetzungen von direkten Zitaten verzichtet. Auch ohne die Kenntnis der spanischen Sprache bleibt die Arbeit aufgrund der Erklärungen und Interpretationen der direkten Zitate nachvollziehbar. Da Übersetzungen auch immer Interpretationen beinhalten, gibt es zahlreiche Wörter und Begriffe, die ich auch im Fließtext nicht übersetze, sondern mit kursiver Schreibweise markiere, weil sich durch das Übersetzen vom Spanischen in die deutsche Sprache zu viel von der Bedeutung verändern würde.

dessen hierarchischer Ordnung entlang der Kategorien *raza*, *clase* und *género* bekommt die dualistische Gegenüberstellung von *ilustrada secularidad* und *religiosidad* eine erweiterte Dimension hinsichtlich dessen, wen die dichotome Vorstellung der Unvereinbarkeit auf welche Art und Weise betrifft: Castillos Glaubensüberzeugung wurde betont, weil er ein *campesino* aus der Provinz war – *un pereférico* – wie es López abwertend nannte. Gemeinsam mit seiner Herkunft und seiner Ausbildung an einer sogenannten *universidad chicha*, einer Universität für die *clases populares*,¹¹ bestätigt seine Glaubensüberzeugung einmal mehr die Unfähigkeit, (sich) selbst regieren und entscheiden zu können. Mit dieser Abwertung bzw. diesem Zweifel sehen sich auch jene Bevölkerungsgruppen konfrontiert, die er repräsentierte und für die er zum Symbol wurde. So hat der Glaube zwar nicht ausschließlich für rassialisierte, marginalisierte Menschen in Peru eine gesellschaftliche Relevanz. Jedoch sind gerade diese Bevölkerungsgruppen vielfach Träger*innen und Praktizierende einer *religiosidad popular*, einer spezifischen Form des Christlichen, die wiederum als Abweichung vom offiziellen amtskirchlichen Katholizismus Abwertung erfährt.

Das ist also der Kontext, in dem ich die der vorliegenden Dissertation zu Grunde liegende Forschung durchgeführt habe und diese verorte. Mit dieser Arbeit gehe ich den Forderungen von Miluska Benavides nach und beschäftige mich ernsthaft und über dichotome Kategorien hinausgehend mit *cultura* und *religiosidad popular* sowie dem *pensamiento* marginalisierter Bevölkerungsgruppen. Die angeführte Debatte zwischen López und Benavides lässt sich anhand der *campesinxs*, mit denen ich zusammengearbeitet habe, auch auf meinen Forschungskontext im Bajo Piura an der nordperuanischen Küste umlegen. Denn die Debatte steht beispielhaft für die Kontinuität eines kolonialen und stets aktualisierten Diskurses: Die Zugehörigkeit zu den marginalisierten, rassialisierten und verarmten Bevölkerungsmehrheiten geht

¹¹ Die klassistische und rassistische Abwertung der *universidades chicha* als Ort der Abwesenheit des kritischen Denkens und der Moral in Abgrenzung von Universitäten wie der PUCP (*Pontificia Universidad Católica del Perú*), einer der renommiertesten Universitäten des Landes, erscheint bei gleichzeitigen Vorkommnissen wie dem folgenden einmal mehr als absurd: Im September 2024 wurde ein Video von Studierenden der Rechtswissenschaften an der PUCP veröffentlicht. Im Video macht sich die elitäre Gruppe mit einer Torte über den Tod George Floyds und seine letzten Worte lustig und imitiert diese Situation (Gómez Vega 2024).

mit der Zuschreibung gewisser Eigenschaften einher: *ser provinciano*, der Besuch einer *universidad chicha*, *ser religioso*, *no ser ilustrado*. Diese Zuschreibungen führten zur Bewertung der Unmündigkeit und politischen (Handlungs-)Unfähigkeit bei Pedro Castillo, und dasselbe gilt auch für die Menschen, die er repräsentierte, für die er zum Symbol wurde und die sich mit ihm identifizierten.

Auch im regionalen Kontext des Bajo Piura in Nordperu wird den *campesinxs* die Fähigkeit des Denkens und der politischen Mündigkeit abgesprochen. Frauen, wie die *campesina* Josefa Chepa Mena, die ich für die vorliegende Dissertation interviewt habe, haben keine sozialistischen Klassiker gelesen, wie es López anhand von Castillos Person monierte.¹² Viele der *campesinas* mittleren Alters können auch gegenwärtig weder lesen noch schreiben und sind religiös. Nichtsdestotrotz verfügen auch diese Menschen über Wissen und die Fähigkeit zum kritischen Denken. In meinen Gesprächen mit ihnen übten sie immer wieder Kritik an den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und artikulierten Vorstellungen von alternativen gesellschaftlichen Organisationsweisen und Lebensformen.

1.2 Populäre Religiosität, kritisches Denken und soziale Praxis

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht die Bedeutung von populärer Religiosität für Menschen, die unter lebenswidrigen Bedingungen leben und deren Vernunftfähigkeit und Menschlichkeit dabei strukturell in Frage gestellt werden. *Religiosidad popular* verstehe ich mit Cristián Parker (1993) und Manuel Marzal (2002) als eine Folge der spanischen *conquista* und den darauffolgenden Aneignungsprozessen. Dabei stehen Formen der *religiosidad popular* und deren Praktizierende in einem Spannungsverhältnis zu den kirchlichen Institutionen: Einerseits sind sie geprägt von einer relativ großen Autonomie, andererseits kann gleichzeitig ein enges Verhältnis zur katholisch-christlichen Tradition ausgemacht werden. In diesem Sinne stellt populäre

¹² „Ninguno tenía formación socialista o comunista. Sus libros no eran los clásicos socialistas. [...] No leía“ (López Maguiña 2022).

Religiosität einen Ort des Dazwischens dar, mit dem ich mich genauer befassen werde. In diesem Themenfeld behandelt das Dissertationsvorhaben den Zusammenhang von Religion und kritischem Denken und kritischer Praxis unter der dabei zu beachtenden Ambivalenz christlicher Religion in der peruanischen Geschichte und Gegenwart. Anhand des konkreten Analysefeldes, Perus und des Bajo Piura, beschäftige ich mich mit der gegenwärtigen Bedeutung populärer Religiosität für marginalisierte Menschen und deren gesellschaftskritischen Narrativen und befreiender Praxis. Dekolonialen Ansätzen folgend sehe ich die peruanische Gesellschaft als maßgeblich strukturiert durch ungleiche Macht- und Besitzverhältnisse, die Folge der jahrhundertelangen kolonialen Fremdherrschaft sind und bis in die Gegenwart durch Kolonialität fortwirken. Die Kritik daran artikuliert sich auf unterschiedliche Art und Weise, u. a. auch im religiösen Ausdruck. Zum besseren Verständnis der Relevanz des Forschungsthemas folgt nun eine stufenweise thematische Einführung und Eingrenzung, beginnend mit Auseinandersetzungen zu Religion im Rahmen der *Development Studies*.

1.2.1 Hinführung I: *Development Studies*/Kritische Entwicklungsforschung – Debatten zu Religion und Entwicklung

Das Potential von Religion für die Kritik gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse blieb über viele Jahrzehnte in der Entwicklungsforschung unbeachtet. Das trifft sowohl auf die englischsprachigen *Development Studies* (Deneulin und Rakodi 2011; Jones und Petersen 2011) als auch auf die deutschsprachige Entwicklungsforschung zu (Garling 2013, 91 ff.), wo bzgl. der Thematisierung von Religion eine Leerstelle vorzufinden ist.

Das mag zunächst überraschend sein, ergeben sich doch aus dem Nexus von Religion und Entwicklung zahlreiche relevante Themengebiete für die Forschung, beispielsweise im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit und sogenannten RNGOs/FBOs (*religious non-governmental organizations/faith-based organizations*) oder auch des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen

religiösen Diskursen und Vorstellungen von Entwicklung. So sind die Vorläufer dessen, was wir gegenwärtig und seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter Entwicklungszusammenarbeit kennen, in Missionsorden und Missionsgesellschaften zu finden (Fountain 2013, 27). Die Kontinuität wird vor allem in fortbestehenden Institutionen deutlich¹³, aber auch in deren Anspruch, Gesellschaften und ihre Individuen – im Rahmen der „kolonialen Zivilisierungsmission“ (Castro Varela und Dhawan 2020, 64) – zu transformieren: „Such practices are also apparent in the numerous development projects that proactively seek to transform the behavior and attitudes of others“ (Fountain 2013, 26). Betätigungsfelder dafür waren und sind vor allem im Bildungs- und Gesundheitswesen auszumachen.

Abgesehen von den genannten Zusammenhängen zwischen Religion und Entwicklung spielt Religion für die Lebensrealitäten vieler Menschen im globalen Süden eine erhebliche Rolle. Gilles Carbonnier (2013, 2) bemerkt diesbezüglich ein Defizit in Theorie und Praxis: „The lack of attention to religion and faith in development research and policy thus stands in stark contrast to the paramount role played by religion in the daily lives of individuals and communities“. Daher plädieren Deneulin und Rakodi (2011, 46) dafür, die Relevanz von Religion für gesellschaftliche Entwicklungen und Transformationen anzuerkennen, und stellen demzufolge Religion als bedeutsames Thema der *Development Studies* dar.

Säkulare Norm und Tabu

Trotz der Relevanz von Religion für die kritische Entwicklungsforschung kann bis zu den 2000er Jahren von einem Tabu bzw. einer Leerstelle gesprochen werden (Deneulin und Rakodi 2011; Fountain 2013; Garling 2013; Jones und Petersen 2011). Diese Forschungslücke kann jedenfalls für die westeuropäischen Sozial- und Geisteswissenschaften ausgemacht werden.¹⁴ Ihr

¹³ Faschingeder (2003, 180) zeichnet für Österreich die Entstehung der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit aus den Missionswerken des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nach.

¹⁴ Die kritische Entwicklungsforschung ist mit dieser Leerstelle nicht alleine. Für verwandte Forschungsbereiche wie die politische Ökologie bemerkt Dominic Wilkins in seinem Artikel „Where is religion in political ecology?“ (2021, 277): „[R]eligion is missing from contemporary political ecological scholarship“.

zugrunde liegt die wenig hinterfragte Grundannahme, dass Säkularisierung ein „universal, desirable and irreversible trend“ sei (Deneulin und Rakodi 2011, 46).

Ausgehend von einer westeuropäischen Erfahrung und Norm wird Religion einem engen Säkularisierungsverständnis gemäß als irrelevant für moderne Gesellschaften (Deneulin und Rakodi 2011, 45) angesehen und es wird damit gerechnet, dass ihre Verbreitung mit zunehmendem gesellschaftlichem Wohlstand abnehmen werde. Eine andere häufig implizite Prämisse in den Sozialwissenschaften, die zur Entstehung dieser Leerstelle beigetragen hat, stellt die normative Forderung der Privatisierung von Religion und daraus folgend deren Bedeutungslosigkeit für den öffentlichen Raum – für Zivilgesellschaft und Politik – dar (Deneulin und Rakodi 2011, 49). Auch Severine Deneulin (2021, 1) fasst in diesem Sinne die Thematisierung von Religion in den *Development Studies* als „something deemed private with no public or development implications, or something deemed superstition which would disappear as people became more educated“ zusammen. Für die meisten Gesellschaften des (oft postkolonialen) globalen Südens haben sich die ursprünglichen Annahmen über die Zukunftsfähigkeit und Relevanz von Religion nicht bestätigt (Heuser und Köhrsen 2020, 15; Tomalin 2021, 105; Carbonnier 2013, 2; Deneulin und Rakodi 2011, 47;50; Jones und Petersen 2011, 1292).

Religion wurde im Kontext der Dominanz von sogenannten klassischen Modernisierungstheorien¹⁵ in der frühen Entwicklungsforschung und -praxis, wenn überhaupt, als Hemmnis für Modernisierung problematisiert (Jones und Petersen 2011, 1292). Aus dieser Annahme folgt für den Entwicklungskontext die Darstellung von „dominant secular ideologies as normal, neutral and morally superior“ (Fountain 2013, 11). Abgesehen von der Thematisierung von Religion als Gegenspielerin moderner Gesellschaftsformen und Gesellschaftsorganisation lässt sich die sonst vorhandene Leerstelle mit einer oftmals impliziten säkularen Norm¹⁶ erklären, die in westlichen (Sozial-

¹⁵ Für einen Überblick über Modernisierungstheorien: Klassiker der Entwicklungstheorie (Fischer, Hödl, und Sievers 2010, 26–69).

¹⁶ Dass ich auf die säkulare Norm hinweise, die das Verhältnis der Sozialwissenschaften zu Religion prägt, bedeutet nicht, dass ich grundsätzliche gesellschaftliche

)Wissenschaften mit objektivem Selbstverständnis präsent ist (Fountain 2013, 13; Deneulin und Rakodi 2011, 49). Die Distanzierung vom Religiösen und die (Selbst-)Einschätzung des Gegenstands ‚Entwicklung‘ als theoretisch wie praktisch säkular weist Philip Fountain (2013, 9) als säkular-religiöse Dichotomisierung in der Entwicklungsforschung aus. Diese führe dazu, dass Entwicklung als inhärent säkular, also als von Religion entkoppelt konzeptualisiert werde und somit als „universally desirable, politically neutral and morally unassailable“ (Fountain 2013, 14). Problematisch an dieser (Selbst-)Verortung weiter Teile der Entwicklungsforschung in der säkularen Sphäre ist auch, dass sie die Konstruktion eines religiösen ‚Anderen‘ (Heuser und Köhrsen 2020, 24) erlaubt. Religiös ‚Andere‘ im Entwicklungskontext stehen dabei meist in einer kolonialen Kontinuität und den daraus folgenden Dichotomisierungen, „eine[r] verallgemeinernde[n] räumliche[n] Verortung, die Religion mit ‚Entwicklungsländern‘, Unterentwicklung, traditionell oder vormodern assoziieren lässt, also mit einer Skala von Zuweisungen, die im Westen eher negativ besetzt sind“ (Jahnel 2018, 173).

***Religious turn* oder verbleibende Leerstelle?**

Mit dem Beginn der 2000er Jahre gibt es von Seiten der sozialwissenschaftlichen Forschung und im Rahmen der *Development Studies* ein aufbrechendes, neues Interesse an Religion als Faktor und Dimension gesellschaftlichen Lebens (Deneulin und Rakodi 2011, 45). Inzwischen spricht die Literatur sogar von einem „religious turn“ (Jones und Petersen 2011, 1292) und von einer postsäkularen Hinwendung zur Religion (Heuser und Köhrsen 2020, 13). Jones und Petersen (2011) sehen jedoch in der dominanten Herangehensweise an das Thema zahlreiche Schwächen und Herausforderungen: Zum einen bestehe ein zu enger Fokus auf *faith-based organizations* (FBOs) und damit einhergehend ein instrumentelles Verständnis

Säkularisierungsprozesse leugne, sondern ich möchte auf ein zu enges, eurozentrisches und lineares Verständnis davon hinweisen; dabei handelt es sich um eine Kritik, die auch von religionssoziologischer Seite vertreten wird: „Jose Casanova hat überzeugend gezeigt, dass die Tendenz, verschiedene Stufen der Entwicklung einer Gesellschaft anzunehmen, die linear durchlaufen werden, dem komplexen Phänomen der Säkularisierung nicht gerecht wird“ (Breul 2016, 176 f.).

von Religion im Sinne eines „understanding how religion can be used to do development ‚better““ (2011, 1291). Zum anderen kämen Impulse zur Thematisierung vermehrt von Seiten zentraler bi- und multilateraler Institutionen der ‚Entwicklungsindustrie‘ (2011, 1292) und nicht aus dem universitären und akademischen Kontext. Auch dies führe zuweilen zu einem unkritischen und instrumentellen Verhältnis zwischen Religion und Entwicklung: „The concern is simply to bring religion in to better serve these agendas“ (Jones und Petersen 2011, 1300).¹⁷ Dabei würden Gestalt und Richtung von Entwicklungsagenden und die ihr zugrunde liegenden globalen Ungleichheiten nicht in Frage gestellt, weswegen die Religionssoziologin Emma Tomalin (2021, 107) die Frage stellt: „[T]o what extent is the ‚turn to religion‘ evidence of a paradigm shift or is this simply a case of business as usual?“¹⁸ Auch die Theologin Claudia Jahnel (2018, 185) hinterfragt, ob „es sich bei diesem vermeintlichen ‚turn‘ wirklich um eine Wende handelt“. Sie bezweifelt dies, da der Großteil der gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit Religion in Theorie und Praxis eine „deutliche Kontinuität zur klassischen Meistererzählung“ (Jahnel 2018, 185) aufweise und es das Hauptinteresse sei, Durchsetzung und Effizienz von Entwicklungsinteressen abzusichern. Dabei würden ungleiche Machtverhältnisse, Strukturen und koloniale Dichotomisierungen nicht in Frage gestellt, sondern häufig sogar gefestigt: „In kolonial-postkolonialer Kontinuität werden [...] aus eurozentrischer Perspektive Inferiorisierungen des Anderen – in diesem Fall des unterentwickelten, noch-religiösen Afrika – fortgesetzt“ (Jahnel 2018, 173).

¹⁷ Diese Tendenz lässt sich in auch Deutschland beobachten. Seit 2014 besteht innerhalb des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) die ‚Taskforce‘ „Werte, Religion und Entwicklung“, die Konzepte und Strategien für den Zusammenhang von Religion und Entwicklung erarbeiten soll. Bei seiner Grundsatzrede am 19.10.2014 bemerkte der zuständige Bundesminister Gerd Müller: „Auch wenn wir es im religiös etwas lauwarmen Europa nicht glauben möchten: Die Welt des 21. Jahrhunderts ist eine religiöse Welt. Wie wollen wir diese Welt verstehen und mitgestalten, wenn wir die Rolle der Religionen nicht ausreichend im Blick haben?“ (<https://www.bmz.de/de/themen/religion-und-entwicklung/Taskforce/index.html> [Zugriff am 30.11.2018]) Seit 2016 besteht im Rahmen der GIZ (Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit) das Sektorvorhaben „Religion für nachhaltige Entwicklung“ (Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) 2023).

¹⁸ Die vorangegangenen Ausführungen und der dazugehörige Argumentationsstrang sind einer gemeinsamen Publikation mit Jonathan Scalet entnommen: „Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis“ (vgl. Kraus und Scalet 2021, 5 f.).

Auch wenn innerhalb der kritischen Entwicklungsforschung sowie der Entwicklungszusammenarbeit also grundsätzlich ein wachsendes Interesse an Religion zu verzeichnen ist, so können dabei jedoch nach wie vor eurozentrische Engführungen und Berührungsängste ausgemacht werden. Zudem ist die Beschäftigung mit der Thematik in den *Development Studies* in den meisten Fällen durch ein instrumentelles Verständnis von Religion geprägt.¹⁹ Sowohl Jones und Petersen (2011, 1302) als auch Deneulin und Rakodi (2011, 51) fordern vor diesem Hintergrund vermehrt interpretative, kritische Auseinandersetzungen mit dem Zusammenhang von Religion und Entwicklung. Die Auseinandersetzung mit Religion innerhalb der kritischen Entwicklungsforschung hat das Potential – Religion und Religiosität ernstnehmend (Fountain 2013, 27) – offen zu sein für Wissensformen und Kritik, die auch religiös artikuliert werden können. Denn religiöse Quellen können zum Ausgangspunkt für die Kritik an der westlichen Meistererzählung von Entwicklung²⁰ sowie ungleicher Macht- und Besitzverhältnissen werden, indem der Glaube an transzendente Prinzipien deren Abbau und Transformation begründen kann, wie beispielsweise im Rahmen von Hoffnungsnarrativen, die alternative Zukunftsperspektiven denkbar werden lassen. Neben der Entwicklungskritik kann auch das Potential von Religion als Ressource für alternative Narrative und Horizonte ausgelotet werden und es können Antworten auf die von Claudia Jahnel (2018, 186) gestellte Frage gesucht werden: „Welche anderen Zukünfte sind denkbar, aus kultureller und religiöser Perspektive?“ Auch Severine Deneulin (2021, 2) stellt die Bedeutung von religiösen Glaubenssätzen hinsichtlich sozialökologischer Transformationen heraus: „[M]ost spiritual belief systems address relationships between humans and the world around them, including non-humans of all

¹⁹ Dass die Beschäftigung mit dem Thema der Religion also nach wie vor eine Leerstelle in der Entwicklungsforschung darstellen dürfte, spiegelt sich wohl auch im Umstand, dass sich von 1824 abgeschlossenen Diplom- und Masterarbeiten (zwischen 2004 und 2024: 1149 Diplomarbeiten und 675 Masterarbeiten) am Institut für Internationale Entwicklung der Universität Wien lediglich 22 im weiteren Sinne mit Religion und Entwicklung beschäftigen (ca. 1,2 %) (Stand: 28.06.2024); <https://ie.univie.ac.at/studium/studienangebot/masterstudium-ie/abschlussarbeiten/> [Zugriff am 13.10.2024].

²⁰ Ein bekanntes Beispiel dafür ist in der befreiungstheologischen Auseinandersetzung von Gustavo Gutiérrez in seinem Werk „Theologie der Befreiung“ aus dem Jahr 1973 zur Frage „Entwicklung oder Befreiung?“ zu finden (Gutiérrez 1986b, 27–42).

kinds, they have something to contribute to how we can reimagine how our societies can be organized and how they can be transformed.“

Gerade weil die Auseinandersetzung mit religiösen Perspektiven und Quellen (neue) Möglichkeiten bzw. Perspektiven für Entwicklungs- und Gesellschaftskritik eröffnen, ist auch die Verbindung zu dekolonialen Ansätzen interessant. Denn diese nehmen mit der Forderung nach ‚Decolonizing Development‘ nach wie vor eine zentrale Rolle in den *Development Studies* ein (Melber u. a. 2024), sie thematisieren u. a. Eurozentrismus, Abhängigkeitsverhältnisse und koloniale Kontinuitäten in der Wissensproduktion und fordern eine Pluralisierung der Wissensformen. Auch hier stellt der Umgang mit religiösen Quellen und Perspektiven jedoch eine Leerstelle bzw. ein Tabu dar. Subalterne bzw. kolonialisierte Stimmen, deren Ausschluss aufgrund eurozentrischer Strukturen der Academia in dekolonialen Ansätzen kritisiert wird, bleiben weiterhin ungehört, wenn sich ihre Kritik aus religiösen Quellen und Narrativen speist (Maldonado-Torres 2008, 378); mehr Beachtung findet die Auseinandersetzung mit der zentralen Rolle christlicher Religion als Herrschaftsinstrument sowie Mittel der Legitimierung kolonialer Zivilisierungsmissionen (Lugones 2010, 744 f.). Dass Kritik und Religion vielfach als unvereinbar erscheinen, lässt sich u. a. auf die Säkularisierung gesellschaftskritischer Diskurse in Politik und Wissenschaft zurückführen (Brown 2013, 2; Carbonnier 2013; Maldonado-Torres 2008, 360 f.).²¹ Es ist wohl als eurozentrischer Fallstrick zu bezeichnen, dass Religion als Phänomen gesellschaftlicher Realität jahrzehntelang ausgeblendet wurde, weil sie aus westeuropäischer, akademischer Perspektive als irrelevant erachtet wurde. Dies merkte Ignacio Ellacuría bereits 1982 in seinem Vortrag „Las iglesias latinoamericanas interpelan a las Iglesia de España“ an:

Me hace gracia [...] cuando se dice que ‚Dios ha desaparecido el [sic!] mundo‘, porque ha desaparecido de Europa o de las universidades europeas, o que el mundo ha entrado en una etapa postcristiana y no sé cuantas cosas más. Es posible que aquí sí, y yo lo respeto. Pero el mundo no es eso. Y el primer mundo – y la Iglesia en él – deberían tomar como tarea hacer oír en su propio seno la voz de los que no tienen voz. (Ellacuría 2000, 594)

²¹ Genauere Ausführungen dazu siehe Kapitel 2.1 „Säkulare Norm in kritischen Diskursen: Religion und Gesellschaftskritik“.

Wenn die kritische Entwicklungsforschung Menschen an den gesellschaftlichen Rändern als handelnde Akteur*innen auf Augenhöhe ernst- und wahrnehmen will, kann sie also die religiöse Dimension ihrer Lebensrealität nicht ausblenden. Philip Fountain (2013, 25) fordert daher dazu auf, den Fokus des Nexus Entwicklung-Religion in Theorie und Praxis stärker auf „the ways secularism has informed development thinking and practice“ zu richten. Er appelliert daran, „religion’s other“ und dessen Machtverhältnisse zu verstehen. Eine solche interkulturelle Offenheit für diese Dimension eröffne Möglichkeiten für neue Erkenntnisse, sie könne Perspektiven verändern und „decentres secular norms and pluralises understandings of development values“ (Fountain 2013, 25).

Es lässt sich also auch im Rahmen dekolonialer Ansätze und Bemühungen in der kritischen Entwicklungsforschung eine verbleibende Leerstelle bzw. Berührungsangst gegenüber Religion verzeichnen. Insofern kann nur bedingt von einem *religious turn* in den *Development Studies* gesprochen werden. Auch wenn sich vereinzelt interdisziplinär arbeitende Institutionen wie das „Laudato Si’ Research Institute“ an der Universität Oxford oder das 2022 neu gegründete Journal „Religion & Development“ (Öhlmann u. a. 2022) finden lassen, so sind „theologisch informierte Perspektiven auf Religion, Widerstand und Kritik“ (Kraus und Scalet 2021, 6) weiterhin als marginal zu bezeichnen. Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu diesem Themenkomplex, denn für die kritische Reflexion und Analyse globaler Ungleichheitsverhältnisse kann die Thematisierung von Religion, die auf Inhalte und Bedeutungen menschlicher Lebensrealitäten verweist, nicht außer Acht gelassen werden.

Religion und Kritik außerhalb der *Development Studies*

Es kann festgehalten werden, dass der Nexus zwischen Religion und kritischem, widerständigem und befreiendem Denken und der damit zusammenhängenden Praxis über Jahrzehnte kaum Beachtung gefunden hat, obwohl Religion für (anti-koloniale) Befreiungsbewegungen, aber auch generell für viele Menschen an globalen und gesellschaftlichen Rändern eine Rolle spielt.

Außerhalb der *Development Studies* wurden diese Zusammenhänge jedoch sehr wohl thematisiert, wie beispielsweise in der Theologie. Im Rahmen post- und dekolonialer Theologien ebenso wie feministischer, Latina/o und Queertheologien findet die Auseinandersetzung mit der Komplexität und Ambivalenz von Religion als Faktor von Unterdrückung und Befreiung statt (Córdova Quero, Panotto, und Slabodsky 2016; Panotto, Córdova Quero, und Slabodsky 2015; Isasi-Díaz und Mendieta 2012a; Tamayo Acosta 2017; Pittl 2018b; Silber 2021). Die von Lateinamerika aus formulierten Theologien der Befreiung, die als Reaktion und Antwort auf gravierende soziale Ungleichheiten, globale Abhängigkeitsverhältnisse und die Militärdiktaturen des 20. Jahrhunderts zu lesen sind, bemühten sich um (theologische) Antworten auf die Unterdrückung, Ausbeutung und Entrechtung der lateinamerikanischen Bevölkerungsmehrheiten. In diesem Zusammenhang formulierte der 2024 verstorbene Gustavo Gutiérrez (1986b, 27 f.) in seinem Standardwerk „Theologie der Befreiung“ eine deutliche Entwicklungskritik, wenn er den Begriff der Befreiung dem der Entwicklung vorzieht und von einer „Entwicklungsmystik“ schreibt. Die Antwort auf bestehende Ungerechtigkeiten, Ungleichheiten und Abhängigkeitsverhältnisse sieht Gutiérrez nicht im Rahmen von Entwicklungspolitik, da eine umfassende Veränderung der Macht- und Besitzverhältnisse dem Begriff Entwicklung fremd sei (Gutiérrez 1986b, 29), sondern er postuliert: „Die Frage der Entwicklung findet ihren sachgemäßen Ort in der umfassenderen, tieferen und radikaleren Perspektive der Befreiung“ (Gutiérrez 1986b, 41 f.). Damit nimmt Gutiérrez Positionen kritischer Entwicklungsforschung ein und steht kritischen Ansätzen wie post- oder dekolonialer Theorie nahe.

Diese Perspektiven blieben jedoch in der kritischen Entwicklungsforschung weitgehend unbeachtet. Abseits theologischer Auseinandersetzungen gibt es außerdem eine breite religionssoziologische Debatte über die Gültigkeit des Säkularisierungsparadigmas (Pollack 2011) und des Zusammenspiels von Religion und Moderne.²² Als zentrale Autoren sind u. a. José Casanova (2004)

²² Detlef Pollack (2015, 24) sieht den Aufschwung der Religionssoziologie in Deutschland um die Jahrtausendwende als „Neubewertung des Stellenwerts von Religion in der modernen Gesellschaft“, die nicht mehr allein als abhängige Variable von Prozessen der Modernisierung und Rationalisierung behandelt wird, sondern als relevante und dynamische gesellschaftliche Ressource.

und Peter L. Berger (2015) zu nennen, für den deutschen Sprachraum auch Hartmut Rosa (2023). Ebenso findet in der Gegenwartsphilosophie bei Jürgen Habermas (2001; Habermas und Ratzinger 2018) und Charles Taylor (2020) die Thematisierung der gesellschaftlichen Relevanz und Rolle von Religionen für moralische Debatten in modernen Gesellschaften statt, welche somit ein (zu) enges Säkularisierungsverständnis verlassen haben.

1.2.2 Hinführung II: Ambivalenz des Christlichen im lateinamerikanischen Kontext

Mit Blick auf die lateinamerikanische Vergangenheit und Gegenwart wird die gesellschaftliche Relevanz von Religion in besonderer Weise offensichtlich. Befreiende Theorien (Denken/*pensamiento*) und Praxis mit Bezug auf religiöse Quellen und Inhalte leisten Widerstand gegen Unterdrückung und Entmenschlichung – von der *conquista* bis zur Gegenwart – und schaffen Räume, im Rahmen derer gesellschaftliche Transformationen gedacht und organisiert werden.

In der Auseinandersetzung mit christlicher Religion in Lateinamerika dürfen allerdings koloniale Kontinuitäten nicht außer Acht gelassen werden, die sich bis zur Gegenwart in gewaltvoller Entfremdung und der Funktion von Religion als Kontrollmechanismus (der kolonisierten Bevölkerung) zeigen (Estermann 2017, 105; Quijano 2000, 210). Der christliche Glaube diene als legitimierende Grundlage für die Invasion und Unterwerfung Amerikas und rechtfertigte im Namen der Glaubensverkündigung Sklaverei, Gewalt und Enteignung gegenüber der indigenen Bevölkerung (Dussel 1989, 13 f.; Tamayo Acosta 2017, 244). (vgl. Kraus und Scalet 2021, 26 f.) Die *conquista* bedeutete demnach nicht nur einen Genozid an der Bevölkerung Amerikas, sondern auch einen Dei-zid (Tamayo Acosta 2017, 213). Der ‚Mord‘ an den Göttern Lateinamerikas sowie die Zerstörung kultureller und religiöser Sinnhorizonte waren paradoxerweise gleichzeitig Folge des Genozids an der indigenen Bevölkerung und dessen Bedingung. Die Vorstellung, dass die amerikanische Bevölkerung, auf welche Kolumbus traf, ohne Religion und ohne Götter lebte, schuf Raum für die Vorstellung, dass es sich um Wesen ohne Seele handeln

müsse (Maldonado-Torres 2014a, 699), über deren vollwertige Menschlichkeit in der Debatte zwischen Bartolomé de las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda im 16. Jahrhundert in Valladolid verhandelt wurde. In der ontologischen Differenz zwischen Kolonisator*innen und Kolonisierten kam es zur Verknüpfung der Kategorien Religion und *raza*: „[T]he universal application of something called religion and the formulation of radical exceptions to it in reference to New World peoples [...] opened up a universe of signification that culminated in the naturalization of inferiority“ (Maldonado-Torres 2014a, 703). Die physische und symbolische Gewalt, die sich mit der Präsenz christlicher Missionar*innen von Europa aus ab dem 16. Jahrhundert in den Amerikas zeigte, ermöglichte die jahrhundertelange Unterdrückung (und weitgehende Auslöschung) der amerikanischen Bevölkerungen. Ohne die Ausbreitung christlicher Religion ist die europäische, koloniale Expansion nur schwer denkbar:

Zwar waren die Kolonien in erster Linie Orte ökonomischer Ausbeutung, aber eben auch Ziel der Zivilisierungsmission, die ein reformiertes, koloniales Subjekt [...] wollte. Missionare waren wichtige Agenten des Kolonialismus. [...]. Religiöse Vorstellungen beeinflussten den Kolonialstaat ebenso wie die antikolonialen Kräfte. (Castro Varela und Dhawan 2020, 62)

In der Gegenwart zeigen sich koloniale Kontinuitäten in Bezug auf Religion u. a. in der gewaltvollen Entfremdung – der Abwertung von indigenen Kosmvisionen und Spiritualitäten – und der Funktion von Religion als Kontrollmechanismus gegenüber der (ehemals kolonisierten) Bevölkerung und als Faktor gesellschaftlicher Repression (vgl. Kraus und Scalet 2021, 26 f.). Außerdem beruht die globale Dimension des Christentums sowie dessen gegenwärtige Relevanz auf der Verstrickung mit kolonialen und imperialistischen Vorhaben europäischer Mächte.

Auch wenn der Fokus der vorliegenden Arbeit v. a. auf den Möglichkeiten liegt, die christliche Religion für kritische Perspektiven und Ausdruck bietet, so muss die dargelegte Ambivalenz des Christlichen im postkolonialen gesellschaftlichen Kontext Lateinamerikas stets präsent gehalten werden. In einer kritischen Reflexion gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse müssen diese Geschichte und die Gegenwart der Legitimierung von Gewalt und Herrschaft stets mitbedacht werden, auch wenn sie nicht der zentrale

Forschungsgegenstand sind. Ohne diese Rolle christlicher Religion zu negieren, kann jedoch auch von einer historischen Bedeutung christlicher Religion für Widerstand, radikales Denken und gesellschaftliche Transformationen gesprochen werden, wie ich im Folgenden anhand von drei Schlaglichtern der peruanischen Geschichte skizzieren werde.

Anti-kolonialer Widerstand und christliche Religion in Peru

Schon im 16. Jahrhundert, im Kontext von Fremdherrschaft und Unterdrückung, erhoben sich widerständige Stimmen. Ein Beispiel dafür ist der Dominikaner Bartolomé de las Casas, der die koloniale Gewalt anprangerte und eine kritische, gegenhegemoniale Haltung aus christlicher Perspektive einnahm (Schelkshorn 2013, 268). Der christliche Glaube wurde in den vergangenen 500 Jahren in den Amerikas „in Frage gestellt und angeklagt, aber auch angeeignet und (neu) interpretiert“ (Kraus und Scalet 2021, 27). So formulierte Guaman Poma de Ayala, der aus Ayacucho (in den Anden Perus) stammte, im Jahr 1615 seine „Nueva Crónica y Buen Gobierno“ (1998), in der er u. a. auf Basis der christlichen Moral die spanische Kolonialherrschaft kritisierte und deren Abschaffung forderte (Schelkshorn 2013, 270 f.; vgl. Kraus und Scalet 2021, 27). Auch der antikoloniale Aufstand, ausgehend von der zentralen Selva und angeführt von Juan Santos Atahualpa, der zwischen 1742 und 1756 verschiedene *naciones* aus Selva und Sierra organisierte, legitimierte sich sowohl durch die Bezugnahme auf andine Konzepte und Mythologien als auch durch die „Unterstützung von Jesus und Maria“ (Flores Galindo 1994, 88; Santamaría 2007, 240). Der Aufstand hatte einen zehn Jahre andauernden Krieg gegen die Kolonialherrschaft zur Folge, der unter den spanischen Kolonialherren zur Angst vor einer noch größeren, panandinen Rebellion führte (Klarén 2012, 146 f.). Juan Santos Atahualpa forderte die Befreiung von der spanischen Kolonialherrschaft sowie die Vertreibung der Spanier*innen aus Peru (Klarén 2012, 147; Santamaría 2007, 240).

Die zweite große antikoloniale, andine Bewegung im 18. Jahrhundert wurde 1780 von José Gabriel Condorcanqui angeführt, der sich nach dem 1572 getöteten Inkakönig Tupac Amaru benannte und die Vision eines neuen *cuerpo político* hatte, in dem *criollos*, *mestizos*, *negros* und *indios* harmonisch und

solidarisch zusammenleben könnten (Flores Galindo 1994, 101). Auch Tupac Amaru II. legitimierte sein Vorgehen, in dem er sich auf jüdisch-christliche Erzählungen berief und die Geschichte Amerikas und seiner (andinen) Bevölkerung als eines auserwählten, geknechteten Volkes auf der Suche nach dem eigenen Land beschrieb (Flores Galindo 1994, 106). Obwohl es in seiner politischen Zukunftsvision zu einer Abspaltung von Spanien kommen sollte, hatte Tupac Amaru II. in seinem Anliegen enge Verbündete in den Reihen der katholischen Kirche, was wohl auch dazu führte, dass er keine Vertreibung bzw. Abspaltung von jener forderte (Flores Galindo 1994, 122).

Obschon christliche Religion und Theologie zur Legitimation des gewaltvollen „Kolonoevangelisierungs- oder Missio-kolonisierungsunternehmen[s]“ (Dussel 1988, 71) diente, kam es also zu Aneignungen und Kontextualisierungen christlicher Perspektiven auf die eigene Realität: Diese fungierten in den genannten anti-kolonialen Widerständen als deren Legitimationsgrundlage und unterstützten gegenhegemoniale Geschichtserzählungen und Geschichtsinterpretationen der Kolonisierten. Wenn in theologischen Traditionen wie der bereits erwähnten Befreiungstheologie die befreiende Botschaft des Evangeliums als zentral gedeutet wird, so ist das Christentum zwar nicht a priori als befreiend oder unschuldig zu sehen, sodass dieser Umstand im kolonialen Kontext lediglich ‚verdunkelt‘ worden wäre. Befreiend konnte das Christentum in seiner kontextuellen Ausprägung jedoch dann wirken, wenn es durch kolonisierte und unterdrückte Menschen angeeignet wurde, diese von ihrem gesellschaftlichen Ort aus (ungleiche) Machtverhältnisse interpretierten und diese Deutungen ihre gesellschafts-politische Praxis beeinflussten. Solche Aneignungen sind als Form des Widerstandes zu verstehen und gerade aufgrund der Gewaltgeschichte des europäischen Christentums auf dem amerikanischen Kontinent eine unverzichtbare Voraussetzung dafür, dass christliche Religion anti-koloniale Befreiungskämpfe überhaupt unterstützen konnte (Kraus und Scalet 2021, 28).²³

²³ Ein Beispiel für eine kontextuelle Interpretation christlicher Motive, die als subversiv bezeichnet werden kann, stellt das Lied „De España nos llegó Cristo“ dar, das dem im nordperuanischen Piura populären Musik- und Tanzgenre des Tondero entspricht. Der Tondero beinhaltet südspanische, afrikanische und präkoloniale indigene Elemente und wird nach wie

Vor diesem Horizont sind auch Kritik und Widerstand unter Bezugnahme auf christliche Positionen Bestandteil der peruanischen Geschichte seit der *conquista*, und es zeigt sich ein ernstzunehmendes Potential für Gesellschaftskritik, das sich in Lateinamerika im 20. Jahrhundert in der Theologie der Befreiung herausbildete (Kraus und Scalet 2021, 28). Auch im europäischen Kontext kam es in den 1960er und 1970er Jahren durch die Neue Politische Theologie (u. a. bei Johann Baptist Metz) zur Beschäftigung mit sozial-politischen Fragestellungen. Jedoch erforderte die spezifische lateinamerikanische Realität mit ihren persistenten sozialen Ungleichheiten und repressiven Militärdiktaturen für die lateinamerikanische Theologie eine andere Dringlichkeit bzgl. der Auseinandersetzung mit den Sozial-/Geisteswissenschaften. Die Befreiungstheologie hatte einen wesentlichen Einfluss auf die Entstehung der Philosophie der Befreiung (Fornet-Betancourt 1997b) ebenso wie die Dependenztheorie wichtige Rückbezüge für die Theologie lieferte (Estermann 2017, 112). Es kann von einem wechselseitigen Zusammenwirken sozialwissenschaftlicher, theologischer und philosophischer Ansätze in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika gesprochen werden, deren gemeinsames Anliegen die Befreiung aus kolonialen Abhängigkeitsverhältnissen ist (Fornet-Betancourt 1997b; Castillo 1997).

1.3 Interdisziplinarität, Vielschichtigkeit und Dezentrierung des akademischen Diskurses: Ziele und Möglichkeiten

Über die Bearbeitung der dargestellten Leerstelle des Nexus zwischen Religion und kritischem, widerständigem und befreiendem Denken und Handeln in der Entwicklungsforschung hinaus bietet das hier verfolgte Thema Möglichkeiten der interdisziplinären Beschäftigung und des kreativen Zusammendenkens theologischer Überlegungen und dekolonialer Ansätze für Fragestellungen der *Development Studies*. Für die kritische Reflexion von

vor von der ruralen und nicht-weißen Bevölkerung des Bajo Piura getanzt, ist also Ausdruck der *cultura popular*. Der Text stellt sich wie folgt dar: „De españa nos llegó Cristo, pero también el patrón. El patrón igual que a Cristo, al negro crucificó“ (Kraus und Scalet 2021, 28).

Ungleichheitsverhältnissen bringe ich (befreiungs-)theologische Ansätze in den Dialog mit der kritischen Entwicklungsforschung. Dabei geht es nicht darum, sozialwissenschaftlichen Kategorien einen „theologischen ‚Ballast‘“ (Castillo 1997, 179) aufzuerlegen, sondern von der historischen Wirklichkeit lateinamerikanischer Gesellschaften auszugehen, in denen Religion eine nicht unerhebliche Rolle spielt und gespielt hat. Der Rückgriff auf theologische Auseinandersetzungen ergibt sich dabei – aufgrund der Leerstelle hinsichtlich der Auseinandersetzung mit Religion in der kritischen Entwicklungsforschung – als notwendige ‚Notlösung‘, da die entsprechenden Diskurse in der Vergangenheit, wie bereits dargestellt, vor allem in der Theologie geführt wurden. Aus diesem Grund greife ich theologische Diskurse mit kritischer Distanz auf und befrage sie nach ihrem Potential für die Entwicklungsforschung.

Es ist mir ein Anliegen, einen differenzierten Beitrag zu leisten hinsichtlich der Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Kritik und Befreiung in der Vielschichtigkeit der lateinamerikanischen Moderne, die mit binären Gegensätzen nicht zu fassen ist. Auch wenn es sich hierbei um theoretische Fragestellungen handelt, so beziehe ich mich auf den konkreten Kontext der *campesinxs* im nordperuanischen Bajo Piura. Ausgehend von deren Lebensrealität möchte ich zu den interkulturell und global geführten Diskursen über Dekolonialisierung und zur Schärfung von herrschafts-, gesellschafts- und imperialismuskritischen Perspektiven beitragen.

Darüber hinaus besteht ein weiteres Anliegen des Dissertationsprojektes in der Dezentrierung des akademischen Diskurses. In der Auseinandersetzung mit dem lateinamerikanischen Kontinent wird zumeist auf westliche²⁴ Denker*innen zurückgegriffen. Ich beschäftige mich bevorzugt mit lateinamerikanischen Denker*innen, die im europäischen Kontext wenig rezipiert werden, um lokale, außereuropäische Debatten und

²⁴ Auch wenn der Begriff ‚westlich‘ (ebenso wie ‚globaler Norden‘) reduktionistisch ist, so wird dieser vielfach in kritischen, nicht-westlichen Diskursen zur Abgrenzung verwendet, um auf die Dominanz europäischer und nordamerikanischer Theorien sowie auf deren oft erhobenen Anspruch auf universale Gültigkeit hinzuweisen. Abseits der geographischen Bedeutung wird der Begriff für Gesellschaften und Diskurse weltweit verwendet (beispielsweise für Australien) und verweist auf Machtasymmetrien (Graneß und Kopf 2019, 19 f.). In der vorliegenden Arbeit und dem lateinamerikanischen Kontext geht es dabei meistens um europäische und/oder US-amerikanische Ansätze.

Erkenntnisperspektiven in den Mittelpunkt zu stellen – mit dem Ziel, „to locate different forms of knowledge“ (Maldonado-Torres 2008, 383). Die Auseinandersetzung mit lateinamerikanischen, vielfach weniger behandelten Autor*innen erleichtert es, eurozentrische Verengungen zu weiten und Fallstricke zu erkennen. Gerade hinsichtlich der Behandlung von Religion sind in kritischen, de- und postkolonialen Ansätzen der Sozialwissenschaften Ausschlüsse vorhanden: „Cultures and religions are repositories of knowledge and sources of theory. [...] [P]aying attention to the epistemic dimension of cultures or religions is an important step in overcoming the secular pitfalls of postcolonial discourse“ (Maldonado-Torres 2008, 379). Die angestrebte Dezentrierung des akademischen Diskurses bietet in diesem Sinne auch die Möglichkeit, über die zuvor beschriebene inhärente säkulare Norm hinauszugehen, in dem ich das Wissen und die religiösen Perspektiven der *campesinxs* wahr- und ernstnehme. Die Dezentrierung auf den unterschiedlichen Ebenen geht einher mit dem Hinterfragen der eigenen Wissenschaftspraxis und dem Ablegen eines europäischen Desinteresses bzw. der Arroganz gegenüber dem Wissen der ‚Anderen‘.

1.4 Qualitative Interviews im Rahmen konstruktivistischer *Grounded Theory*: methodische Vorgehensweise und theoretische Perspektiven

Ausgangspunkt und Zentrum für die Bearbeitung der Frage nach dem Zusammenhang zwischen populärer Religiosität und Gesellschaftskritik ist die Lebensrealität der *campesinxs* im Bajo Piura mit Blick auf deren alltägliche Strategien, Antworten und Kämpfe unter lebenswidrigen Bedingungen.

Dafür erfolgte die Datenerhebung mit 43 offenen, leitfadengestützten Interviews im Rahmen von drei Forschungsaufenthalten zwischen 2020 und 2023 an der nordperuanischen Küste im Bajo Piura. Die konstruktivistische *Grounded Theory* (KGT) nach Kathy Charmaz (2006) dient als methodologischer Rahmen für die qualitative Forschung. Die KGT eignet sich

für die Anwendung in Forschungskontexten, die sich mit Ungleichheiten, Exklusion und Armut auseinandersetzen, da grundsätzlich von der Anerkennung unterschiedlicher Perspektiven und Wissensformen ausgegangen wird (Charmaz 2011c, 359). Dieser methodologische Rahmen impliziert eine nicht-lineare, sondern verschränkte und rekursive Beziehung zwischen Datenerhebung, Datenanalyse und Theoriebildung. Daher ist das Forschungsvorhaben geprägt durch das Wechselspiel zwischen Datenerhebung und Interpretation. Der gesamte Forschungs- und Schreibprozess ist durchzogen von einer reflexiven Haltung, um den Ansprüchen dekolonialer und kritischer Ansätze gerecht zu werden. Außerdem gibt diese Haltung Raum für Veränderungen und Anpassungen im Laufe des Forschungsvorhabens, die beispielsweise aufgrund der Zusammenarbeit und aus den Gesprächen mit Interview-Partner*innen entstehen.

Die Interpretation der aus den Interviews entstandenen Kategorien erfolgt zudem unter Rückgriff auf kritische lateinamerikanische Denker*innen – Bolívar Echeverría, José Carlos Mariátegui, Nelson Maldonado-Torres, Silvia Rivera Cusicanqui – und auf Ansätze befreiender und feministischer Theologien (Gustavo Gutierrez, Ignacio Ellacuria, Geraldina Céspedes Ulloa) sowie Neuer Politischer Theologie (Johann Baptist Metz). Diese spezifischen Reflexionsformen der Theologie dienen in dem vorliegenden interdisziplinären Vorhaben zum besseren Verständnis der entstandenen Deutungskategorien sowie deren Einordnung im Rahmen der kritischen Entwicklungsforschung. Die vorliegende Arbeit versteht sich in diesem Sinne als (befreiungs-)theologisch informiert.

1.5 Gliederung der Kapitel

Die Arbeit gliedert sich in drei aufeinanderfolgende Teile. Sie beginnt mit einem Kapitel, in dem ich die theoretische Verortung und den Rahmen abstecke, sowie die zentralen Konzepte darlege (1). Daran schließt das Kapitel zur methodologischen Herangehensweise, den Forschungsmethoden sowie dem sozio-historischen Forschungskontext im Bajo Piura an (2). Dies führt schließlich zur Analyse der geführten Interviews hinsichtlich der Frage nach

populärer Religiosität als Quelle gesellschaftskritischer Narrative und Praxis, die sich in drei Unterkapitel gliedert (3). Schließlich folgen Diskussion und Fazit.

In Kapitel 2 stecke ich den theoretischen Rahmen ab, in dem ich mich bewege. Das bedeutet zunächst, der Frage nach der säkularen Norm in kritischen und post-/dekolonialen Ansätzen nachzugehen. Daran schließen grundlegende gesellschaftstheoretische Überlegungen zur Verfasstheit lateinamerikanischer postkolonialer Kontexte wie im Fall Perus an; diese stellen den Ausgangspunkt der Forschung dar. Darauf folgend skizziere ich Schlaglichter auf das Befreiungdenken in Lateinamerika – darunter auch kritisch-befreiende Theologien – in seinen unterschiedlichen Traditionen. Abschließend behandle ich ausgewählte Konzepte, die für die Bearbeitung der Forschungsfrage und die Erschließung der Interviews relevant sind.

In Kapitel 3 lege ich meine methodologische Herangehensweise dar. Das umfasst zum einen die Herausforderungen, mit denen sich eine Auseinandersetzung mit interkulturellen, postkolonialen Kontexten wie im Fall der vorliegenden Arbeit konfrontiert sieht. Zum anderen führe ich die Forschungsmethoden, die für die Erhebung und Auswertung relevant sind, an, es folgen die Erläuterung des sozio-historischen Kontexts im Bajo Piura sowie die Reflexion meiner eigenen Rolle im Forschungsprozess.

In Kapitel 4 stehen die Interviews und die Lebensrealität der *campesinxs* im Bajo Piura im Zentrum. Davon ausgehend entwickeln sich drei Unterkapitel zu religiösen Antwortstrategien, Aneignungen des Christlichen und populärer Religiosität als Affirmation. Das Kapitel schließt mit der Zusammenschau der Ergebnisse ab, in der ich die Forschungsergebnisse im Lichte theoretischer Debatten betrachte sowie einen Ausblick auf sich daraus ergebende weiterführende epistemologische Fragen gebe. Die Zusammenschau gliedert sich in fünf Themen.

In Kapitel 5 erfolgt ein Resümee der zentralen Forschungsergebnisse, eine Darstellung von deren Beitrag zur akademischen Diskussion sowie eine Erläuterung der Grenzen der Studie und der Zukunftsperspektiven für die weitergehende Beschäftigung mit der Thematik.

2. Theoretischer Ausgangspunkt

Im folgenden Kapitel umreiße ich den theoretischen Ausgangspunkt der vorliegenden Dissertation. Dieser umfasst eine kritische Auseinandersetzung mit der säkularen Norm unter Berücksichtigung post-/dekolonialer Theorien. Darauf aufbauend werden gesellschaftstheoretische Überlegungen zur postkolonialen Beschaffenheit lateinamerikanischer Kontexte – wie im Fall Perus – dargelegt, da sie eine Grundlage für das Verständnis der vorliegenden Forschungsarbeit darstellen. Anschließend skizziere ich zentrale Aspekte des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens, einschließlich kritisch-befreiender Theologien, und ihre unterschiedlichen Traditionen. Außerdem werden Konzepte vorgestellt, die für die Bearbeitung der Forschungsfrage und die Analyse der Interviews von Relevanz sind.

2.1 Säkulare Norm in kritischen Diskursen: Religion und Gesellschaftskritik

Ich habe bereits in der Einleitung die Leerstelle von Religion in der kritischen Entwicklungsforschung thematisiert, im Speziellen in Zusammenhang mit (Gesellschafts-)Kritik, was ich im Folgenden noch weiter ausführen werde. Gemäß meiner Kenntnis von lateinamerikanischen Gesellschaften und meiner Erfahrungen dort ist mir in den vergangenen Jahren die Diskrepanz aufgefallen zwischen der gesellschaftlichen Relevanz des Religiösen bzw. Christlichen, beispielsweise in dortigen sozialen Bewegungen, und den kritischen theoretischen Diskursen, die in den *Development Studies* rezipiert werden und in denen sich diese Thematik kaum widerspiegelt: „Denn in den Sozial- und Geisteswissenschaften wird über das Verhältnis von Politik und Religion vornehmlich unter der Perspektive des Säkularisierungsparadigmas diskutiert“ (Stein 2011, 325). Den Grund für diese Leerstelle sehe ich vor allem in einer inhärenten säkularen Norm verankert, die eine eurozentrische Engführung in postkolonialen Ansätzen darstellt und den Ausschluss von Stimmen, die auf religiöse Ressourcen rekurrieren, zur Folge hat. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis sowie zwischen dem Anspruch der Inklusion

subalternen Stimmen in akademische Diskurse und säkularen Verengungen ist der Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit.

2.1.1 Die Exklusion religiöser Perspektiven als Folge säkularer Verengungen

Sowohl postkoloniale als auch dekoloniale Perspektiven erfahren nach wie vor eine verstärkte Rezeption im Rahmen kritischer Sozial- und Geisteswissenschaften. Damit einher gehen Forderungen nach einer umfassenden gesellschaftlichen Dekolonialisierung, die auch eine Dekolonialisierung und Pluralisierung des Wissens miteinschließt. Mit dem Verweis auf eurozentrische Strukturen und Formen der Wissensproduktion wird der Ausschluss subalternen, marginalisierter Stimmen und ihrer Ausdrucksformen aus den akademischen Zentren kritisiert. Vielfach geht es in post- und dekolonialen Ansätzen auch um das Sichtbar- und Hörbarmachen alternativer Epistemologien, die für eine gesellschaftliche Dekolonialisierung und eine Beendigung von Abhängigkeits- und asymmetrischen Machtverhältnissen in der Wissensproduktion als unabdingbar gesehen werden. In diesem Kontext weist der Philosoph Nelson Maldonado-Torres (2008) auf einen blinden Fleck hin: die Exklusion religiöser Perspektiven aus diesen kritischen Diskursen bzw. deren Gleichsetzung mit Irrationalität, was in Folge davon zu einer Unvereinbarkeit von Gesellschafts-/Machtkritik und Religionsausübung führt. Die Festschreibung des Religiösen in der Sphäre des Irrationalen erklärt Maldonado-Torres (2008, 362) mit der Entstehung des westlichen Säkularismus, der eng mit aufklärerischen Ideen von Fortschritt verbunden sei: Das rationale Individuum trennt sich von religiösen Glaubenssätzen und es kommt zum Bruch mit der bisherigen gesellschaftlichen Bedeutung von Religion in Politik und Gesellschaft. Im Zuge der bürgerlichen Revolutionen sei die Legitimierung von kolonialer Herrschaft nicht mehr religiöser Natur, sondern verstehe sich als säkulares Unterfangen: „The aristocrats could easily become bourgeois but certainly not anticolonials“ (Maldonado-Torres 2008, 366). Das imperiale Vorhaben der Zivilisierung der kolonialen ‚Anderen‘ begründete sich nun also durch westlich-aufklärerische

Anliegen: „Secularism inherits from imperial Christianity a fundamental impetus either to convert, to control, or to radically domesticate other epistemes“ (Maldonado-Torres 2008, 382). Das Erbe der Verstrickungen von Säkularismus und kolonialer Herrschaft wird selten gesehen und aufgearbeitet, steht doch Säkularisierung im europäischen Selbstverständnis für liberale Werte, gesellschaftlichen Fortschritt und Aufklärungsprozesse. Diese bevorzugte, einseitige Interpretation hat zur Folge, dass Religiosität mit Irrationalität assoziiert wird und somit progressiven Gesellschaftsentwicklungen entgegensteht.²⁵ Umgelegt auf Kontexte kolonialer Fremdherrschaft hatte diese Konnotation weitere Folgen: Die säkulare Legitimierung kolonialer Herrschaft ermöglichte es, die kolonialen ‚Anderen‘ weiterhin so zu sehen, als lebten diese auf einer früheren Stufe gesellschaftlicher Entwicklung – in der europäischen Vergangenheit –, „where only religion or tradition dominated their customs and ways of being“ (Maldonado-Torres 2008, 366). Die Theologin und Religionswissenschaftlerin Claudia Jähnel beschreibt in ihrer Betrachtung der Entwicklungszusammenarbeit in Deutschland, dass die eben beschriebene Perspektive hinsichtlich der Religiosität von Menschen im globalen Süden nach wie vor die Auseinandersetzung mit globalen Ungleichheiten in Theorie und Praxis prägt: „Religion wird vielfach negativ als das irrationale Andere des aufgeklärten Westens konzipiert, der sich – auch in seinen christlichen Vertretern – autonomer Rationalität und liberaler Säkularkultur verpflichtet weiß“ (Jähnel 2018, 172). Die inhärente säkulare Norm hat auch Auswirkungen auf postkoloniale Theorieansätze und schreibt sich darin fort, wie es Maldonado-Torres (2008, 375 ff.) für die Arbeiten von Edward Said herausgearbeitet hat. Demzufolge würden postkoloniale Theorien vielfach ein säkulares Grund- respektive Selbstverständnis vertreten, in dessen Rahmen postkoloniale Kritik und Religion nicht vereinbar seien.

Es ist ein zentrales Anliegen postkolonialer Theoriebildung eurozentrische, imperialistische und rassistische Machtverhältnisse zu bearbeiten. In der

²⁵ Die Feststellung dieses Fallstrickes ist nicht gleichbedeutend damit, die zentrale Rolle kirchlicher Institutionen und der christlichen Religion für die Legitimierung, Absicherung und Durchsetzung von Machtstrukturen sowie Repression zu missachten. Es geht vielmehr darum, auf die entstandenen Leerstellen hinzuweisen.

kritischen Entwicklungsforschung hatte das u. a. die Kritik an Modernisierungstheorien und ihren Stufenmodellen gesellschaftlicher Entwicklung zur Folge sowie die Forderung nach der Inklusion marginalisierter, abgewerteter Stimmen in den *Development Studies*. Ungesehen und unangefochten blieben jedoch die säkular-imperialen Verflechtungen: Maldonado-Torres (2008, 369) verortet bei postkolonialen Ansätzen ein Verweisen des Religiösen in die Sphäre des Irrationalen und der Ignoranz, der Vergangenheit, ähnlich wie in den Modernisierungstheorien (z.B. bei Rostow 1960). Das Weitertragen der unhinterfragten säkularen Norm in kritischen Ansätzen der Sozialwissenschaften hat zur Folge, dass von diesen Positionen selbst formulierte dekoloniale Forderungen – wie die Inklusion marginalisierter Stimmen und die Pluralisierung von Wissen(sformen) – torpediert werden: „[R]eligion becomes [...] a most efficient form of subalternation of knowledges and peoples. [...] [R]eligion becomes equivalent with fanaticism and irrationality“ (Maldonado-Torres 2008, 369). Wenn sich also kolonisierte und marginalisierte Stimmen in religiöser Form artikulieren oder auf religiöse Ressourcen rekurren, bleibe deren epistemischer Ausschluss unangetastet. Denn postkoloniale Autor*innen würden häufig eine imperial-säkulare Position vertreten und dadurch epistemische Gewalt ausüben, indem sie nach einer imperialen Logik agierten: „When religion is understood to be antithetic to critical thinking and theory, there is no real need to seriously engage ideas articulated from religious perspectives. If the subaltern happens to be religious, then the postcolonial theorist herself makes sure that she will never speak“ (Maldonado-Torres 2008, 378). Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass auch säkular-aufklärerische Diskurse von postkolonialer Seite aus stark in der Kritik stehen und hier ebenso eine pauschale Ablehnung zu Verengungen führen kann, auf die Hans Schelkshorn (2024a) hinweist. Denn auch säkular-aufklärerische Konzepte haben – ebenso wie religiöse – selbstkritische Potentiale. Die berechtigte und notwendige Kritik an den kolonialen Verstrickungen europäisch-aufklärerischer Philosophien wurde von dekolonialen Ansätzen aus Lateinamerika mit dem Konzept der Kolonialität benannt und herausgearbeitet. Dennoch stellt Schelkshorn (2024a, 25) unter Rückgriff auf Enrique Dussels Werk und Anliegen der Befreiung die Frage, was die emanzipatorischen Potentiale der

europäischen Moderne sind, die für einen Kampf gegen autoritäre und faschistische Regime und Bewegungen gerettet werden können und sollten. Ebenso wie für den säkularistischen Ausschluss religiöser Perspektiven aus postkolonialen, sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen kann in Bezug auf säkular-aufklärerische Diskurse der Blick auf außereuropäische Debatten eine korrigierende Perspektive einbringen, wie beispielsweise Echeverría (2021, 215) betont, der trotz aller Ambivalenz das emanzipatorische Potential universalistischer Ansprüche verdeutlicht:

Die unerbittliche Selbstkritik aber, die immer der Schlüssel zur Lebendigkeit der westlichen Kultur war, erscheint [...] enorm geschwächt zu sein; [...] dieses wahrhaft universalistische Programm war immer der Kern des westlichen Geistes, seine Besonderheit und sein Stolz. Aber es war auch ein Programm, das vom modernen Europa seit der Entdeckung und Eroberung Amerikas ein ums andere Mal verraten wurde.

Für die Anliegen emanzipatorischer Wissensproduktion und gesellschaftlicher Dekolonialisierung weisen diese Ausführungen auf die Notwendigkeit hin, gegenüber Fallstricken und blinden Flecken jeglicher Art aufmerksam zu sein. Für die *Development Studies* und die vorliegende Dissertation sind in diesem Zusammenhang zwei Punkte besonders relevant: Einerseits steht hier die eurozentrische Unvereinbarkeit religiöser Ausdrucksformen und Quellen mit Kritik und Rationalität aufgrund säkularer Verengungen im Fokus: „[F]or religious people to become authentically critical they would have to turn secular“ (Maldonado-Torres 2008, 377). Andererseits bestehen Verblendungen hinsichtlich der säkular-imperialen Verflechtungen und Legitimierungszusammenhänge, die dazu führen, dass Säkularismus leichtfertig mit anti-kolonialen/anti-imperialen Bestrebungen assoziiert wird. Allerdings hat gerade die Religion in ehemals kolonialisierten Regionen oftmals eine wichtige Rolle in anti-kolonialen Bewegungen und Befreiungsprozessen gespielt.²⁶

Aus theoretischer Perspektive erachte ich es als äußerst relevant, dass kritische Ansätze, die Forderungen nach umfassender gesellschaftlicher

²⁶ Siehe die Ausführungen zum peruanischen Kontext in der Einleitung, Kapitel 1.2.2; außerhalb des lateinamerikanischen Kontexts können beispielsweise der südafrikanische Befreiungskampf gegen die Apartheid sowie auch die Bürgerrechtsbewegung in den USA genannt werden (Cone 2013).

Dekolonialisierung stellen, religiöse Ausdrucksformen wahr- und ernstnehmen und nicht a priori als Anknüpfungspunkte für Gesellschafts- und Machtkritik ausschließen. Für die vorliegende Arbeit bedeutet das, dass ich die skizzierte, theoretische Engführung auch als relevant für die kritische Entwicklungsforschung sehe. Religiöse Narrative werden häufig als vormodern und irrational dargestellt, damit gelten sie als unbrauchbar für kritische Wissensproduktion, obwohl sie in der Vergangenheit und in der Gegenwart koloniale und imperiale Machtverhältnisse angefochten haben. Der Fokus der vorliegenden Dissertation liegt daher auf Glaubensvorstellungen, den damit in Verbindung stehenden Interpretationen und dem Zusammenhang mit gesellschaftskritischen Narrativen und befreiender Praxis. Religiöse Artikulationen können Ausdruck von Gesellschaftskritik sein sowie alternative Formen des Wissens darstellen. Die Herausforderung in diesem Kontext beschreibt Maldonado-Torres (2008, 380) als

to recognize and engage the epistemic resources of non-European cultural philosophies, and to dialogue with contemporary reformist anti-imperial thinkers, whose grammar of dissent may not be all too recognizable to a secular mind. [...] Their goal is [...] the decolonization of epistemic sources and the pluralization of ways of thinking. In a way the task becomes twofold: the location of knowledges [...] and the decolonization of Western expertise, which does not mean its rejection in toto but its reshaping in lights of its limits.

Es geht also um die theoretische Darstellung der Vielfalt menschlicher Erfahrung und Erkenntnis, ohne sich durch eine säkulare Norm einschränken zu lassen, wodurch der kulturell und religiös vielfältigen Realität theoretisch entsprochen werden soll – „an important step in overcoming the secular pitfalls of postcolonial discourse“ (Maldonado-Torres 2008, 379). Hinsichtlich der interkulturellen und dekolonialen Forderung nach der Pluralisierung von Wissensformen bleibt für den lateinamerikanischen Kontext zu beachten, dass in christlicher Religion in ihrer kontextuellen Ausprägung durch Aneignungspraktiken auch Rückbezüge auf nicht-westliche kulturelle Traditionen sichtbar werden, die auch gegenwärtig Teil der Religion sind. Wenn Religionen auch Ort und Quelle von Wissen darstellen, dann sollte auch dem Christlichen besondere Aufmerksamkeit hinsichtlich seiner möglichen interkulturellen Bedeutung geschenkt werden.

Das Augenmerk auf und die Betonung des kritischen Potentials von Religion bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass erstens religiös legitimierte Herrschaftsverhältnisse aufgelöst wären. Zweitens heißt diese Hinwendung nicht, dass das kritische Potential Anwendung findet und gesellschaftliche Relevanz für Befreiungsprozesse besitzt. Die Wahrnehmung der Einbettung religiöser Traditionen und Institutionen in gesellschaftliche Machtverhältnisse sehe ich als Voraussetzung für eine kritische Auseinandersetzung jenseits romantisierender Darstellungen und Interpretationen. Denn sowohl christliche als auch nicht-christliche religiös-kulturelle subalterne Praktiken werden für die Rechtfertigung repressiver Ansprüche und Abwertung beispielsweise gegenüber Frauen und der LGBTQI-Community genutzt. Daher ist es hilfreich, sich mit der internen Kritik der jeweiligen religiösen und/oder kulturellen Traditionen zu beschäftigen, wie es Ina Kerner (2022) für die Rolle von Religion in feministischen Bewegungen vorschlägt und dabei auf die Arbeiten feministischer Theolog*innen rekurriert. Das folgende Kapitel wird sich daher der Frage nach der Auseinandersetzung mit den kritischen Potentialen von Religion beschäftigen.

2.1.2 Gesellschaftskritik, Religionskritik, Herrschaftskritik? Von der Hinwendung zur Religion

Der Fokus der vorliegenden Dissertation liegt auf den kritischen Potentialen populärer Religiosität in Lateinamerika. Diese Eingrenzung als Antwort auf die im vorhergehenden Kapitel beschriebene Leerstelle hat zur Folge, dass eine besondere Aufmerksamkeit auf die sonst wenig beachteten, imperial-säkularen Verstrickungen gelegt wird. Um neue Engführungen und Verblendungen in der macht- und herrschaftskritischen Auseinandersetzung mit Religion zu vermeiden, ist es jedoch unabdingbar, eine religionskritische Haltung beizubehalten.

Ina Kerner (2022) beschreibt dieses Spannungsfeld mit Blick auf feministische Auseinandersetzungen: Einerseits sei die gegenwärtige breite Hinwendung zu und Aufmerksamkeit für Religion zu begrüßen. Denn aufgrund der bereits skizzierten Problematik der säkularen Norm wurde Religion über Jahre hinweg auch in der feministischen Geschlechterforschung weitgehend ausgeblendet

(Kerner 2022, 245). Andererseits hätten die Diskurse um postsäkulare Gesellschaften, die im deutschen Sprachraum durch Jürgen Habermas (2001; Habermas und Ratzinger 2018) geprägt wurden,²⁷ zur Folge, dass „Glaube [...] von vielen als [...] positive Ressource wahrgenommen wird“ (Kerner 2022, 248). Die von Rosi Braidotti (2021) ausgerufene postsäkulare Wende im westlichen Feminismus berge jedoch auch Gefahren: Die imperial-koloniale Dimension des Säkularen führe dazu, dass Religiosität als abzulegendes Defizit bewertet werde. Die postsäkulare Kritik daran hätte laut Kerner (2022, 248–51) wiederum zur Folge, dass religiös legitimierte repressive Strukturen und Machtmechanismen ausgeblendet werden. So tendieren gegenwärtig feministische Auseinandersetzungen aufgrund der Berücksichtigung postsäkularer Einsichten eher dazu, die Handlungsfähigkeit religiöser Frauen zu betonen – und somit auch das kritische Potential des Religiösen. Kerner plädiert für einen Mittelweg, der grundsätzlich für die Vereinbarkeit von (Religions-)Kritik und Postsäkularismus eintritt und einer radikalen Ablehnung von Religion aus feministischer Perspektive entgegentritt (Kerner 2022, 252). Einen Weg für diese Vereinbarkeit sieht Kerner in den Arbeiten feministischer Theolog*innen, deren Kritik gesellschaftliche Herrschafts- und

²⁷ Ina Kerner operiert in ihren Ausführungen mit dem Begriff des ‚Postsäkularen‘. Dabei gibt es unterschiedliche Interpretationen, was das Postulat des Postsäkularen für das Verhältnis zwischen Vernunft und Religion bedeuten kann und soll. Laut Habermas (2023, 408) soll der „Neologismus [...] auf der säkularen Seite eine Mentalität kennzeichnen, die sich nicht länger in der Bestreitung oder gar Bekämpfung religiöser Aussagen erschöpft; sie geht vielmehr aus der Reflexion auf das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Einstellungen hervor.“ So kann dies einerseits die Abwendung von der lang dominanten Säkularisierungsthese bedeuten und damit davon, dass Religion mit fortschreitender Zeit ‚verschwinden‘ würde oder immer weiter an Relevanz verliere. Davon ausgehend werden von Habermas beispielsweise auch religiöse Bürger*innen und ihre Anliegen und Argumente anerkannt. Das „unterstützt beispielsweise die rechtsstaatliche Gewährleistung der freien Religionsausübung nicht aus selbstbezogenen libertären Gründen, sondern aus Gründen der Rücksichtnahme auf Religion als eine ‚gegenwärtige‘ Gestalt des objektiven Geistes.“ Es bleibt hier zu würdigen, dass ein dogmatischer Säkularisierungsdiskurs aufgebrochen wird. Dennoch ist es aus dieser Perspektive weiterhin notwendig, dass die semantischen Gehalte des Religiösen übersetzt werden müssen und eine asymmetrische Haltung gegenüber Religion vorhanden ist. Ein anderer Zugang zum Verhältnis Religion/Vernunft und somit auch zur Frage danach, welchen Beitrag das Religiöse zu kritischen Diskursen leisten kann, wären die Selbstdeutungen der Religionen, die ihre eigenen Quellen philosophisch auslegen. In diesen zweiten Kontext wären wohl grundsätzlich auch die Theologien der Befreiung zu stellen, die den christlichen Glauben philosophisch deuten bzw. sogar eine Philosophie hervorgebracht haben. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit findet keine weitergehende Auseinandersetzung mit dem Konzept des Postsäkularen bzw. der postsäkularen Gesellschaft statt. Zu einer weiterführenden Auseinandersetzung siehe Lutz-Bachmann (2015) sowie Wenzel und Schmidt (2009). Für die Auseinandersetzung zum Postsäkularen in Lateinamerika siehe den Sammelband „Postsecularización. Nuevo escenarios del encuentro entre culturas“ (Lerner Febres und Giusti 2017).

Unterdrückungsstrukturen thematisiert und sich dabei insbesondere auf die patriarchalen Strukturen in kirchlichen Institutionen und der Theologie bezieht. Feministische Theologien formulieren also sowohl eine interne Religionskritik als auch eine generelle Gesellschaftskritik an ungleichen Macht- und Ausbeutungsverhältnissen. In diesem Sinne stellen sie eine Kritik der Religion dar, eine „kritische Perspektive, die die Religion gegenüber der Gesellschaft erschließen kann“ (Kern 2021, 39). Das gilt sowohl für feministische Theologien als auch generell für befreiende und kontextuelle Theologien,²⁸ weswegen diese für kritische Sozialwissenschaften interessante Gesprächspartner*innen sein können, insofern sie sich nicht von der säkularen Norm von diesem Dialog abhalten lassen. Im Gegensatz zu ihrem schlechten Ruf in den säkular ausgerichteten Sozialwissenschaften ist es dem Wesen der Theologie selbst inhärent, sich den Fraglichkeiten der Vernunft stellen zu müssen, wie es auch Karl Rahner als seine Überzeugung betont, „daß es zwischen einem einfachen Katechismusglauben einerseits und dem Durchgang durch alle [...] Wissenschaften andererseits doch eine Rechtfertigung des christlichen Glaubens in intellektueller Redlichkeit gibt“ (Rahner 2001, 6). Nelson Maldonado-Torres (2008, 361) sieht in der systemischen Auseinandersetzung der Theologie mit dem Verhältnis von Vernunft und Glaube auch eine Stärke gegenüber den Geistes- und Sozialwissenschaften:

In some respects at least, humanists and social scientists have been less willing to investigate the foundations of their disciplines than theologians. One of the reasons for this is that at least for the last two hundred years theologians have not been able to take for granted the epistemic status of their discourse. Humanists and social scientists, on the other hand, rely on the bedrock of secularism, which undergirds not only their disciplines but also [...] European imperial visions as well.

Die Offenheit für religiöse Ressourcen und Quellen von Wissen in kritischen Sozialwissenschaften bei der Auseinandersetzung mit postkolonialen, interkulturellen Kontexten – wie im Fall Lateinamerikas – bedeutet dabei also weder die unhinterfragte Übernahme religiöser Argumentationen (seien es christliche oder indigene) noch das Verwerfen von einem herrschaftskritischen

²⁸ Das Konzept der kontextuellen Theologien drückt eine kritische Haltung gegenüber eurozentrischen Herangehensweisen aus und betont demgegenüber die Relevanz des sozio-kulturellen Umfeldes, in dem eine Theologie entsteht und ausgearbeitet wird. Darunter werden u. a. außer-europäische sowie feministische Theologien subsummiert.

Hinterfragen von religiösen Strukturen und ebenso wenig die kategorische Ablehnung westlicher (Religions-)Kritik. Vielmehr geht es bei der Bearbeitung der Leerstelle der säkularen Norm um eine Pluralisierung von Kritik in Form und kulturell-geographischer Verortung. Dabei kann der Dialog mit theologischen Konzepten und Auseinandersetzungen neue Perspektiven einbringen.

In der vorliegenden Arbeit beziehe ich mich für das Verständnis und die Interpretation meiner Daten auf eine spezifische Reflexionsform der Theologie, und zwar auf kritisch-befreiende Theologien, auf welche ich in Kapitel 2.2.2 noch genauer eingehen werde. Diese Reflexionsform der Theologie pocht in ihrem Selbstverständnis nicht nur auf eine Vereinbarkeit des Christlichen mit Gesellschaftskritik, sondern geht von einer gewissen Bedingtheit aus: „Liberation theology is theological discourse that aims to transform itself into a critical theory, but without abandoning its own religious affiliations. For liberation theologians Christianity is a betrayal without criticism“ (Maldonado-Torres 2008, 380 f.). Die Zusammenarbeit mit kritisch-befreienden Theologien entspricht also in diesem Sinne der Forderungen Kerners nach einem machtkritischen Zugang zum Religiösen, ohne sich darüber zu erheben. Kontextuelle Theologien, wie lateinamerikanische Befreiungstheologien, thematisieren darüber hinaus außerdem interkulturelle Aspekte, die auf koloniale Herrschaft zurückgehen.

Welche Chancen und Möglichkeiten ergeben sich also durch sozialwissenschaftliche Herangehensweisen jenseits der oftmals unangetasteten und unhinterfragten säkularen Norm? Durch die Beschäftigung mit säkular-imperialen Verflechtungen werden Engführungen und blinde Flecken postkolonialer Diskurse deutlich. Diese Engführungen haben zur Folge, dass kulturellen Traditionen und Glaubensvorstellungen per se jegliches kritische Potential abgesprochen wird, weswegen es zum epistemischen Ausschluss subalternen Stimmen kommt, die sich u. a. auch in religiöser Form artikulieren (Kraus und Scalet 2021, 25). Aus einer kritischen, dekolonialen Haltung heraus halte ich es für notwendig, auch diese eurozentrische Engführung aufzubrechen, wenn subalterne, sich religiös artikulierende Menschen nicht a priori als weniger vernunftbegabt identifiziert werden sollen.

Für die vorliegende Dissertation schließe ich, dass eine Beschäftigung mit Religion bzw. das Ernstnehmen religiöser Perspektiven im Rahmen der kritischen Entwicklungsforschung einer besonderen Sensibilität gegenüber säkular untermauerten Exklusionsmechanismen bedarf. Denn eine differenzierte Auseinandersetzung mit Religion in den Sozialwissenschaften hat zur Folge, sich in ein Spannungsverhältnis begeben zu müssen zwischen kategorischer Ablehnung und idealisierter, unhinterfragter Annahme und Akzeptanz religiöser Begründungen. Eine konsequent (macht-)kritische Haltung in alle Richtungen – wie bei Nelson Maldonado-Torres (2008) und Ina Kerner (2022) – ermöglicht die Thematisierung sowohl kritisch-befreiender als auch repressiv-herrschaftlicher Elemente und Aspekte. Gerade ein Blick auf weniger rezipierte lateinamerikanische Perspektiven und Konzepte stellt eine Chance dar, eurozentrische Schließungen aufzubrechen, da diese vielfach in einem anderen Verhältnis zu einem dominant-säkularen Diskurs stehen. Bei lateinamerikanischen Denker*innen wie z. B. José Carlos Mariátegui finden sich „contributions [...] for an overcoming of the limits of secular discourse“ (Maldonado-Torres 2008, 361) und diese bieten Möglichkeiten, der Frage nachzugehen, wie religiöse Quellen und Praktiken zur gesellschaftlichen Dekolonialisierung beitragen können. Daher werde ich im folgenden Kapitel unter dem Begriff des *pensamiento (latino-)americano* einerseits dekoloniale Perspektiven auf gesellschaftliche Strukturen in Lateinamerika und andererseits einzelne Konzepte und Ansätze des Befreiungsdenkens in Lateinamerika vorstellen.

2.2 *Pensamiento americano*

Der theoretische Denkraum, von dem aus ich mein Erkenntnisinteresse entwickelt habe und in dem ich auch das *pensamiento* der *campesinxs*, mit denen ich zahlreiche Interviews geführt habe, verorte, ist das *pensamiento americano*, das im Englischen meist mit *Latin American thought* übersetzt wird. José Gaos prägte den Begriff des *pensamiento (americano)*, in den dieser vielfältige Ansätze von anderen Denker*innen integrierte, bereits in den 1940er Jahren. Dabei geht es Gaos bei seinem Projekt einer *filosofía iberoamericana* nicht nur um die Konzeption eines philosophiegeschichtlichen Begriffs,

sondern um die Eigenheiten und Herausforderungen des philosophischen Denkens im spanischsprachigen Kontext. Als Bestandteil des *pensamiento* versteht er „Ideen im Sinne von Überzeugungen, die die sogenannten *pensadores* [...] in die Öffentlichkeit einbringen“ (Schelkshorn 2017b, 83; Hervorh. i. O.). Dazu gehören für ihn sämtliche Denker*innen aus beispielsweise der Philosophie, der Literatur, der Geschichte und der Soziologie. Das *pensamiento* ist demzufolge als tief verwurzelt in geschichtlichen Prozessen und Kontexten zu verstehen, weswegen u. a. auch Denker wie Simon Bolívar oder José Carlos Mariátegui miteingeschlossen werden. Die Verteidigung des Projekts einer *filosofía americana* durch Gaos stellt eine Reaktion auf die umkämpfte Frage nach der Existenz eines eigenständigen Denkens bzw. einer eigenständigen Philosophie in Lateinamerika dar (Schelkshorn 2017b, 82). Denn seit der Kolonialzeit begleitet die nicht-europäischen Bewohner*innen des Kontinents der verinnerlichte Zweifel daran, denken zu können und vernunftbegabt zu sein. Mitte des 20. Jahrhunderts, im Jahr 1968, tritt dieser Zweifel in der Debatte zwischen dem peruanischen Philosophen Augusto Salazar Bondy und dem Mexikaner Leopoldo Zea deutlich zu Tage, als im Rahmen und im Anschluss an Salazar Bondys Essay „¿Existe una filosofía de nuestra América?“ über die dort aufgeworfene Frage nach der Nicht-/Existenz einer eigenständigen lateinamerikanischen Philosophie diskutiert wird.²⁹ In dieser Debatte geht es allerdings um mehr als um die theoretische Diskussion zwischen zwei Intellektuellen. Es zeigen sich darin grundlegende Fragen der postkolonialen lateinamerikanischen Gesellschaften, beispielsweise in Bezug auf die hartnäckig präsente Vorstellung von (Süd-)Amerika als einem Kontinent ohne eigene Geschichte und Ideen, die sich deutlich in Hegels viel zitierter Aussage (1975, 147) wiederfindet, in der er Amerika als „Widerhall der Alten Welt und [...] Ausdruck fremder Lebendigkeit“ beschreibt. Aufgrund dieses Bildes mussten sich Generationen von Denker*innen gegen den Vorwurf der bloßen Imitation europäischer Ideen wehren, wie auch José Carlos Mariátegui (1928), der deswegen seinen „indo-amerikanischen Sozialismus“ als „[ni] calco y copia“ beschreibt: „Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con

²⁹ Diese Frage stellt bereits 1925 José Carlos Mariátegui (Mariátegui 1975c, 22–30) in seinem Artikel „¿Existe un pensamiento hispano-americano?“.

nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano.“

Die Suche nach einem und die Verteidigung eines selbstbestimmten, unabhängigen Denkens prägen demgemäß Intellektuelle in Lateinamerika und ihre Werke. Raúl Fornet-Betancourt (1992, 33) erläutert dazu: „Esta inquietante búsqueda de una expresión propia que [...] va modelando uno de los rasgos esenciales de nuestra historia intelectual [...] [y] para ilustrar esa constante búsqueda de lo propio que atraviesa toda la historia intelectual de América Latina.“ Die Rechtfertigungs- und Selbstvergewisserungsdiskurse beschränken sich jedoch nicht auf intellektuelle oder theoretische Auseinandersetzungen. Sie verweisen auf nach wie vor offene Wunden der kolonialen Vergangenheit und ihre Folgen in der Gegenwart, wie den verinnerlichten Zweifel an der eigenen Menschlichkeit (Schelkshorn 2013, 268, 2024b, 67).³⁰ Ebenso relevant und damit zusammenhängend ist die Frage nach einer spezifischen lateinamerikanischen Identität – „Qué somos?“ –, welche vor dem Hintergrund der Erfahrung der Weltzerstörung und Fremdherrschaft seit der Kolonialzeit implizit präsent ist. Auch Aníbal Quijano (1988, 58) sieht im ständigen Zweifel bzw. in der Suche nach einer eigenen Identität den Ausdruck weiterhin bestehender kolonialer und rassistischer Gesellschaftsstrukturen:

Ahora estamos más bien desesperados por establecer nuestra identidad. No me parece inexplicable. Lo que está detrás de esta búsqueda de identidad cada vez que América Latina está en crisis, es que los elementos formativos de nuestra realidad no han abandonado sus tensas relaciones entre sí, haciendo más lenta, más difícil, la sedimentación histórica que pudiera hacer más denso y más firme el piso de nuestra existencia social, y menos apremiante o menos recurrente la necesidad de andar, todo el tiempo, en pos de identidad.

Neben den skizzierten Themen in lateinamerikanischen Theorie- und Philosophiediskursen, die vielfach auch nur implizit präsent sind, waren und sind seit dem 16. Jahrhundert in Lateinamerika sämtliche Spielarten

³⁰ Diese ‚lateinamerikanischen‘ Fragen sollten jedoch nicht als regionale Problemstellungen behandelt werden, sondern stellen Anfragen an europäische Philosophien dar: „But if the self-doubt of Latin American philosophy [...] is a repercussion of the racist debates in sixteenth-century Europe, then the question posed by Salazar Bondy can no longer simply be dismissed as a regional issue in southern America – it is eminently ‚our‘ issue as well, a question for European philosophy“ (Schelkshorn 2024b, 67).

europäischer und nordamerikanischer Philosophien (Schelkshorn 2017b, 67) sowie auch zahlreiche indigene Denk-Ansätze und Perspektiven rezipiert worden (Beorlegui 2004). Die große Bandbreite an unterschiedlichen Zugängen eint jedoch zumeist die Auseinandersetzung mit ähnlich gelagerten grundsätzlichen Fragestellungen. Dazu zählen beispielsweise Gegenentwürfe zur post-/kolonialen gesellschaftlichen Formation und zu ihren Folgen; die Antworten unterscheiden sich je nach Zeit und gesellschaftlichem Ort und Fokus. Generell kann der Anspruch ausgemacht werden, Theorie/Philosophie aus der Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Realität zu entwickeln.

Diesen groben Rahmen denkerischer Auseinandersetzungen des *pensamiento filosófico* erklärt Carlos Beorlegui (2004, 25; Hervorh. i. O.) wie folgt:

Nuestra opción por la expresión pensamiento filosófico se ha debido a la necesidad de no limitar nuestra historia [...] al reducido número de filósofos en sentido estricto, puesto que la problemática intelectual [...] exigía tener en cuenta a intelectuales no tenidos estrictamente como filósofos, pero a quienes había que considerar como fundamental para conocer los avatares de la cultura latinoamericana.

Unter diese Definition ordne ich die unterschiedlichen theoretischen Zugänge ein, die für die vorliegende Arbeit relevant sind: anti-koloniale und anti-imperialistische Traditionen, das „Latin American radical thinking“ (Castro-Klarén 2008, 142), gegenwärtige dekoloniale Ansätze sowie kritisch-befreiende Theologien. Dazu zählen grundsätzlich nicht nur Autor*innen, die in einem europäischen, engen Verständnis als Philosoph*innen und/oder Theoretiker*innen bezeichnet werden würden, sondern auch peruanische Denker*innen wie José María Arguedas, Cesar Vallejo, Clorinda Matto de Turner, Victoria Santa Cruz, Micaela Bastidas und Javier Heraud, deren Denken sich vor allem in Lyrik und Prosa ausdrückt.

In den folgenden Kapiteln beschäftige ich mich mit Denker*innen und deren Konzepten, die für die Erschließung der Interviews relevant sind. Ich lege damit die theoretischen Orte offen, die zum einen meine Herangehensweise und mein Forschungsinteresse mitgeformt haben und die auch ich mit meiner Arbeit weiter anreichern möchte; zum anderen handelt es sich dabei um die Orte, mit denen ich die Deutungsfiguren und Kategorien der geführten Interviews interpretiere/verbinde.

Um dies umzusetzen, beginne ich mit einem Kapitel zu dekolonialen lateinamerikanischen Perspektiven, die meines Erachtens in einer Kontinuität zu lateinamerikanischen anti-imperialen und anti-kolonialen Denktraditionen stehen (Fornet-Betancourt 2018). Dekoloniale Theorieansätze bilden einerseits den gesellschaftstheoretischen Rahmen. Auch wenn ich im Rahmen der Methodologie der *Grounded Theory* ergebnisoffen an den Forschungsprozess und an die Daten herangehe, so formt meine Sicht und Perspektive auf die lateinamerikanische Realität auch meine wissenschaftliche Arbeit, ohne jedoch in einem theoretischen Korsett ‚gefangen‘ zu sein. Andererseits findet in konkreten Konzepten die Thematisierung des Zusammenspiels von *raza*/Religion und der *colonialidad del ser* statt, was für meine Forschungsarbeit und Interpretation relevant ist.

Anschließend stelle ich weitere Denker*innen und zentrale Konzepte wie z. B. die *religiosidad popular* vor und ordne diese in den Kontext des Befreiungsdenkens ein. Dazu gehören auch befreiungstheologische Perspektiven. Dadurch wird der breitere Denkkontext deutlich, in dem ich die Deutungen und Interpretationen meiner Interviewpartner*innen verorte. Lateinamerikanische Konzepte und Theorien zu den Themen Befreiung und Dekolonialisierung wiederum sind in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen (Befreiungs-)Prozessen entstanden und daher einerseits verankert in sozialer Praxis und andererseits präsent im kollektiven Gedächtnis der breiten Bevölkerung. In diese zirkuläre Bewegung ordne ich auch die Deutungen der *campesinxs* im Bajo Piura ein.

2.2.1 Gesellschaftstheoretischer Rahmen: Postkoloniale Ordnung/Hierarchien aus dekolonialer Perspektive

Gegenwärtige gesellschaftliche Ordnungen und Strukturen, die auf die historische Erfahrung kolonialer Herrschaft zurückzuführen sind, prägen lateinamerikanische Gesellschaften nach wie vor grundlegend. Für die vorliegende Arbeit ist es daher hilfreich, diesen gesellschaftstheoretischen Rahmen unter Bezugnahme auf jene dekolonialen Perspektiven und Grundannahmen abzustecken, die ich für die peruanische Gesellschaft und meinen Forschungskontext als relevant erachte. Hier bleibt zunächst als

Ausgangspunkt anzumerken, dass die koloniale Erfahrung und ihre Kontinuitäten für eine Analyse von ungleichen, globalen Macht- und Besitzverhältnissen nicht außer Acht gelassen werden dürfen, die auch auch für nationale Kontexte im Globalen Süden relevant sind. Gesellschaftliche Exklusion und Hierarchien basieren dabei auf der Intersektion von *raza*, Klasse und Gender. Dekoloniale Perspektiven ermöglichen das Verständnis dieser postkolonialen Gesellschaftsformation in Lateinamerika und deren Bedeutung für gegenwärtige soziale Prozesse und Konflikte.

Grundannahmen dekolonialer Theoriebildung

Dekoloniale Theorieansätze wurden seit den 2000er Jahren in Lateinamerika in den Geistes- und Sozialwissenschaften immer stärker präsent.³¹ Seit den 2010er Jahren erfahren diese Ansätze auch im deutschen Sprachraum Beachtung, werden stark rezipiert³² und haben einen Einfluss auf das Verständnis und die Deutung sozialer Phänomene und Zusammenhänge in Lateinamerika.

Aníbal Quijano beschreibt mit seinem globalen Strukturbegriff der „Kolonialität der Macht“ (*colonialidad de poder*) Gesellschaften als geprägt von einer Grundstruktur, die sich aus dieser ergibt, und liefert damit ein zentrales Konzept für dekoloniale Perspektiven.³³ Der Beginn dieser Grundstruktur ist der Zeitpunkt der Eroberung und der Konstruktion von Amerika durch die Artikulation einer rassistischen Klassifizierung der Weltbevölkerung, welche bis in die Gegenwart fortwirkt, über die Epoche des formellen Kolonialismus hinaus (Quijano 1992, 14). Gegenwärtige Prozesse, wozu auch Konflikte um materielle Besitzverhältnisse, wie z. B. in den

³¹ Im Netzwerk Modernidad/Colonialidad („Grupo M/C“) arbeiteten zahlreiche lateinamerikanische Denker*innen seit den späten 1990er Jahren zusammen an dekolonialen Konzepten und Ideen. Jedoch ist hier wichtig zu beachten, dass dekoloniale Theoriebildung in Lateinamerika aus anti-kolonialen und anti-imperialen Denktraditionen hervorgegangen ist und somit keine Erfindung des 21. Jahrhunderts darstellt (Fornet-Betancourt 2018).

³² Für deutschsprachige Einführungen siehe Garbe und Quintero (2013) „Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis“, Kusche et al. (2021) „Europa an seinen Platz rücken. Warum die globalen kolonial/modernen Machtverhältnisse nicht bloß beschrieben, sondern verändert werden müssen“ sowie Kastner (2022) „Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika: Einführung und Kritik“. Für die deutsche Übersetzung eines Schlüsseltextes siehe Quijano (2019) „Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika“. Zu dekolonialen Debatten in den *Development Studies* siehe Melber et al. (2024) „Challenging global development: towards decoloniality and justice“.

³³ Eine Auseinandersetzung mit Quijano erfolgte bereits im Rahmen meiner Masterarbeit (Kraus 2017, 21 f.), auf welcher die folgenden Ausführungen basieren.

aktuellen Debatten um Landrechte, zählen, müssen demzufolge im Kontext historisch gewachsener ungleicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse seit der kolonialen Invasion verstanden werden. Mit der Invasion und der Etablierung der Kolonialherrschaft in Amerika setzte sich die europäische Sichtweise auf Geschichte durch, die fortan hegemonial wurde und weltweit als universell galt (Quijano 2000, 200 f.). Die Kategorie *raza* wird zum zentralen Ordnungsprinzip und ermöglicht es, die Inferiorität der kolonisierten Bevölkerung zu naturalisieren und ihr Menschsein in Frage zu stellen bzw. es ihr abzusprechen (Quijano 2000, 202). Kolonialität wird zur Voraussetzung für Modernität, die sich im Rahmen kolonialer Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse herausbildet. Daraus ergibt sich des Weiteren das Selbstverständnis Europas, modern und die Vollendung der zivilisierten Menschheit zu sein (Quijano 2000, 212), Nicht-Europäer*innen werden als inferiore ‚Andere‘ *por naturaleza* stigmatisiert. Europa und seine Bevölkerung verstehen sich nicht nur als alleinige aktive Träger*innen der Moderne, sondern auch als deren Schöpfer*innen. (vgl. Kraus 2017, 21 f.)

Im Rahmen dieser Prozesse setzt sich der Eurozentrismus als dominante Sichtweise durch, deren zentrale Charakteristika Quijano (2000, 222) wie folgt definiert:

- a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder.

Aníbal Quijano beschreibt also auf differenzierte Art und Weise, wie lateinamerikanische Gesellschaften, welche die Erfahrung der kolonialen Fremdherrschaft durchlaufen haben, nach wie vor davon geprägt sind. Auf weitere Aspekte wie die Kolonialität des Wissens und den strukturellen Zweifel an der Menschlichkeit, die ausgehend von Quijanos Arbeiten entwickelt wurden, gehe ich an späterer Stelle ein.

Die skizzierten Punkte von Quijanos Denken können wohl inzwischen als dekoloniale Grundannahmen bezeichnet werden, auch wenn sich dekoloniale

Theoriebildungen in den letzten Jahren weit verzweigt haben und auch nicht im engen Sinne als eine Denkschule zu bezeichnen sind. Es gibt zahlreiche Veröffentlichungen von Autor*innen, die sich mit dekolonialen Anliegen – der Befreiung aus sämtlichen Abhängigkeitsverhältnissen und der Dekonstruktion kolonial legitimer gesellschaftlicher Kategorien und deren hierarchischer Ordnung – identifizieren. An dieser Stelle kann ich auf diese nicht weiter eingehen, da es mir hier lediglich um die Verdeutlichung grundsätzlicher Annahmen hinsichtlich der gesellschaftlichen Formation im Kontext Lateinamerikas geht.

Dekoloniale Perspektiven werden von unterschiedlichen Seiten mit Kritik konfrontiert. Ohne zu sehr ins Detail zu gehen, möchte ich im Folgenden auf einige relevante Punkte eingehen. Ein Kritikpunkt liegt in dem Vorwurf, dekoloniale Perspektiven würden gegenwärtige Krisen und Ungleichheiten einzig und allein auf westlich-rationale Epistemologien und die koloniale Erfahrung zurückführen (Naicker 2023). Somit seien dekoloniale Theorieansätze einerseits zu wenig differenziert und holzschnittartig. Andererseits würden sie selbst in die zu dekonstruierenden, rassialisierten Kategorien verfallen und diese bestärken, wenn westliches und europäisches Wissen per se abgelehnt werde. Wenn ich auch nicht bestreiten möchte, dass es – wie in jeder Theorieströmung – Engführungen gibt,³⁴ so scheinen mir derart generalisierende Einschätzungen mit einer verkürzten Rezeption zusammenzuhängen. Aníbal Quijano bezieht sich und seine Konzepte u. a. auf José Carlos Mariátegui, José María Arguedas und Guaman Poma de Ayala – peruanische Denker, die europäisches Wissen nicht ablehnten, sondern – angewendet auf die eigene Realität – für sich und ihre Anliegen nutzten. Es geht also keineswegs um die bloße Abwehr westlichen Denkens und der dazugehörigen Konzepte und Theorien.

Weiters wird die Frage diskutiert, ob das Konzept der Kolonialität mit Blick auf die Geschichte ab 1492 historischen Untersuchungen wie jenen von Alberto Flores Galindo (1994) widerspreche. Flores Galindo betont, dass die aristokratische, indigene Elite in Cuzco bis zu den bourbonischen Reformen im 18. Jahrhundert, die schließlich anti-koloniale Aufstände wie jenen von Tupac

³⁴ Für einige Hinweise auf die philosophische Auseinandersetzung und kritische Punkte/Engführungen innerhalb dekolonialer Philosophien siehe Schelkshorn (2024b, 49–68).

Amaru II. und Micaela Bastidas Puyucagua zur Folge hatten, einen weitreichenden gesellschaftlichen Handlungsspielraum genoss und die koloniale Gesellschaft sehr heterogen strukturiert war. Ich denke nicht, dass Konzepte wie jenes der Kolonialität der mannigfaltigen und heterogenen Realität Lateinamerikas widersprechen. Der Fokus liegt nicht auf einer kategorischen oder gar naturalisierenden Festschreibung von Kolonisierten und Kolonisierenden, sondern auf der Entwicklung eines kolonialen Machtgefüges, das auf der Einführung der Kategorie *raza* (und davon ausgehend dem System der *castas*³⁵) beruht, sämtliche Lebensbereiche betraf und bis in die Gegenwart – in Konstellationen, die dem jeweiligen historischen Kontext angepasst sind – gesellschaftliche Ordnungen maßgeblich strukturiert. Denn im Vergleich zu anderen Weltregionen, die durch die europäische Expansion kolonisiert wurden, handelt es sich im Fall Lateinamerikas um eine Jahrhunderte andauernde Fremdherrschaft und Präsenz der spanischen Bevölkerung und ihrer Nachkommen in den unabhängig gewordenen Republiken. Daher ist es schwer zu bestreiten, dass diese kulturellen, religiösen und politischen Entwicklungen von über 300 Jahren und darüber hinaus Lebensrealitäten prägen.

Auch jenseits dekolonialer Theoriebildung vertreten Wissenschaftler*innen die hier dargestellte Position, wie beispielsweise James A. Robinson, dem 2024 der Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften (gemeinsam mit Daron Acemoğlu und Simon Johnson) verliehen wurde. Robinson (2024) kommt durch seine jahrelange Auseinandersetzung mit der Region Lateinamerika zu folgendem Schluss:

Nuestra investigación muestra que la pobreza y la desigualdad en América Latina están profundamente arraigadas en el colonialismo, la explotación de los indígenas y la existencia de la esclavitud. Esas

³⁵ Unter den *castas* verstand man ein System der sozialen Klassifizierung, das vor allem im 18. Jahrhundert in den spanischen Kolonien Amerikas vorherrschte und auf Abstammung basierte – „genealogies of breeding in the strict sense“ (Cahill 1994, 338). Es ordnete die Bevölkerung gemäß einer strengen Hierarchie anhand der Kategorie *raza*. Die soziale Stellung einer Person, die ihr zugeschriebenen Eigenschaften und ihre Wertigkeit variierten gemäß der Hautfarbe und ethnischen Herkunft (Kraus 2016, 16). Diese Klassifizierung wurde auch in den sogenannten *casta*-Gemälden visuell dargestellt: Die Gemälde illustrierten den Mythos der ‚rassischen Vermischung‘ und rechtfertigten die soziale Hierarchie, die die ‚Zivilisierten‘ über die ‚Barbar*innen‘ stellte: „[They] register through the presentation of family groups, the progressive dilution of ‚pure‘ Spanish, Indian and African blood [...]. According to the *casta* narrative and imagery, culture is biologically based and demonstrably so in visual terms“ (Dean und Leibsohn 2003, 9; Hervorh. i. O.).

desigualdades se autoreproducen de muchas maneras en la actualidad. Latinoamérica tiene grandes problemas de inclusión, marginalización, explotación. Por eso es pobre y aún sigue tratando de encontrar una salida.

Für die vorliegende Arbeit und die Auseinandersetzung mit ungleichen gesellschaftlichen Verhältnissen in Peru ist die grundsätzliche Haltung und Herangehensweise dekolonialer Perspektiven an lateinamerikanische, postkoloniale Gesellschaften relevant, was sowohl die asymmetrische Verteilung von Besitz, Möglichkeiten politischer Einflussnahme als auch gesellschaftliche Ausschlüsse angeht, die auf koloniale Strukturen und Kategorien zurückgehen. Auch wenn Europa für lateinamerikanische Staaten und global nicht mehr als vorrangiges einflussreiches ‚Zentrum‘ – sowohl politisch als auch wirtschaftlich – gesehen werden kann, so prägen und ordnen die Diskurse um Selbstvergewisserung, Abhängigkeit und die Befreiung daraus mit Blick auf das europäische Erbe nach wie vor lateinamerikanische Gesellschaften. Wenn ich im weiteren Verlauf der Arbeit also von postkolonialer Gesellschaftsformation spreche, dann meine ich damit nicht, dass nur ehemals kolonisierte Gesellschaften von der kolonialen Erfahrung im Sinne einer Einbahnstraße geprägt seien – auch europäische Gesellschaften sind postkolonial und wurden durch die Kolonialerfahrung beeinflusst. Jedoch sind ehemalige Kolonien wie die lateinamerikanischen Gesellschaften auf andere Art und Weise durch die Kontinuitäten der kolonialen Hierarchie und Ordnung strukturiert.

Für den Kontext des Bajo Piura ist die Annahme einer andauernden Kolonialität für das Verständnis und die gegenwärtige Situation der *campesinxs* relevant: Die im ruralen Umland der Stadt Piura lebenden *campesinxs* sind Nachfahr*innen der autochthonen Bevölkerung Piuras (*Tallanes*), sie werden im städtischen Kontext rassialisiert und erfahren Diskriminierung. Landbesitz im Bajo Piura ist trotz der Landreform von 1969 aufgrund neuerlicher Konzentrationsprozesse seit den 1990er Jahren (Eguren 2013; Remy und de los Ríos 2012) zwischen den Nachfahr*innen der Großgrundbesitzer*innen (*hacendados*) europäischer Abstammung und den *campesinxs* ungleich verteilt.³⁶ Auch der Zugang zu Bildung und öffentlichen Institutionen ist im

³⁶ Dabei handelt es sich um die Entstehung und Ausbreitung sogenannter Neolatifundien für die Exportwirtschaft.

ländlichen Bajo Piura nach wie vor erschwert – die Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe bestimmt diesen maßgeblich. Die Dimension des Wissens ist auch für dekoloniale Perspektiven zentral und wird im folgenden Abschnitt behandelt.

Wissen und Kolonialität im postkolonialen Kontext

Das Konzept *colonialidad del saber* beschreibt die epistemologische Dimension der Kolonialität (Lander 2000). Die Kolonialisierung und Kolonialität des Denkens und der Erkenntnis (*colonialismo epistémico*) sind zentrale Aspekte dekolonialer Theorie (Quijano 2000, 221). Die Definition dessen, was gegenwärtig als legitimes Wissen gilt, sowie die Produktionsverhältnisse von Wissen sind unmittelbar in den Machtkomplex der Kolonialität eingebunden (Kraus 2017, 22). Damit einher geht die Klassifizierung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen als un-/wissend. Die koloniale Invasion Amerikas brachte nicht nur einen Genozid an der Bevölkerung mit sich, sondern hatte oft auch den Epistemizid zur Folge – die Zerstörung vorkolonialer Wissensbestände und -formen (De Sousa Santos 2010, 8). Die Negierung der Wissensformen der Kolonisierten, die trotz alledem überlebten, etablierte intellektuelle Abhängigkeitsverhältnisse, auf welche die kolonisierte Bevölkerung auf kreative Art und Weise reagierte. Denker wie Poma de Ayala oder José Carlos Mariátegui wendeten in unterschiedlichen Momenten der peruanischen Geschichte europäische Konzepte auf die eigene (latein-)amerikanische Realität an und formten sie um. Sie stellten damit eurozentrische Epistemologien und deren Überlegenheitsdiskurse in Frage, indem sie sich affirmativ auf indigene Wissensformen und Kultur bezogen, die vielfach negiert oder abgewertet worden waren. Bereits zu Beginn der Kolonialherrschaft formierte sich laut Quijano (2000, 212) intellektueller Widerstand in Lateinamerika gegen eurozentrische Geschichtsauffassungen. Daraus ergibt sich eine jahrhundertelange Praxis des kritischen Denkens am amerikanischen Kontinent, das kolonialer Herrschaft, Exklusion und Abwertung entgegentritt, sich aus autochthonen, indigenen Quellen speist und vielfach gleichzeitig auch Bezug nimmt auf europäische Autor*innen und Deutungsfiguren. Für

gegenwärtige Diskurse sind sowohl die Anerkennung unterschiedlicher Formen und Quellen, die Situiertheit von Wissen als auch das Sichtbarmachen lateinamerikanischer Denk-Traditionen relevant: „Wenn die Erkenntnis ein imperiales Instrument der Kolonialisierung ist, dann ist die Dekolonisierung der Erkenntnis eine der dringendsten Aufgaben“ (Mignolo 2012a, 48). Im Kontext von Wissen und Kolonialität spielt auch das Absprechen bzw. die Infragestellung der Vernunftbegabung – häufig verknüpft mit Literalität – eine wichtige Rolle. Diese hängt unweigerlich zusammen mit dem Zweifel an der Menschlichkeit der Betroffenen und stellt somit bis in die Gegenwart ein wirkmächtiges Instrument der Exklusion und Abwertung dar.

Sowohl in den geführten Interviews als auch allgemeiner für den sozio-historischen Kontext des Bajo Piura spielen die Verneinung, denken zu können/Wissensträger*in zu sein, Illiteralität sowie die damit zusammenhängende gesellschaftliche Exklusion eine zentrale Rolle. Denn bis 1979 war das peruanische Wahlrecht an die Literalität geknüpft, wobei hervorzuheben ist, dass 20 % der Peruaner*innen zu diesem Zeitpunkt Analphabet*innen waren, der Großteil von diesen war indigen (Contreras Carranza und Cueto 2013, 364); davon waren auch zahlreiche *campesinxs* im Bajo Piura betroffen. Die Verweigerung des Wahlrechts für einen großen Teil der peruanischen Bevölkerung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ist aus dekolonialer Perspektive als Folge der kolonialen Unterdrückung und als Manifestation der fortgesetzten Kolonialität zu verstehen:

No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas. Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión. (Maldonado-Torres 2007, 145)

Der (Selbst-)Zweifel daran, zum Denken befähigt zu sein, steht also in Zusammenhang mit dem Zweifel an der vollwertigen Menschlichkeit der kolonisierten bzw. marginalisierten/rassialisierten Bevölkerung. Im folgenden Abschnitt widme ich mich daher dem *escepticismo misantrópico* (Maldonado-Torres 2007, 136).

Der strukturelle Zweifel an der Menschlichkeit

Der Zweifel am Subjektstatus der (ehemals) kolonisierten Bevölkerung in post-kolonialen Gesellschaften wie in Peru stellt für marginalisierte Menschen auch gegenwärtig keine Ausnahme dar, sondern ist vielfach Bestandteil ihrer Lebensrealität. Um sich mit dieser Dimension lateinamerikanischer Realität zu beschäftigen, erweitert Nelson Maldonado-Torres (2007) das Konzept der Kolonialität um die „colonialidad del ser“.³⁷ Diese beschreibt, wie das tiefgreifende Fortwirken kolonialer Strukturen und Hierarchien nicht nur den Komplex des Wissens, sondern auch die alltägliche Existenz prägt: „El surgimiento del concepto ‚colonialidad del ser‘ responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos“ (Maldonado-Torres 2007, 130). Diese Auswirkungen zeigen sich beispielsweise in der Infragestellung der Menschlichkeit von Kolonisierten und manifestiert sich bis heute in Gewalterfahrungen rassialisierter Menschen (Maldonado-Torres 2007, 145).

Der koloniale Zweifel an der Menschlichkeit ist verbunden mit der rassistischen Abwertung und Klassifizierung der ‚Anderen‘: Auch wenn Papst Paul III. bereits 1537 in seiner Bulle „Sublimis Deus“ die Menschlichkeit der indigenen Bevölkerung Amerikas außer Frage stellte und damit sowohl deren Versklavung als auch Enteignung konzeptuell verunmöglichte,³⁸ so konnte das nicht die Ausbeutung und Auslöschung indigenen Lebens sowie der versklavten afrikanischen Menschen verhindern. Die Begründung dafür lag im Barbarendiskurs,³⁹ der seit dem 16. Jahrhundert den Status der autochthonen Bevölkerung Amerikas „zwischen roher Tierheit und noch akzeptabler Humanität“ (Schelkshorn 2013, 266) oszillieren ließ und Gewaltexzesse sowie Fremdherrschaft legitimierte. Die rassistische Abwertung und Naturalisierung

³⁷ Auch die jamaikanische Philosophin Sylvia Wynter (2003) setzte sich in ihrem Artikel „Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument“ ausführlich mit dieser Thematik auseinander.

³⁸ Die Papstbulle war jedoch nicht lediglich ein Schriftstück, sondern hatte realpolitische Auswirkungen: Der damals regierenden König Karl V. reagierte mit dem Erlass der „Leyes Nuevas“, welche die indigene Bevölkerung der Kolonien vor Versklavung und Ausbeutung schützen sollten (Rodríguez Lois 2002, 489).

³⁹ Zu einer ausführlichen Behandlung und philosophischen Verortung des Barbarendiskurses im Kontext der Conquista siehe Schelkshorn (2024b): „Rethinking European Modernity: Reason, Power, and Coloniality in Early Modern Thought“.

von Differenzen blieb in unterschiedlichen Ausprägungen bestehen, überdauerte die politische Unabhängigkeit im 18. Jahrhundert und prägt bis in die Gegenwart auf latente Weise die Diskurse lateinamerikanischer Philosophie in Form des Zwangs zur Rechtfertigung der eigenen Humanität.

Mit dem Konzept *escepticismo misantrópico colonial/racial*, der menschenverachtenden Skepsis, beschreibt Maldonado-Torres (2007, 136) den strukturellen und ständigen Verdacht, kein Mensch zu sein:

El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como ‚eres humano‘ toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: ‚¿eres en realidad humano?‘ ‚Tienes derechos‘ se transforma en ‚¿por qué piensas que tienes derechos?‘ De la misma manera, expresiones como ‚eres un ser racional‘ se convierte en la pregunta ‚¿eres en realidad racional?‘

Der Zweifel an der vollwertigen Menschlichkeit ist nicht nur eine theoretische Denkfigur, sondern hat materielle Auswirkungen auf Menschen, ihren Subjektstatus und ihre Grundrechte, die in postkolonialen Kontexten in Frage gestellt werden. Die Entmenschlichung legitimiert Gewalt gegenüber den ‚Anderen‘ und schreibt sich in deren Körper ein: „[L]a colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra [...]. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales“ (Maldonado-Torres 2007, 148; Hervorh. i. O.). Auch wenn rezente Debatten und Konzepte über den Zweifel an der vollwertigen Humanität von als kulturell-ethnisch different wahrgenommenen Anderen aus der Zeit gefallen scheinen, so sind diese beispielsweise für die *campesinxs* im Bajo Piura durchaus aktuell und relevant. Das drückt sich u. a. in der Legitimierung und Normalisierung von Gewalt und der damit in Zusammenhang stehenden Straffreiheit der Täter*innen aus, die dazu führt, dass Eingriffe in die körperliche Integrität der *campesinxs* nicht zwangsläufig als illegitim wahrgenommen werden.

Die Humanität der Kolonisierten wurde von Beginn der *conquista* an unter Berufung auf das Christentum argumentiert sowie in Frage gestellt. Daraus folgt eine für dekoloniale Perspektiven relevante Verwobenheit der Kategorien *raza* und Religion, die ich im folgenden Kapitel thematisiere.

Religion aus dekolonialer Perspektive

Im Rahmen dekolonialer Ansätze wurde vor allem die Bedeutung von Religion für die Legitimierung und Aufrechterhaltung kolonialer Machtverhältnisse betont. Die im Kontext der kolonialen Fremdherrschaft etablierten und christlich legitimierten Hierarchien und Abhängigkeiten sind dabei bis heute wirkmächtig. Ebenso relevant für gegenwärtige Konflikte und soziale Bewegungen ist jedoch der Widerstand gegen Ausbeutung und gesellschaftliche Exklusion mit Bezugnahme auf den christlichen Glauben. Das zeigt sich auch für die Situation der *campesinxs* im Bajo Piura, die sich durch Papst Franziskus in ihrem Kampf um Landnutzung unterstützt wussten und diese Öffentlichkeit für ihre Interessen nutzten.⁴⁰ Konzeptuell und theoretisch nimmt Religion in dekolonialen Perspektiven jedoch keine zentrale Rolle ein. Die Autoren, die sich in den vergangenen Jahren dennoch damit beschäftigt haben, sind v. a. Nelson Maldonado-Torres und Joseph Drexler-Dreis.

Maldonado-Torres stellt Fragen nach dem Zusammenhang zwischen radikalen subversiven Denkooptionen in Lateinamerika und religiösem Denken sowie nach der Verwobenheit von Religion und *race* (Maldonado-Torres 2014b, 2014a). Er weist darauf hin, dass sich die beiden Kategorien seit der *conquista* gegenseitig geprägt und hervorgebracht hätten, und hält Religion neben *race* für eine der zentralen Kategorien für die gesellschaftliche Organisation, Repräsentation und Bewertung von Bevölkerungsgruppen in der Moderne (Maldonado-Torres 2014a, 691):

It was in the context of the early formation of Western modernity as an idea and a project that the category of religion emerged as an indispensable term for making sense of the difference between the colonizers and the colonized. Since then, ‚religion‘ as a category of classification and analysis has served as a dispositive of the coloniality of power, knowledge, and being in the formation and solidification of ‚modern Western civilization‘. (Maldonado-Torres 2020)

In seinen Arbeiten zu den Verflechtungen von *race* und Religion formuliert Maldonado-Torres (2008, 375) seine Kritik an einem imperialen, säkularen Paradigma, mit dem ein europäischer Superioritätsanspruch einhergeht: Säkularismus sieht er in einem engen Zusammenhang mit Vorstellungen von Entwicklung und Fortschritt (Maldonado-Torres 2008, 362), in denen Religion

⁴⁰ Siehe Kapitel 4.1.2.

als äquivalent zu Irrationalität (Maldonado-Torres 2008, 369, 2014a, 708) verstanden wird, als „antithetic to critical thinking“ (Maldonado-Torres 2008, 378). Im lateinamerikanischen kritischen Denken, u. a. auch in befreiungstheologischen Perspektiven (Maldonado-Torres 2008, 380 f.), sieht er Möglichkeiten, um begrenzende säkulare Diskurse zu überwinden (Maldonado-Torres 2008, 361), und er bekräftigt die Dimension von Religionen als Orten von Wissen und Quellen für Theorien (Maldonado-Torres 2008, 379).

Joseph Drexler-Dreis wagt ein Zusammendenken dekolonialer Theorie mit der befreiungstheologischen Option für die Armen, die er als eine dekoloniale Option konzipiert (Drexler-Dreis 2019, 2016, 239, 2017, 270). Er interpretiert befreiende Theologien, wie z. B. die *Teología India* in Lateinamerika, als dekoloniale, widerständige Antworten auf die Erfahrung der Kolonialität (Drexler-Dreis 2017, 277) und bejaht die Frage Tink Tinkers (*Native American Theology*): „Does Theology name a category that can be useful in our decolonization struggle?“ (zit. in Drexler-Dreis 2017, 278). Das befreiungstheologische Konzept der Option für die Armen⁴¹ stellt für ihn ein „commitment to oppressed and marginalized peoples, which includes a commitment to their rationalities and religiosities“ (Drexler-Dreis 2017, 283), dar. Auch Eduardo Mendieta und Ada María Isasi-Díaz heben einmal mehr die spezifische Bedeutung populärer Religion für negiertes Wissen hervor: „[T]he richness of popular religion that is fed by Amerindian, African, and European beliefs clearly indicates that the experiences and understandings of grassroots people are the source and locus of liberating Latina/o subjugated knowledge“ (Isasi-Díaz und Mendieta 2012b, 5 f.).

Glaube, Religionen und Theologien können in diesem Sinne eine dekoloniale Option darstellen, als Denkmöglichkeiten „on the borders and underside of Western modernity“ (Drexler-Dreis 2017, 281), und sie können folglich als kritisches und utopisches Denken fungieren, das sich dort artikuliert, wo imperiale/koloniale Expansionen die Möglichkeiten von Vernunft und Denken negiert haben (Mignolo 2003, 20). In diesem Sinne beschäftigt sich das

⁴¹ Mehr dazu siehe Kapitel 2.2.2.

folgende Kapitel mit Gesellschaftskritik und kritischem Ausdruck im Kontext anhaltender Kolonialität.

Kritischer Ausdruck – Gesellschaftskritik in postkolonialen Gesellschaftsformationen

Der Fokus der vorliegenden Arbeit liegt auf einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen populärer Religiosität und kritischem Ausdruck – gesellschaftskritischen Narrativen und befreiender Praxis. Laut dem Politologen Matthias Iser (2011, 155) überschreitet eine „kritische Interpretation [...] stets die alte Ordnung, weil sie die vorgefundenen Werte und Normen neu ordnen, also eine modifizierte moralische Welt konstruieren muss“. Es geht also um das Infragestellen vorherrschender gesellschaftlicher Verhältnisse und Strukturen, um deren Transformation und um Gegenentwürfe zum Bestehenden. Was jedoch als Gesellschaftskritik, Gegennarrativ oder befreiende Praxis verstanden wird, ist inhaltlich nicht loslösbar vom jeweiligen sozio-historischen Kontext. In gegenwärtigen lateinamerikanischen postkolonialen Gesellschaften sowie im lateinamerikanischen Befreiungsdenken⁴² wenden sich gesellschaftskritische Narrative vor allem gegen gesellschaftliche Ungleichheiten, die sich aufgrund der Kategorien *raza*, *clase*, *género* und Sexualität und deren Intersektion ergeben. Es handelt sich um Kritik an bzw. um einen Einspruch gegenüber sich fortsetzenden (post-)kolonialen Verhältnissen, Strukturen und Hierarchien, die durch die Neoliberalisierung seit den 1990er Jahren verschärft und aktualisiert wurden. Rezente gesellschaftskritische Narrative und befreiende Praxis in Lateinamerika – wie beispielsweise dekoloniale Ansätze – stehen dabei in der Kontinuität von anti-kolonialer und anti-imperialistischer Bewegung und Theorie (Fornet-Betancourt 2018, 44).

In dekolonialen Ansätzen werden diese Gegendiskurse und Gegenentwürfe auch mit dem Begriff der Dekolonialisierung benannt. Bei der Dekolonialisierung geht es um die radikale Opposition gegenüber der sich fortsetzenden Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins: „Se trata de poner fin al paradigma moderno de la guerra; lo que significa una confrontación

⁴² Siehe Kapitel 2.2.2.

directa con las jerarquías de raza, género y sexualidad“ (Maldonado-Torres 2007, 161). Dabei ist das Sichtbarmachen und die Aneignung von historischen Widerstandsbewegungen und -formen zentral (Kraus 2017, 24). Denn beim Konzept der Kolonialität werden stets Widerstand und Gegenbewegungen – die Kritik an der Kolonialität –, die auf unterschiedlichen Ebenen in Vergangenheit und Gegenwart stattfindet, mitgedacht, wie es María Lugones (2010, 748) betont: „I want to think of the process [destruction of peoples, knowledges, relations, and economies] as continually resisted, and being resisted today.“

Die Verwobenheit und Bedingtheit von Theorie und Praxis ist ein weiterer zentraler Aspekt von Dekolonialisierung. Dabei sind für dekoloniale Diskurse in Lateinamerika bestimmte gesellschaftliche Auseinandersetzungen besonders relevant: „[S]truggles against extractivist enclosures and dispossession, and for indigenous, peasant, and Black territorial autonomy, as well as feminist and popular urban movements, are at the forefront of decolonial struggles and thought“ (Jasser, Cuellar Suárez, und Grimaldo-Rodríguez 2025, 1 f.). Auch Catherine Walsh (2018, 82–88) betont mit dem Konzept der „decolonial cracks“ einen unmittelbaren Zusammenhang mit einer dekolonialen Praxis. Die Risse, welche die (post-)koloniale gesellschaftliche Ordnung und Hierarchie destabilisieren, können dabei sowohl Ergebnis von struktureller Dysfunktionalität als auch von intentionalem subversivem Vorgehen sein. Ausgangspunkt von Dekolonialisierung ist somit eine soziale Praxis und die Quelle dekolonialer Kritik und Theorie findet sich in den „histories, lived experiences, and ethico-political imperatives of colonized peoples“ (Maldonado-Torres 2012, 200).

Mit der Betonung der Verwobenheit von Theorie und Praxis werfen dekoloniale Ansätze die Frage auf, aus welchen Quellen sich Gesellschaftskritik speist, wie dies beispielsweise Iser (2011, 142) formuliert: „Aus welchen Quellen sollte der Kritiker [sic!] seine normativen Maßstäbe schöpfen?“ Für den lateinamerikanischen Kontext hat das *pensamiento crítico* von den anti-imperialistischen Bewegungen, aus denen es vielfach hervorging, den Bezug zum Kampf um eine eigene lateinamerikanische Identität geerbt. Dabei handelt es sich nicht um einen „Kampf um abstrakte Werte oder um eine Fiktion“ (Fornet-Betancourt 2018, 29). Vielmehr betont Fornet-Betancourt, dass es bei der Bestärkung und Verteidigung des Eigenen aufgrund der real erfahrenen

Bedrohung durch imperiale Expansion darum geht, eine selbstbestimmte historische Lebenswelt zu ermöglichen. Die Kritik an fortbestehenden kolonialen Verhältnissen und Strukturen ist demzufolge verbunden mit der Affirmation der eigenen, abgewerteten kulturellen Identität – mit einer „entschiedene[n] Bekräftigung [...] der eigenen kulturellen Wurzeln [...], die das hegemoniale Kolonialsystem [...] geringschätzt, verneint, verschleiert, davon keine Kenntnis nimmt und zerstört“, wie es Juan Manuel Contreras (2017, 49) hinsichtlich des im 16. Jahrhundert entstandenen indigenen Textes „Nicanmopohua“ der Nahuatl anmerkt. Gesellschaftskritische Narrative im postkolonialen lateinamerikanischen Kontext enthalten in diesem Sinne vielfach affirmative Bezüge auf gesellschaftlich abgewertete kulturelle Merkmale (Sprache, Geschichte, Organisation von Gesellschaft), auf die auch Walter Mignolo auf der Suche nach Alternativen hinweist: „Hay que dirigirse al reservorio de formas de vida y modos de pensamiento que han sido descalificados“ (Mignolo 2013, 12). Angesichts dessen ist es das Ziel dieser Dissertation, einen Beitrag zum Verständnis der Formen populärer Religiosität und ihrer Bedeutung für gesellschaftskritische Narrative zu leisten. Dabei bleibt jedoch einerseits zu beachten, dass keine philosophische, religiöse oder kulturelle Tradition a priori als herrschaftskritisch bezeichnet werden kann.⁴³ Des Weiteren sind die Quellen und Bezüge in gesellschaftskritischer Theorie und Praxis im lateinamerikanischen Kontext vielfach interkulturell ausgestaltet und speisen sich demnach aus verschiedenen Traditionen, was sowohl dem Ausschluss als auch der Romantisierung und Idealisierung bestimmter kultureller Traditionen entgegenwirken kann.⁴⁴ In diese Richtung ist auch das

⁴³ Enrique Dussel (1998) erarbeitete dafür in seinem Werk „Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión“ eine ausführliche Begründung ethischer Maßstäbe von Befreiung, da er formale Prinzipien und universelle Kriterien als notwendig für die Kritik globaler Machtverhältnisse erachtete.

⁴⁴ Manuel Contreras (2017, 52) beschreibt am Beispiel des im 16. Jahrhundert entstandenen indigenen Textes „Nicanmopohua“ der Nahuatl die Mehrbezüglichkeit des Textes sowie die dort enthaltene (Selbst-)Kritik: „[D]ie Nahuatl-Gemeinschaft von Tlatelolco [wollte] mit ihrem Vorhaben nicht die alte indigene Weltanschauung und Gesellschaftsordnung wiederherstellen und sich auch nicht ohne Weiteres an das ideologische und gesellschaftliche christlich-europäische Modell anpassen [...]. Sie setzte vielmehr realistisch und in verantwortlicher Weise, weil es die Wirklichkeit mit ihren Herausforderungen so verlangte, auf die Schaffung von etwas Neuem. [...] Es sollte unter gleichen Bedingungen die ethisch-kritischen verändernden Inhalte beider religiös-kultureller Traditionen so miteinander verbinden, dass die Neuschöpfung zum inspirierenden Prinzip, zum normativen Bezugspunkt der Einheit und gemeinschaftlichen Verbundenheit würde.“

pensamiento crítico des Befreiungsdenkens – das im folgenden Kapitel thematisiert wird – einzuordnen.

Für die vorliegende Arbeit und den Forschungskontext der *campesinxs* im nordperuanischen Bajo Piura bedeutet die Thematisierung von Gesellschaftskritik in postkolonialer Gesellschaftsformation Folgendes: Bei den *campesinxs* und Bewohner*innen des Bajo Piura handelt es sich um eine rassialisierte Bevölkerungsgruppe, die sich historisch gesehen in einer Situation ökonomischer und sozialer Marginalität befindet, verortet an den geographischen und gesellschaftlichen Rändern der piuranischen Gesellschaft. Daher spielt deren kritischer Ausdruck gegenüber gesellschaftlichen Ungleichheiten eine zentrale Rolle für die Transformation von sich fortschreibenden kolonialen Strukturen und Hierarchien. Zu den gesellschaftskritischen Narrativen und der befreienden Praxis im Bajo Piura zählt beispielsweise das Infragestellen der Landnutzungs- und Besitzverhältnisse, der positive Bezug zur eigenen kulturellen Identität oder die Verteidigung der Grundrechte aller.

Die bereits dargestellten dekolonialen Ansätze lateinamerikanischer Denker*innen des 20. und 21. Jahrhunderts und ihre Thematisierung intellektueller, politischer und ökonomischer Abhängigkeit, kolonialer Kontinuitäten und der Befreiung daraus sind keine rezenten Neuerfindungen. Vielmehr stehen diese in der langen Tradition eines Befreiungsdenkens sowie anti-kolonialer und anti-imperialer Bewegungen in Lateinamerika (Fornet-Betancourt 2018). Im folgenden Kapitel stelle ich ausgewählte Denker*innen und Konzepte vor, die ich im lateinamerikanischen Befreiungsdenken bzw. im *Latin American radical thinking* (Castro-Klarén 2008) verorte.

2.2.2 Befreiungsdenken in Lateinamerika

Ab den 1960er Jahren entsteht in Lateinamerika über die Grenzen unterschiedlicher Disziplinen hinweg ein breit gefächertes Befreiungsdenken, zu dem Dependenztheorien, Pädagogik/Theater der Unterdrückten, Theologien der Befreiung sowie Philosophien der Befreiung zählen (Schelkshorn 2024b, 57). Diese Befreiungsdiskurse entstehen auf Grundlage der Arbeit von zahlreichen Vor-Denker*innen wie beispielsweise José Martí

oder José Carlos Mariátegui, die sich gegen Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse, für die Anerkennung der kulturellen Vielfalt und eine gleichberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben aller aussprechen. Aus den Befreiungsdiskursen der 1960er Jahre gingen wiederum rezente dekoloniale Ansätze hervor: „Both axes – liberation and decolonization – focus their knowing gaze on the ignored histories of Latinas/os; they also embody archeologies and genealogies that deliberately explore ‚sites of exception, fracture, dehumanization, and liminality‘“ (Nelson Maldonado-Torres zit. in Isasi-Díaz und Mendieta 2012b, 6 f.). Ich selbst bin erst angestoßen durch den Perspektivenwechsel dekolonialer Ansätze und Kritik auf die zahlreichen Denker*innen und Theoretiker*innen eines kritischen lateinamerikanischen Denkens unterschiedlicher Epochen und Jahrhunderte (wie Silvia Rivera Cusicanqui, Bolívar Echeverría oder José Carlos Mariátegui) aufmerksam geworden.

Die Betonung dieser Zusammenhänge verdeutlicht, dass sämtliche – auch rezente – theoretische Ansätze, die in der vorliegenden Arbeit relevant sind, nicht in einem luftleeren Raum entstanden sind. Aufgrund der Entstehungsgeschichte und der Tradition, in der die theoretischen Ansätze stehen, wird ersichtlich, dass diese in der und durch die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen gesellschaftlichen Realität, deren Fragestellungen und Notwendigkeiten entwickelt wurden, um „sich mit den Erfordernissen der Latino-Realität zu beschäftigen, um diese zu verstehen und dabei Änderungs- und Verbesserungsmöglichkeiten aufzuzeigen“ (Leopoldo Zea zit. in Sandru 2024, 61). Ähnlich beschreibt dies auch der Philosoph Juan Carlos Scannone (1990) über den Anspruch einer *filosofía inculturada*, die sich von der *sabiduría popular* her nährt und zu Strategien der Befreiung und Entwicklung beitragen soll. Damit sind die Befreiungsdiskurse also keineswegs lediglich intellektuelle Überlegungen, sondern haben sich im alltäglichen Leben und Wissen der breiten Bevölkerung sozusagen sedimentiert.

Das gilt auch für die Theologien der Befreiung, für welche die Verankerung in der alltäglichen Praxis von grundlegender Bedeutung ist und die demnach von Gustavo Gutiérrez (1986a, 10) als „eine im Lichte des Glaubens entworfene Reflexion aus der Praxis und über die Praxis“ beschrieben wurde. Dieser Zusammenhang mit der alltäglichen Lebenspraxis ermöglicht es mir in der

vorliegenden Arbeit, eine Verbindung zwischen den theoretischen Konzepten und den Deutungen der *campesinxs* im Bajo Piura herzustellen. Die Wechselwirkungen zwischen Theorie und Praxis sehe ich dabei in einem hermeneutischen Zirkel: Die seit mehreren Jahrhunderten angestellten Reflexionen über Befreiung in Lateinamerika haben kulturelle und gesellschaftliche Bewegungen hervorgebracht, die wiederum auf intellektuelle Betrachtungen und theoretische Konzepte zurückwirken.

Ich greife also auf den breiten Kanon des *pensamiento americano* zurück, in den ich die verwendeten theoretischen Ansätze und Konzept einordne. Dabei sind einerseits Befreiungsdiskurse relevant und andererseits das, was Sara Castro-Klarén (2008, 142) als „Latin American radical thinking – thinking and writing in the Andes“ beschreibt. Sie betont dabei die Kreativität und Radikalität von im Kontext der Anden formulierten theoretischen Ansätzen: „[R]adical thinking does in many ways anticipate the preoccupations of postcolonial theory [...]. Mariátegui, like Garcilaso de la Vega and Guamán Poma before him [...] and José María Arguedas afterward, never ceased to learn and to inform their thinking with and from local knowledges“ (Castro-Klarén 2008, 155). Das trifft nicht nur auf die erwähnten peruanischen Denker zu, sondern auch auf die Ansätze Bolívar Echeverría, Silvia Rivera Cusicanquis sowie befreiungstheologischer Perspektiven. Indem ihre philosophischen und theoretischen Reflexionen der Praxis der heterogenen lateinamerikanischen Realität entspringen, entstehen dabei vielfach bereits mehrbezügliche, interkulturelle und mehrsprachige Konzepte. Auf diese Weise stellen sie koloniale Vorstellungen in Frage:

[T]hat the subject must be culturally univocal and that therefore [...] chooses to suppress part of his lived experience and his multiple knowledges [...]. [P]ostcolonial subjects walk on two legs, that they can achieve cultural competence on both registers. Mutilation of one of his several cultural registers is not necessary in order to inhabit the postcolonial world. (Castro-Klarén 2008, 155 f.)

Unter Mehrbezüglichkeit verstehe ich in diesem Sinne die Fähigkeit und das Phänomen, dass kulturelle Ausdrucksformen gleichzeitig auf mehrere unterschiedliche kulturelle oder religiöse Referenzpunkte verweisen. Es erfasst also eine sich gegenseitig nicht ausschließende Gleichzeitigkeit der Bezugnahme auf unterschiedliche Quellen, Wissenssysteme und Codes, die

ineinander verwoben sind und gemeinsam ko-existieren. Das drückt sich vielfach auch in der Mehrsprachigkeit von Texten, wie z. B. bei Gloria Anzaldúa oder José María Arguedas, aus.

Die Konzepte der genannten Ansätze eignen sich, um sie mit den Deutungen der *campesinxs* ins Gespräch zu bringen, denn auch diese bewohnen einen postkolonialen und mehrbezüglichen Kontext, denken und sprechen von diesem her. Auch ihre *religiosidad popular* ist in diesem vielschichtigen Kontext verortet. In den folgenden Abschnitten werfe ich Schlaglichter auf theoretische Ansätze und Konzepte, die für das Verständnis und die Interpretation der Realität der *campesinxs* im Bajo Piura relevant sind. Besonders wichtig sind hierbei Bolívar Echeverría und José Carlos Mariátegui. Letzterer spielt hier eine Rolle, weil sich die Themen (u. a. Landbesitz, gesellschaftliche Ungleichheiten und Abhängigkeitsverhältnisse) und kreativen Ansätze des zentralen peruanischen Denkers des 20. Jahrhunderts im Laufe der Forschung als bedeutende und nach wie vor relevante Bezugspunkte für die Interpretation der peruanischen Gesellschaft erwiesen haben. Mit Bolívar Echeverrias Werk wiederum eröffnen sich neue Perspektiven auf die komplexen Prozesse der Aneignung und (Re-)Interpretation in Lateinamerika, indem es die aktive Handlungsfähigkeit marginalisierter und kolonisierter Gruppen in den Mittelpunkt rückt.

Die Aktualität Mariáteguis für die Analyse der peruanischen Realität

Auch wenn José Carlos Mariátegui (1894–1930) und sein Denken nicht der zentrale theoretische Bezugspunkt der vorliegenden Arbeit ist, so ist sein Werk maßgeblich für das grundsätzliche Verständnis der peruanischen Gesellschaft. Die 1928 publizierten „Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana“ (2007) haben nicht an Aktualität verloren und beschreiben die Probleme und Herausforderungen der postkolonialen peruanischen Gesellschaft aus einer unorthodoxen, marxistischen Perspektive. Mariátegui gilt als der Begründer eines indo-amerikanischen Sozialismus: Darin zeigt sich seine denkerische und praktische Auseinandersetzung mit der Spannung zwischen europäischem Denken und der Suche nach und der Entwicklung von einem genuin ‚eigenen‘ denkerischen Weg (Kraus 2016, 8): Aufgrund der von Mariátegui durchgeführten „dialektische[n] Synthese des Allgemeinen und des

Besonderen, des internationalen und lateinamerikanischen Elements“ beschreibt Michael Löwy (1988, 20) diesen als einen „der stärksten und originellsten marxistischen Denker, den Lateinamerika hervorgebracht hat“.

Hinsichtlich seiner kreativen Theoriebildung, die stets unangepasst blieb und sich daran abarbeitete, politische und konzeptuelle Antworten auf die heterogene und ungleiche peruanische Gesellschaft zu finden, und auch aufgrund seiner intellektuellen Autonomie wird er nach wie vor im kritischen lateinamerikanischen Denken rezipiert. So beeinflusste er das Werk und Denken Aníbal Quijano wie auch jenes von Gustavo Gutiérrez.⁴⁵ Ich kann an dieser Stelle nicht ausführlicher auf Mariáteguis vielfältiges Werk eingehen, verweise jedoch auf die Arbeiten von Raúl Fornet-Betancourt (1994, 1997a), Michael Löwy (1988) sowie Alberto Flores Galindo (1980).⁴⁶

Für die vorliegende Dissertation und die Forschung im Bajo Piura ist Mariáteguis Ansatz aus zwei Gründen relevant. Zum einen ist dies aufgrund seines unorthodoxen Umgangs mit und seiner Offenheit für religiöse Perspektiven der Fall. Mariátegui schätzte die Potentiale von Religion und Mythos – und sogar von religiösen Institutionen – für gesellschaftliche Transformationsprozesse, blieb dabei aber auch hinsichtlich des Religiösen herrschafts- und ideologiekritisch. Er (2007, 154 f.) betrachtete die Säkularisierung sowie den daraus folgenden Widerspruch von Revolution und Religion als Folge eines europäischen Sonderweges. Dessen provinzielle Besonderheit erklärt er aus den historischen Prozessen Europas und dem anti-klerikalen Charakter revolutionärer Kräfte in den bürgerlichen Revolutionen, die keine universelle Gesetzmäßigkeit darstellen (Kraus 2016, 84). Der Atheismus sei demnach eine elitäre, bürgerliche Ideologie, die aus der Kritik an einem feudalen, christlich legitimierten Herrschaftssystem resultiert (Kraus und Scalet 2021, 24). Darüber hinausgehend betrachtet Mariátegui (1975c, 46) den Sozialismus selbst als Religion: Die sozialistische Revolution und den

⁴⁵ Siehe dazu den ausführlichen Prolog von Aníbal Quijano (2007) in einer neueren Ausgabe der „Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana“ sowie den Beitrag „Gustavo Gutiérrez y el pensamiento de José Carlos Mariátegui“ (2024).

⁴⁶ Darüber hinaus sind in deutscher Sprache der Tagungsband der Bibliotheca Ibero-Americana „José Carlos Mariátegui: Gedenktagung zum 100. Geburtstag im Ibero-Amerikanischen Institut Preussischer Kulturbesitz am 10. November 1994 in Berlin“ (1997) zugänglich sowie meine eigene Master-Arbeit „Ni calco, ni copia, sino creación heroica: Peruanisches Denken im Spannungsverhältnis zwischen der Nähe und Distanz zu Europa bei José Carlos Mariátegui“ (2016).

Glauben an diese sieht er als etwas Religiöses, was er im Verfolgen eines (menschen-)würdigeren Lebens verortet (Kraus 2016, 84). Mariáteguis Haltung gegenüber religiösen Perspektiven erlaubt also das kritische Zusammendenken von Religion und Kritik in postkolonialen Verhältnissen in Peru. Zudem sind die Herangehensweise Mariátegui und seine Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse in Peru aus den 1920er Jahren in vielen Aspekten nach wie vor erhellend für die gegenwärtige Situation der *campesinxs* im Bajo Piura. Sein Fokus auf die ungleichen Besitzverhältnisse und Landnutzungsrechte ist das zentrale Thema gesellschaftlicher Konflikte geblieben. In seiner Herangehensweise zeigt Mariátegui außerdem einen Weg, um mit der konstitutiven Interkulturalität der peruanischen Gesellschaft konzeptuell und denkerisch umzugehen. Dies hat nicht an Relevanz verloren und ist auch für die Auseinandersetzung mit populärer Religiosität durchaus bedeutsam: „[D]ie besondere Bedeutung seines Werks [liegt] [...] darin, daß er das Ringen marxistischer Methodik und Theorie um eine authentische lateinamerikanische Ausdrucksform auf ein Programm zur konsequenten Kontextualisierung und Inkulturation des Marxismus in Lateinamerika verpflichtet“ (Fornet-Betancourt 1997a, 63).

Die dargelegten Themen und Ansätze Mariáteguis haben sich für die Interpretation der Interviews, die ich im Laufe meiner Forschung geführt habe, als bedeutsame Bezugspunkte erwiesen, wobei José Carlos Mariátegui, auch abgesehen davon, gerade in der organisierten Bewegung der *campesinxs* (*comunidad campesina*) seit jeher als *Amauta*⁴⁷ – als wichtiger Denker – präsent ist.

Bolívar Echeverría: barockes Ethos und kulturelle *mestizaje*

Ebenso wie Mariátegui war auch Bolívar Echeverría (1941–2010) an einer marxistischen (Re-)Lektüre interessiert, die auf kreative Art und Weise keine Denkverbote anerkennt, dem Partikularen der lateinamerikanischen Realität gerecht wird und trotzdem universelle Geltungsansprüche verfolgt. Die Werke

⁴⁷ Den Quechua-Begriff *Amauta* kann man im Deutschen als Lehrer, Erzieher, Denker/Philosoph (*maestro, educador, pensador*) verstehen und übersetzen (Montoya 2005).

und Konzepte des im deutsch- und englischsprachigen Raum noch weniger bekannten ecuadorianisch-mexikanischen Philosophen und Kulturwissenschaftlers Echeverría bieten für die gegenwärtigen vielschichtigen gesellschaftlichen Phänomene in Lateinamerika wie jenes der popularen Religiosität aufschlussreiche Lesarten und Anknüpfungsmöglichkeiten an.

So verteidigt Echeverría unterschiedliche Möglichkeiten, modern, zivilisiert und menschlich zu sein, jenseits von westlichen Konzepten: Es gibt „eine Vielfalt von Modernen, weil es zahlreiche Strategien gibt, die kapitalistische Moderne zu leben und ‚Welten‘ zu konstruieren“ (Echeverría 2012, 121). Echeverría thematisiert in seinem Werk ‚gescheiterte‘ Modernisierungsprozesse: Er geht davon aus, dass der lateinamerikanische Kontinent unterschiedliche Modernisierungsschocks durchlaufen und unterschiedliche Antworten auf diese gegeben habe (Echeverría 2012, 120). Deswegen hätten sich in Lateinamerika Diskurse und Lebensformen entwickelt, um in Situationen, die aussichtslos scheinen, zu überleben, was bereits im 16. Jahrhundert mit der mexikanischen Figur der Malinche/Malintzin/Malinalli begonnen habe.

Für die vorliegende Arbeit und die Auseinandersetzung mit der *religiosidad popular* im Bajo Piura sind vor allem zwei Konzepte Echeverrias besonders relevant: Zunächst möchte ich auf das barocke Ethos eingehen. Bolívar Echeverría beschreibt vier unterschiedliche Formen – Ethē –, um auf die gesellschaftlichen Widersprüche in der kapitalistischen Moderne zu reagieren. Es handelt sich dabei um Strategien, um mit Widersprüchen leben zu können bzw. diese zu neutralisieren und „das zutiefst Unlebbare als unmittelbar lebbar zu artikulieren“ (Echeverría 2021, 199). Eine dieser Strategien entwickelte sich im 17. und 18. Jahrhundert als Antwort auf die andauernde koloniale Unterdrückung und Gewalt in Lateinamerika: das barocke Ethos. Echeverría bestimmt das 17. Jahrhundert als die zentrale Phase der kulturellen Formation Lateinamerikas, in der auch eine spezifische transnationale Kultur entsteht. Spanien ist in dieser Zeit an den Kolonien weniger interessiert, was Freiraum schafft für alternative Entwicklungen (wie beispielsweise die Reduktion der Jesuiten im heutigen Argentinien, Brasilien, Bolivien und Paraguay). Angesichts des Traumas „demografischer und kultureller Auslöschung“ (Schelkshorn 2013, 265) seit der *conquista* ist sich Echeverría zu Folge die

indigene Gesellschaft dessen bewusst, dass die präkoloniale Welt und Ordnung zerstört und deren Wiederaufbau unmöglich ist.⁴⁸ Daher kommt es durch die marginalisierten Bevölkerungsgruppen an den Rändern der Städte zu einer Umformung des Bestehenden (Echeverría 2006, 6) und damit zur „Rekonstruktion oder Neugestaltung der europäischen – der iberischen – Zivilisation in Amerika“ (Echeverría 2021, 203). Dabei handelt es sich nicht um Kopien des Europäischen, sondern um dessen kreative (Re-)Inszenierung. Durch Rückgriff auf die *mestizaje* – die Verbindung und Neuinterpretation unterschiedlicher kultureller Codes – entstehen kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen, die ihren eigenen Regeln und Gesetzmäßigkeiten folgen, auf diese Weise der bestehenden Ordnung widersprechen bzw. diese unterlaufen und „auf der Gültigkeit des Gebrauchswerts der Welt, der vom Marktwert verschlungen wird, [...] beharren“ (Echeverría 2012, 124). Diese Widerrede bzw. Gegenpraxis findet im alltäglichen Leben statt und besteht darin, sich weder vollkommen zu unterwerfen noch sich offen aufzulehnen, sondern beides gleichzeitig zu tun (Echeverría 2005, 181) und damit Handlungsalternativen aufzuzeigen: „[I]r más allá de la alternativa sumisión/rebeldía“ (Echeverría 2005, 182). Echeverría (Echeverría 2005, 183) bezeichnet dieses Verhalten und diese Strategie auch als „planteamiento estratégico ‚criollo‘ del ‚se obedece, pero no se cumple““. Als Beispiele nennt er (2005, 189) *fiestas*, Spiel und Kunst, im Rahmen derer es zur Unterbrechung und Überschreitung – einer *transgresión* – gesellschaftlicher Hierarchien und Ordnungen kommt. Auf diese barocke Erfahrung und Strategie greifen lateinamerikanische Gesellschaften als „gute[n] Ausweg aus dem Reich der Unterwerfung“ (Echeverría 2021, 205) immer wieder zurück, wie beispielsweise bei der Bewegung der Zapatistas in Chiapas. Das barocke Prinzip ist also nach wie vor in der lateinamerikanischen *cultura popular* präsent und daher auch für die Beschäftigung mit populärer Religiosität durchaus aufschlussreich.⁴⁹ Die Perspektive von Bolívar Echeverría legt dabei

⁴⁸ Allerdings gab es sehr wohl historische Versuche, die spanische Kolonialherrschaft komplett abzuschütteln, um ein neues, verändertes Inkareich zu gründen, wie z. B. in der großen Rebellion von 1780–1781 unter Tupac Amaru II.

⁴⁹ Der Soziologe Cristián Parker (1993, 51) beschreibt als eine weit verbreitete Auffassung unter Theolog*innen und Kulturwissenschaftler*innen, dass der Höhepunkt der Entwicklung der populären Religiosität mit dem kolonialen Barock einhergeht.

den Blick frei auf Formen von Kritik und Widerstand, die auf den ersten Blick nicht offensichtlich sind.

Das Kernelement des barocken Ethos ist die Strategie der kulturellen *mestizaje*, die Echeverría (2012, 112) als „alltägliche und vorherrschende Strategie der Reproduktion der sozialen Identität“ in Lateinamerika beschreibt. Bei der *mestizaje* handelt es sich um eine kulturelle Lebens- und Gesellschaftsform. Es ist wichtig anzuführen, dass Echeverría *mestizaje* als generelles und universelles Konzept versteht, wie Gesellschaften sich kulturell entwickeln und verändern. Sie ist für ihn eine universelle Konstante in der Geschichte der Menschheit (Echeverría 2021, 203),⁵⁰ die jedoch in Lateinamerika aufgrund der spezifischen Kolonialgeschichte eine besondere Ausprägung erfährt.⁵¹ In den zuvor beschriebenen Prozessen der Umformung des Bestehenden ab dem 17. Jahrhundert durch die popularen und marginalisierten Gruppen in Lateinamerika kommt der kulturellen *mestizaje* eine zentrale Rolle zu. Es kommt zu einer ‚Verschlingung‘ (*codigofagia*), was bedeutet, dass sich die europäischen und indigenen Kulturen gegenseitig durchdringen (Echeverría 2021, 222). Dabei lassen die indigenen Bevölkerungsgruppen angesichts der erfahrenen Weltzerstörung und kolonialen Herrschaftsverhältnisse diese Verschlingung zu, um dadurch die eigenen kulturellen Codes ‚retten‘ zu können. Echeverría (2006, 9) beschreibt es als erstaunlich, dass die indigene Bevölkerung selbst den Prozess der (Re-)Inszenierung des Europäischen in die Hand nimmt. Dabei kommt es zu einer Umarbeitung der europäischen kulturellen Codes durch die noch existierenden präkolonialen und indigenen Codes und es entsteht etwas Neues, das weder das

⁵⁰ Interessanterweise beschreibt der Philologe Héctor Gómez Navarro (2013, 31), der sich auf die Region Piura spezialisiert hat, *mestizaje* als Bestandteil der Region Piuras bereits vor der *conquista* sowie als grundlegende Eigenschaft der Literatur und Narration in Piura: „Todos estos elementos, autóctonos y españoles, confluyen en mayor o menor grado en la actual mentalidad mestiza. Una mentalidad marcada por el sincretismo religioso, la pervivencia de la psicología prehispánica y una cultura en la que es difícil deslindar los aportes de cada uno de los pueblos que pasaron por Piura.“

⁵¹ Echeverría grenzt sein Konzept der kulturellen *mestizaje* ab von nationalistischen Vereinnahmungen, die seit der politischen Unabhängigkeit und der Entstehung der meisten lateinamerikanischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert dazu verwendet wurden, um indigene Kulturen in der ‚Vermischung‘ der unterschiedlichen Kulturen und Menschen ‚aufzuheben‘ und unsichtbar zu machen: Er wendet sich also gegen eine „Darstellung der Mestizaje, die gegen jede vage Erinnerung an Konflikte oder Risse immun ist und dadurch die Realität der kulturellen Mestizaje leugnet, in der sich der vitalste Teil der lateinamerikanischen Gesellschaft befindet“ (Echeverría 2021, 221 f.).

eine noch das andere ‚aufhebt‘, sondern ermöglicht, dass beides im Neuen auf veränderte Weise bestehen bleiben kann.⁵² Das hat zur Folge, dass die Affirmation der Pluralität nach wie vor als bestimmendes Merkmal der lateinamerikanischen Identität zu sehen ist (Echeverría 2012, 111).

Echeverría ermöglicht eine neue Perspektive auf die vielschichtigen Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse in Lateinamerika und wendet die Aufmerksamkeit hin zur aktiven Handlungsfähigkeit marginalisierter, kolonialisierter Gruppen. Somit sind die dargelegten Ansätze aufschlussreich für die Bearbeitung von populärer Religiosität in außereuropäischen, postkolonialen Kontexten wie im Falle der vorliegenden Arbeit.⁵³

***Cultura popular* im lateinamerikanischen Kontext**

Populäre Religiosität ist ein prägender Bestandteil der *cultura popular* in Lateinamerika. Dabei bleibe ich vorzugsweise – ebenso wie beim Begriff der *religiosidad popular* – beim spanischen Begriff und übersetze das ‚popular‘ nicht mit dem deutschen Begriff ‚Volk‘. Denn das Nomen *pueblo*, von dem sich das Adjektiv *popular* ableitet, hat im lateinamerikanischen Kontext und in seiner Begriffsgeschichte eine andere Konnotation als der Begriff ‚Volk‘ in der deutschen Sprache. Der Begriff bezieht sich meistens auf die Mehrheiten der Bevölkerung in lateinamerikanischen Gesellschaften, die einfachen Leute, „diejenigen – sozialstrukturell gesehen – ‚von unten‘“ (Kastner 2013, 24). Im Rahmen der Bezeichnung *pueblo(s) indígena(s)* gibt es auch den Bezug zur als indigen bezeichneten Bevölkerung. *Pueblo* kann zwar nicht völlig unabhängig von nationalstaatlichen bzw. nationalistischen Ideologien gedacht werden, da das Konzept *el pueblo nacional* auch die Sektoren der Gesellschaft ausschließen kann, die nicht Teil eines modernen Nationalstaats sein sollen oder können. Dennoch sind diese Zusammenhänge nicht gleichzusetzen mit der Geschichte völkischer Nationalismen. Raúl Fornet-Betancourt (2018, 42)

⁵² Auch Mariátegui (2007, 288) kommentierte die *mestizaje* wie folgt: „[E]s un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio.“

⁵³ Das Werk Bolívar Echeverría ist umfang- und facettenreich. Für eine weiterführende Auseinandersetzung verweise ich auf die Arbeiten von Stefan Gandler (1999), die auf Deutsch übersetzte Essaysammlung „Für eine alternative Moderne. Studien zu Krise, Kultur und Mestizaje“ (Echeverría 2021), den Essay „Moderne in Lateinamerika“ (Echeverría 2012) sowie die „Introduction to Bolívar Echeverría“ (Saenz de Sicilia und Brito Rojas 2014).

betont die in der Tradition des Befreiungsdenkens stehende spezifische Konnotation des Begriffs *pueblo* in Lateinamerika als „vielschichtige Gemeinschaft der Unterdrückten“, deren *cultura popular* er als „Quelle des Widerstandes gegen Fremdherrschaft“ fasst. Im vorliegenden Kontext bezeichnet der Begriff *pueblo* also nicht eine homogene politische oder ethnische Gemeinschaft. Vielmehr bezieht sich der Begriff auf die ausgegrenzte und oftmals rassistisch diskriminierte Bevölkerungsmehrheit (Dussel 2018, 154).

Für die vorliegende Arbeit ist der Zusammenhang von *lo popular* mit strukturell marginalisierten Bevölkerungsmehrheiten relevant. Daraus entsteht auch eine Verbindung zu indigenen bzw. präkolonialen kulturellen Elementen, die laut Denker*innen wie Mariátegui konstitutiv für die Bildung einer nationalen Identität sind. Diesen Aspekt betont auch Julio Mendívil (2024, 182): „[L]a reflexión sobre lo popular se encuentra estrechamente ligada al concepto de lo ‚cholo‘ que, por un lado, representa al hombre andino urbano y moderno y, por el otro, no deja de mantener un vínculo con un origen indígena y tradicional.“⁵⁴ Die Inklusion und damit auch die Wertschätzung von abgewerteten Bevölkerungsteilen und deren kultureller Ausdruck in Vorstellungen von *el pueblo* stellen Gegendiskurse zu einer nationalistischen Nutzung des Begriffs dar, wie sie beispielsweise bei Domingo F. Sarmiento und Juan Bautista Alberdi im 19. Jahrhundert in Argentinien zu finden ist. Bei Sarmiento und Alberdi umfasste das Konzept des *pueblo argentino* die Teile der Gesellschaft, die vom europäischen Fortschritts- und Modernisierungsdenken erfasst waren und sich in die Vision eines modernen, argentinischen Nationalstaates nach europäischem Muster eingliedern ließen.

⁵⁴ Gleichzeitig beschreibt der Begriff *cholo* auch eine rassifizierte Klassenposition inklusive der Hoffnung auf eine revolutionäre Träger*innenschaft, z. B. bei Quijanos Analyse der *choloificación*, in der er *cholxs* als gesellschaftliche Basis radikaler linker Politik in Peru in den 1970er Jahren betrachtet: „Los cholos, por su situación social insegura e inconsistente, por las características culturales propias, como portador de valores de cambio en la sociedad, son un grupo social fácilmente influenciado por las ideologías que propician el cambio de la sociedad peruana, propugnando la destrucción del sistema vigente de dominación social, la eliminación de las fuentes de poder de la clase terrateniente, la destrucción del poder político burgués en emergencia, la liberación nacional del control económico y político del mercado mundial capitalista. Por esta razón, amplias capas del grupo cholo participan de la manera más activa en la difusión de las ideas que agitan los numerosos grupos de la izquierda revolucionaria peruana, así como de las ideas de cambio contenidas en la ideología y en los programas de los partidos de la clase media, que defienden un nuevo sistema emergente de dominación social y propugnan la liquidación del sistema tradicional“ (Quijano 1980, 114 f.).

In diesem Konzept stellte die als traditionell geltende, indigene Bevölkerung ein „Entwicklungshemmnis“ für die argentinische Nation dar (Schelkshorn 2013, 276).

Die Antwort auf die Frage „Qué es el pueblo?“ (Vich 2024, 243) hängt also unmittelbar mit politischen Machtverhältnissen und Aushandlungsprozessen zusammen. Im Kontext der Theologien der Befreiung und ihrer Losung, auf den „Schrei des armen Volkes“ (Codina 2017, 15) zu hören, sind mit dem Begriff *pueblo* die vielfach ungehörten und verarmten Bevölkerungsmehrheiten in lateinamerikanischen Gesellschaften gemeint, die zum Zentrum und Subjekt politischen Handelns und theologischer Erkenntnis wurden. In diesem Sinne wurde *lo popular* im Allgemeinen und die *religiosidad popular* im Speziellen aus befreiungstheologischer Perspektive aufgewertet: „Nur von der Basis, von der Bewegung des Volkes, von den christlichen Volksgemeinden her läßt sich erkennen, was im geschichtlichen Prozeß Lateinamerikas an Bleibendem, Tiefem und Unumkehrbarem und in der Kirche an Leben und Kreativität steckt“ (Gutiérrez 1984, 77). Die Anerkennung von Menschen, die zunächst unter der kolonialen Fremdherrschaft und dann in den neu entstandenen Republiken Lateinamerikas jahrhundertlang marginalisiert wurden, darf jedoch zu keiner Romantisierung führen: Die Zugehörigkeit zum *pueblo* – zur Gemeinschaft der Unterdrückten – definiert nicht den einzig legitimierte Ort von Gesellschaftskritik:

To see from below is neither easily learned nor unproblematic, even if ,we‘ ,naturally‘ inhabit the great underground terrain of subjugated knowledges. The positionings of the subjugated are not exempt from critical reexamination, decoding, deconstruction, and interpretation; [...] The standpoints of the subjugated are not ,innocent‘ positions. (Haraway 1988, 584)

Ebenso sollte *lo popular* in einer kritischen Herangehensweise nicht als Einheit ohne Konflikte oder Bruchlinien vereinfacht werden, so wie es von populistischer Seite aus in Lateinamerika und weltweit instrumentalisiert wird (Alabarces und González 2024, 17), sondern in seiner Heterogenität und Widersprüchlichkeit behandelt werden. Aus einer kritischen Perspektive mit dekolonialem und interkulturellem Anspruch sind unterschiedliche Formen und Ausdrucksweisen der *cultura popular* in Lateinamerika durchaus bedeutend. Denn der kulturelle Ausdruck der *cultura popular* – im Rahmen von Musik,

Religiosität, Tanz, Literatur, Kunst-/Handwerk (Weben) – umfasst vielfach Reflexionsprozesse. Diese werden dokumentiert, durch Praktiken weitergegeben und sind zugänglich für Menschen, deren Denken und Geschichte meist nicht in Büchern oder Artikeln verschriftlicht sind. Gerade in (post-)kolonialen gesellschaftlichen Kontexten bildeten sich anti-koloniale Gegendiskurse, (Re-)Interpretationen und Aneignungen vielfach im Rahmen der *cultura popular* aus und wurden darüber kommuniziert. Auch im Rahmen der Befreiungsphilosophie gab es beispielsweise bei Rudolfo Kusch (*pensamiento popular*) oder Juan Carlos Scannone (*sabiduría popular*) eine philosophische Hinwendung zu diesem kulturellen Kontext für die vorliegende Dissertation, die der Frage nach populärer Religiosität als Quelle von Gesellschaftskritik nachgeht. Im Forschungskontext der nordperuanischen Küste – Piura – können zahlreiche Formen der *cultura popular* genannt werden, in denen Reflexion und Wissen entwickelt, diskutiert, hinterfragt, aufbewahrt und weitergegeben werden. Hier wären u. a. Lieder zu nennen, Keramik sowie die *cumananas*, eine spezielle Art der Dichtung in der Stadt Ypatera, in der vor allem afroperuanische Bevölkerung lebt (Alzamora Arévalo 2018). Weiters zählen religiöse Praktiken oder die zahlreichen literarischen *cuentos* dazu. In einem meiner Gespräche in Piura über peruanische Denker*innen und Autor*innen bemerkte Aura Yarlequé⁵⁵ diesbezüglich: „La filosofía dura me parece muy alejada de la realidad, en cambio, cuando leo a Arguedas, siento lo que escribe.“ Autoren wie Cesar Vallejo oder José María Arguedas, deren Werke im engen Sinne nicht als philosophisch, sondern als literarisch gelten, sind ein fester Bestandteil der *cultura popular* und in diesem Zusammenhang gesellschaftlich äußerst relevant.⁵⁶ Während der politischen Mobilisierungen im Dezember 2022 und Januar 2023 begleitete ein Satz aus „A nuestro padre creador Tupac Amaru“ von Arguedas (1962) die Proteste: „Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo.“ Auch der dekoloniale Autor Aníbal Quijano schreibt über Arguedas (und García Márquez),⁵⁷ dass deren Werke einen großen Einfluss auf sein Leben und Denken hatten:

⁵⁵ Sie ist die Tochter von *campesinxs* des Bajo Piura und Mitarbeiterin einer lokalen NGO.

⁵⁶ Hier muss angemerkt werden, dass Arguedas nicht unumstritten ist, da ihm eine starke Tendenz zur Romantisierung zugeschrieben wird.

⁵⁷ Siehe dazu (Quijano 1988, 61 f.)

[P]ara mí, *Los ríos profundos* era, de algún modo, la expresión de una grande potencialidad de la vida en el Perú. Eso es lo que hoy día admitimos como la gran diversidad cultural, la gran diversidad vital, la enorme densidad de la experiencia humana en el Perú. [...] Y para alguien, como yo, que estaba buscando algo como eso, que me permitiera realmente encontrar un lugar y una perspectiva, una identidad, pues eso era exactamente lo que sentía. (Quijano 2015, 29; Hervorh. i. O.)

Im Rahmen der Interviews, die ich im Laufe des Forschungsprozesses geführt habe, war es mir ein Anliegen, einen Zugang zu den Deutungen der *campesinxs* und deren *cultura popular* zu finden. Ich verstehe diese als relevante und mögliche Quelle von Wissen und Reflexion, in der sich die kulturelle und gesellschaftliche Heterogenität – bzw. Echeverrias kulturelle *mestizaje* – widerspiegelt. Als Ausdruck der *cultura popular* verorte ich die populäre Religiosität, mit der ich mich im folgenden Abschnitt beschäftige.

Religiosidad popular in Lateinamerika

Populäre Religiosität – *religiosidad popular*⁵⁸ – in Lateinamerika kann nicht getrennt werden von der kolonialen Geschichte der imperialen Herrschaft sowie dem Widerstand dagegen in unterschiedlichsten Dimensionen. In diesem Phänomen zeigt sich eine kulturelle Vielschichtigkeit, die das Ergebnis jahrhundertelanger Prozesse von Zwang und Aneignung ist. Das Christentum als ursprünglich aus dem Gebiet des Nahen Osten stammende Religion wurde im Laufe der Geschichte in den unterschiedlichsten Kontexten und Prozessen inkulturiert, angeeignet und verändert. Mariano Delgado (2017) spricht sogar von „Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums“.⁵⁹ Interkulturelle Prozesse hinsichtlich des Christlichen sind also keineswegs lediglich für den Kontext Lateinamerikas auszumachen. Dennoch ergibt sich mit Blick auf die Entstehung des lateinamerikanischen Christentums aufgrund des kolonialen

⁵⁸ Ich bevorzuge auch hier aus den bereits in Bezug auf die *cultura popular* ausgeführten Gründen die spanische Bezeichnung *religiosidad popular* oder den Begriff ‚populäre Religiosität‘ anstelle der in der Theologie häufig benutzten Begriffe der ‚Volksreligiosität‘, des ‚Volks Glaubens‘ oder der ‚Volksfrömmigkeit‘.

⁵⁹ Unter Inkulturation werden die „interkulturellen Prozesse bei der Begegnung des Christentums [...] mit einer nichtchristlichen Kultur“ bezeichnet, wobei „die christliche Botschaft stets in einer spezifischen kulturellen Vermittlung einer anderen Kultur begegnet“ und somit „Inkulturation reziproke hermeneutische Prozesse umfasst, die zu einer gegenseitigen Befruchtung verschiedener Kulturen beitragen“ (Krämer und Vellguth 2017b, 9). Für eine ausführliche Auseinandersetzung siehe den Sammelband von Krämer und Vellguth (2017a): „Inkulturation: Gottes Gegenwart in den Kulturen“.

und imperialen Kontexts sowie der langen Zeit der Kolonialherrschaft eine besondere Konstellation. In dieser langen Zeit kommt es von Anfang an zu Aneignungen der christlichen Botschaft und Praxis und deren Umformung durch die kolonisierte Bevölkerung: „[T]hree centuries Christianity had gone from a cult imposed by the conquerors on the native peoples to a vehicle for self-expression among those same native communities“ (Schwaller 2020, 21). Es entstehen somit durch die kolonisierte Bevölkerung äußerst kreative, interkulturelle Prozesse (Contreras Colín 2017; Müßig 2020) und die Spielart des Christlichen, die wir heute unter dem Begriff der popularen Religiosität kennen.

Populare Religiosität ist kein Alleinstellungsmerkmal für den lateinamerikanischen Kontinent. Auch in anderen Religionen außerhalb des Christentums spielt der Begriff eine Rolle, z. B. im schiitischen Islam. In Europa stand der Begriff des ‚Volks Glaubens‘ im 19. Jahrhundert pejorativ für Aberglauben und magische Praktiken: „Die Volksfrömmigkeit hat lange ein Schattendasein im Reich der ‚hohen Theologie‘ geführt. Dies hängt damit zusammen, dass die ihr eigene Fähigkeit, gegebene Ordnungen in Frage zu stellen und neue Diskurse zu eröffnen, oft mit dem Vorwurf des Synkretismus konfrontiert war“ (Müßig 2020, 302).⁶⁰ Mit den Aufbrüchen und Öffnungen durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) kommt es auch hinsichtlich der Bewertung interkultureller Dimensionen und Transformationen des Christentums zu einer neuen missionstheologischen Programmatik; Begriffe wie Akkulturation, Adaption, Anpassung oder Assimilation werden durch den Neologismus der Inkulturation abgelöst, der die Bedeutung der Differenz von Kulturen betont (Krämer und Vellguth 2017b, 9).⁶¹ Ebenso wie der Begriff

⁶⁰ Der Begriff des Synkretismus hatte zunächst im theologischen Diskurs der Reformationszeit eine positive Wertung im Sinne eines ‚Zusammenhaltens‘ reformatorischer Kräfte gegenüber dem Katholizismus. Die negative Besetzung des Begriffs im Sinne einer Heterodoxie bzw. ‚Religionsmengerei‘ entwickelte sich im sogenannten synkretistischen Streit zwischen unterschiedlichen lutherischen Theologen im 17. Jahrhundert (Sparn 2000, 288 f.). Im Kontext imperialistischer Expansion tritt die Bedeutung „illegitimer Vermischung des Christentums mit fremder und immer fremd bleibender, ja dem Christentum widersprechender Religion“ (Sparn 2000, 289) hinzu, der ein christlicher Universalismus entgegensetzen ist. Dazu merkt Walter Sparn (2000, 290) an, dass der Synkretismus „nur dann als eindeutig negative Größe [erscheint], wenn man für sich selbst vom Datum einer ‚reinen‘ oder fertig ‚identischen‘ Religion ausgeht“.

⁶¹ Gleichzeitig betont Gerhard Prien (2013, 241 f.), dass die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika und der pastoralen Arbeit vor Ort auch zu widersprüchlichen Entwicklungen hinsichtlich populärer Religiosität beitrug: Gemeinsam mit

Synkretismus erfährt populäre Religiosität im Kontext befreiungstheologischer Aufbrüche ab den 1970er Jahren zahlreiche Neu- und Umdeutungen.⁶² Das zeigt sich beispielweise, wenn Ignacio Ellacuría (2000, 657) auf die grundsätzliche Gleichwertigkeit unterschiedlicher Manifestationen des Christlichen hinweist: „En las manifestaciones ambiguas de su religiosidad hay que ver lo que tienen de autóctono y positivo, sin pensar que otras manifestaciones más universalmente reconocidas sean por lo mismo más aptas para hacer vivir plenamente el cristianismo.“ Auf der lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1968 in Medellín wurde die *religiosidad popular* zum ersten Mal ausführlich behandelt, was den Anstoß für weitere theologische Auseinandersetzungen gab (González 1983, 257). Bei der darauffolgenden Bischofskonferenz in Puebla im Jahr 1979 wurde im Abschlussdokument unter dem Punkt Nr. 444 festgehalten, dass die *religiosidad popular* in Lateinamerika Ausdruck des katholischen Glaubens ist (III. Conferencia del Episcopado Latinoamericano 1979) und somit keine Abweichung oder Verfälschung. Des Weiteren wurden der befreiende Charakter populärer Religiosität⁶³ sowie deren Bedeutung für die gesellschaftliche Organisation anerkannt. Allerdings ist sowohl in dem Abschlussdokument von Puebla als auch beispielsweise bei Gustavo Gutiérrez (1984, 68) eine kritische Haltung hinsichtlich der Romantisierung populärer Religiosität zu vermerken:

Das, was wir als Volksreligiosität kennen, ist eine, aber nicht die einzige Ausdrucksform [...] [der Gläubigkeit des Volkes]. Leider war und ist das religiöse Element häufig ein Hindernis für das Volk, wenn es Fortschritte macht, seine Situation der Unterdrückung wahrzunehmen. Vieles an den einfachen Menschen ist noch immer Ausdruck der herrschenden Ideologie. [...] Die Gläubigkeit des Volkes beinhaltet, wie seine Praxis es ja auch beweist, ein enormes Potential an befreiendem Glauben.

Damit stellt sich Gutiérrez prinzipiell gegen die vielfach elitäre Abwertung populärer Kultur und Religiosität (González 1983, 257), aber betont auch, dass

der interkulturellen Öffnung kam es durch den Fokus auf kritische Reflexion des Glaubens gleichzeitig zu einer Rationalisierung des Christlichen. Das hatte in Lateinamerika und auch im Bajo Piura Tendenzen des Klerus zur Folge, die Bevölkerung aus einem emanzipatorischen Antrieb heraus von popular-religiösen Traditionen wie der Präsenz von zahlreichen Heiligenfiguren in Kirchengebäuden oder Wallfahrten ‚befreien‘ zu wollen.

⁶² Diese erfolgten beispielsweise bei den Autoren Juan Carlos Scannone, Rudolfo Kusch, Diego Irarrazaval, Enrique Dussel oder Paulo Süß.

⁶³ Siehe die III. Conferencia del Episcopado Latinoamericano (1979), Nr. 452: „[L]a religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación.“

diese nicht per se befreiend bzw. kritisch gegenüber Situationen von Ungleichheit und Ausbeutung wirke: „Das Befreiungspotential des Glaubens muß entwickelt werden“ (Gutiérrez 1984, 69). Ohne deren Ambivalenz auszuklammern, geht es in befreiungstheologischen Neu- und Umdeutungen also sowohl um einen Bruch mit der strukturellen Missachtung populärer Religiosität von Seiten der Theologie und Amtskirche als auch darum, die populären Manifestationen des christlichen Glaubens als Ort der Theologie und Erkenntnis wahr- und ernstzunehmen, um der strukturellen Abwertung populären Ausdrucks als defizitär entgegenzuwirken: „[The] reference to the shortcomings of popular religion contributes further to humiliate a people that, already as it is, bears the terrible weight of an inferiority complex accumulated over centuries of oppression“ (Prien 2013, 242).

Die skizzierten theologischen Debatten waren für meinen Umgang mit dem Phänomen populärer Religiosität und dem Verständnis des lateinamerikanischen Kontexts durchaus aufschlussreich. In Auseinandersetzung damit habe ich mich für die vorliegende Dissertation einem offenen Konzept populärer Religiosität als einer Form von religiöser Selbst- und Weltdeutung angenähert. Manuel Marzal (2002, 316) beschreibt die populäre Religiosität als „un modo de ver la vida y de construir el mundo“. Ausgehend von diesem grundsätzlichen Verständnis arbeite ich mit den Herangehensweisen von Manuel Marzal und Cristián Parker. Mit populärer Religiosität setzten sich in Lateinamerika vor allem die Bereiche Anthropologie, Soziologie und Theologie auseinander. Dabei wird das Phänomen der populären Religiosität auch als *catolicismo popular* oder als *religiosidad popular latinoamericana* bezeichnet. Manuel Marzal (2002, 317) arbeitet in seinem zentralen Werk „Tierra encantada“ vor allem mit dem Begriff des *catolicismo popular*, auch wenn er anmerkt, dass er diesen synonym mit dem Begriff der *religiosidad popular* verwendet. Jürgen Prien (2013, 225) folgend bevorzuge ich den Begriff der populären Religiosität als allgemeineres und offeneres Konzept, da dieses nicht auf die Dominanz oder den Ursprung eines religiösen bzw. konfessionellen Elements verweist. Auch wenn in großen Teilen Lateinamerikas sowie auch im Forschungskontext der vorliegenden Arbeit in Nordperu die Selbstdefinition der Menschen als katholisch überwiegt,

so kann populäre Religiosität in Lateinamerika als ein höchst heterogenes Phänomen bestimmt werden:

[The] elements of popular religiosity [...] could have their roots [...] in a plethora of different indigenous or even Afro-American religions, on the one hand, or in the late medieval Iberian popular piety transplanted to America by conquistadors and settlers, with its veneration of Mary and the saints as well as its worldview characterized by belief in destiny and in miracles. Besides, considerable variations can be observed between differing regions and social groups. (Prien 2013, 228)

Grundsätzlich handelt es sich bei der *religiosidad popular* um den religiösen Ausdruck der lateinamerikanischen Bevölkerungsmehrheiten, die sich selbst als katholisch definieren (Marzal 2002, 315).⁶⁴ Auch wenn die jahrhundertlange Dominanz des Katholizismus mit dem Erstarken pentekostaler Kirchen und Bewegungen abgeschwächt wurde (Schäfer 2021, 231–86), liegt der Fokus der vorliegenden Arbeit dennoch auf einer katholisch geprägten *religiosidad popular* und ihren Praktiken wie beispielsweise der Heiligen- und Marienverehrung, die von pentekostalen und evangelikalen Kirchen abgelehnt werden. Dieser religiöse Ausdruck ist Bestandteil der *cultura popular* und der alltäglichen Praxis der kulturell heterogenen Bevölkerung Lateinamerikas. Die gegenwärtigen Formen populärer Religiosität sind als Folge der spanischen Kolonialherrschaft und der damit zusammenhängenden Missionstätigkeit zu sehen. Dabei kam es – wie bereits mehrfach angeführt – von Beginn an zu Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozessen durch die kolonisierte Bevölkerung und somit zu Veränderungen des Christlichen, was sich u. a. in der Verbindung mit präkolonialen religiösen Elementen und Kosmovisionen zeigt (Marzal 2002, 281; Prien 2013, 238; Abercrombie 2002, 89).

Gleichzeitig betonen sowohl Marzal (1978, 16) als auch Parker (1993, 36), dass populäre Religiosität in Lateinamerika nicht ausschließlich für marginalisierte und verarmte Bevölkerungsmehrheiten relevant ist, sondern auch auf die religiöse Praxis der Eliten und Mittelschicht – wie beispielsweise in Bezug auf

⁶⁴ Hier ist wichtig darauf hinzuweisen, dass die Debatte um populäre Religion im deutschen Sprachraum anders geführt wird als jene in Lateinamerika. Der Fokus liegt eher auf Individualisierungstendenzen und digitalen Medien; siehe dazu Knobloch (2009, 2021).

die Heiligenverehrung – zurückwirkt und diese beeinflusst, jedoch dabei unterschiedliche Ausprägung und Bedeutung erfährt. Ein zentraler Bestandteil populärer Religiosität bleibt dennoch die Differenz zu einem theologisch-institutionalisierten Kanon sowie der daran orientierten religiösen Praxis der Eliten. Cristián Parker (1993, 61) beschreibt die kollektiven Ausdrucksformen als Äußerungen von „necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y clases dominantes“. Es kann ein dialektisches Verhältnis ausgemacht werden zwischen populärer Religiosität und legitimierter katholisch-kirchlicher Praxis, welche Parker (1993, 36) als „religión oficial“ bezeichnet. Dennoch wendet er ein: „[Y]a no sólo podemos hablar esquemáticamente de una polaridad homogénea. La dinámica histórico-cultural nos ha dejado suficientes huellas que permiten afirmar que la misma cultura ‚oficial‘, por la condensación de las contradicciones de la historia, encierra también contrapuestas expresiones.“ Auch wenn ich also in meinem Grundverständnis von einem dialektischen Verhältnis ausgehe, so waren die vielfachen Aneignungsprozesse durch die kolonisierte Bevölkerung kein Prozess, der im Sinne einer Einbahnstraße funktioniert hätte. Auch die sogenannte *religión oficial* entwickelt sich in der Auseinandersetzung mit der kolonisierten Bevölkerung und deren religiösen Kategorien, auch wenn diese an den Rändern des institutionalisierten Katholizismus entstand bzw. sogar als Opposition zu diesem entwickelt wurde (Parker 2021, 260). Populäre Religiosität ist in diesem Sinne von einer gewissen Autonomie gegenüber kirchlichen Institutionen geprägt, steht aber vielfach gleichzeitig in einem engen Verhältnis zur katholisch-christlichen Tradition. In diesem Sinne stellt sie einen Ort des Dazwischen dar. Dietmar Müßig (2020, 301) beschreibt diesen als „Anders-Ort“, an dem „neue Zeichen und Riten kreiert werden, die zunächst verwirren, weil sie sich durch ihre Ambivalenz der gewohnten Zuordnung zu ‚katholisch‘ oder ‚nicht-christlich‘ entziehen“.

Eine weitere Ambivalenz, die für Religionen generell und daher auch für populäre Religiosität gilt, betrifft die spannungsgeladene Gleichzeitigkeit davon, dass der Glaube an transzendente Prinzipien ungleiche und repressive Gesellschaftsstrukturen verfestigen, aber auch deren Abbau und Transformation begründen kann (Kraus und Scalet 2021, 7). In

befreiungstheologischen Diskursen wird dieses Verhältnis auch als Dialektik der Unterdrückung/Befreiung bezeichnet. Praktiken und Narrative populärer Religiosität können sowohl autoritäre Formen annehmen und in diesem Sinne verwendet werden als auch eine Antwort auf und Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen sein. Wie sich diese Kritik ausgestaltet, hängt von konkreten Kontexten ab. Wie bereits bezüglich der *cultura popular* erwähnt, gilt auch für die *religiosidad popular*, dass deren gesellschaftliche Verortung nicht mit einem Automatismus hin zu gesellschaftlicher Organisation bzw. widerständigem Verhalten gleichzusetzen ist.

Für die Beschreibung der Dynamik des Spannungsverhältnisses, in dem sich populäre Religiosität seit ihrer Entstehung befindet, kann auf Steve Sterns (1990, 31) Begriff der „adaptación-en-resistencia“ zurückgegriffen werden, mit dem er Dynamiken der *campesinx*-Bewegung beschreibt. Denn von Anfang an drücken sich in den Reaktionen und Antwortstrategien der kolonisierten Bevölkerung auf die christliche Glaubensverkündigung der Kolonialmacht „their own popular responses to church teachings“ (Schwaller 2020, 20) aus. Manuel Marzal (2002, 329 f.) bestätigt eben jene Dynamik, wenn er bemerkt: „[P]uede decirse que los católicos populares han aceptado el culto de la Iglesia y lo han sometido a menudo a formas de selección y reinterpretación.“ Als besonders relevant für kulturelle und religiöse Aneignungen sowie kreative (Re-)Interpretationen schätzen zahlreiche Autor*innen (Marzal 2002; Morande 2010; Morello 2018; Müßig 2020; Parker 1993) die Epoche des lateinamerikanischen Barocks ein, da sich zu dieser Zeit viele der gegenwärtig existierenden Formen und Praktiken populärer Religiosität herausbildeten. Pedro Morande (2010, 12) fasst die Erscheinung der Virgen de Guadalupe mit ihrer interkulturellen Symbolik und ihrem Narrativ ebenso wie die Gestaltung liturgischer Gegenstände wie einer Monstranz⁶⁵ mit Sonnensymbolik in Cuzco als (Re-)Interpretationen durch die indigene Bevölkerung. Morande sieht darin Beispiele für den barocken Charakter der lateinamerikanischen *religiosidad popular*, der sich durch die Notwendigkeit auszeichnet, zwischen der theatralischen Darstellung und Bildsprache als zentralem Element der interkulturellen Begegnung im Religiösen und der Mündlichkeit und

⁶⁵ Die Monstranz ist ein in der katholischen Liturgie und im Kirchenraum genutztes Gefäß, in dem eine geweihte Hostie aufbewahrt und ausgestellt wird.

Schriftlichkeit zu vermitteln. Auch Cristián Parker (1993, 35) hebt die Entstehung lokaler Marienerscheinungen im 16. und 17. Jahrhundert in ganz Lateinamerika hervor und bezeichnet diese als „expresiones sincréticas [...] en una dinámica de creatividad religiosa asombrosa“. Manuel Marzal (2002, 282) betont die unterschiedlichen Quellen, welche die populäre Religiosität in Lateinamerika und eines ihrer zentralen Elemente, die Heiligenverehrung, hervorbrachten: Er nennt einerseits das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert, in dem die Marienverehrung und bildliche Darstellungen der Heiligen (*imágenes*) bekräftigt wurden, andererseits verweist er auf die fortbestehende eigene, präkoloniale religiöse Praxis der indigenen Bevölkerung sowie den barocken Katholizismus der iberischen Halbinsel mit der Institution der religiösen Bruderschaften (*cofradías*).

Es lässt sich also eine Verbindung zwischen der Entstehung gegenwärtiger Formen populärer Religiosität und dem lateinamerikanischen Barock herstellen. Dieser Bezug bekräftigt einmal mehr die Verwendung von Bolívar Echeverría's barockem Ethos als Schlüssel zum Verständnis der mehrdeutigen und vielfach zunächst widersprüchlich anmutenden populären Religiosität im Bajo Piura, wie sich im Folgenden zeigen wird. Mit diesem und den weiteren bereits skizzierten theoretischen Zugängen leistet die vorliegende Arbeit einen Beitrag dazu, die Vielfalt an Deutungen populärer Religiosität in Lateinamerika aufzudröseln und sich mit deren religiös-kultureller Mehrbezüglichkeit auseinanderzusetzen, welche ich als Ergebnis der postkolonialen Bedingtheit verstehe. Dabei ist es mir wichtig hervorzuheben, dass es mir in der Dissertation nicht darum geht, die unterschiedlichen Quellen der populären Religiosität im Bajo Piura zu verfolgen und ihren vermeintlichen Ursprung nachzuzeichnen. Das ist ein Unterfangen, das weder umsetzbar noch für meine Forschung von Interesse ist: „Even an investigation conducted with an exceedingly high degree of thoroughness would have difficulty determining the precise origins of all elements of popular religiosity“ (Prien 2013, 228). Zentral ist jedoch in einer interkulturellen und dekolonialen Herangehensweise die Anerkennung einer grundsätzlichen kulturellen Mehrbezüglichkeit und Heterogenität in Lateinamerika. Auch wenn Formen populärer Religiosität über den lateinamerikanischen Kontext hinaus existieren, so kommt dem kulturell-religiösen Ausdruck marginalisierter Bevölkerung in post-/kolonialen

Gesellschaften eine besondere Bedeutung zu. Es ergibt durchaus Sinn, sich für die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Phänomenen populärer Religiosität mit den weiteren geschichtlichen Bezügen zu beschäftigen: „Se puede [...] afirmar que la contraposición cultural entre la religión de los dominados y aquella de la cultura oficial permanece, bajo modalidades muy variadas y en una gama amplísima de matices, hasta nuestros días“ (Parker 1993, 37).

Manuel Marzal (2005, 12) beschreibt die zentralen Elemente der popular-religiösen Erfahrung in Peru anhand von sieben Schlüsselbegriffen: „santo, devoto, milagro, castigo, bendición, promesa, fiesta y peregrinación“ – Heilige*r, Person, die eine*n bestimmte*n Heilige*n verehrt, Wunder, Bestrafung, Verheißung/Segen, Versprechung, Feiern und Wallfahrt.

Die Verehrung der *santxs*⁶⁶ ist dabei der Ausgangspunkt und stellt laut Marzal (2005, 24) die „matriz religiosa“ des populären Katholizismus in Peru dar. Die Beziehung zwischen *devotx* und *santx* entsteht meist in einem spezifischen kulturellen und/oder familiären Kontext, in dem die/der *santx* über einen langen Zeitraum hinweg verehrt wird. Die zahlreichen lokalen Heiligenfiguren – vielfach auch als Darstellungen von Jesus und Maria – in Lateinamerika verbinden unterschiedliche religiöse Traditionen und Kosmvisionen: „Miraculous images have thus virtually become *local deities*“ (Prien 2013, 238; Hervorh. i. O.). Dabei kann es sich sowohl um offizielle, vom Vatikan heiliggesprochene Personen handeln als auch um sogenannte „rebel saints“⁶⁷ (Parker 2021, 262): „Latin American religiosity is typified by the sanctification of real or mythical people whom society or the official religion considers outlaws or marginal [...] worshiped by the marginalized, criminals, prostitutes, drug trackers, and lesbian, gay, bisexual, and transgender (LGBT).“⁶⁸ Ein Beispiel aus dem peruanischen Kontext stellt die vor allem in Lima als Heilige verehrte Sarita Colonia dar. Sie starb im Jahr 1940 mit 26 Jahren, nachdem sie

⁶⁶ Auch wenn es im katholischen Kontext zunächst ungewöhnlich erscheinen mag, über Heilige als *santxs* zu schreiben und dadurch auf eine Vielfalt hinzuweisen, die über heteronormative Zweigeschlechtlichkeit hinausgeht, so ist diese Schreibweise keineswegs lediglich einer einheitlichen Schreibweise geschuldet; Georg Taxacher (2023) arbeitet in seinem Buch die Uneindeutigkeit von Heiligenfiguren heraus und liest die Heiligengeschichten von den Rändern der Subalternen her.

⁶⁷ Als Beispiele dafür nennt Parker (2021, 263) Santa Muerte (Our Lady of Holy Death) und Jesús Malverde in Mexiko; Holy Judge in Kolumbien; Gauchito Gil und „El Frente“ in Argentinien; Sarita Colonia in Peru sowie Saint George in Brasilien und Emile Dubois in Chile.

⁶⁸ Marcela Althaus-Reid (2010) beschäftigt sich in ihrem Werk „Indecent Theology“ mit diesen Heiligen aus queer-theologischer Perspektive.

als Migrantin aus Huaraz unter prekären Bedingungen in der Hafenstadt Limas (Callao) lebte und arbeitete. Sie wird seitdem vor allem von Angehörigen marginalisierter Gruppen, u. a. von Insass*innen im Gefängnis in Callao, das unter dem Namen „Penal Sarita Colonia“ bekannt ist, verehrt:

Sarita [...] begins to emerge [...] as a symbol of resistance to corrupt and repressive authority. She is an allegory of the marginalized, defenseless people who feel raped and robbed [...] a saint made in their image. Sarita is the patron of prisoners in the broadest sense of the term – prisoners of dictatorship, of poverty, of oppression, of exploitation. (Graziano 2006, 153)

Das persönliche, individuelle Vertrauensverhältnis zu den Heiligen drückt sich durch Kosenamen – *negrito lindo*, *mi cautivito* – aus; ein zentraler Bestandteil der Glaubenspraxis besteht in der Berührung der plastischen oder bildlichen Darstellungen der Heiligen – der *imágenes*: „[E]sta familiaridad es favorecida por el carácter visible y tangible del santo, al que al devoto le gusta tocar con sus manos“ (Marzal 2005, 26). Die Wechselbeziehung zwischen *santx* und *devotx* gestaltet sich über *milagros*, *castigos*, *bendiciones* und *promesas*. Die/Der Heilige ist im Leben der *devotxs* präsent, indem sie/er sowohl in schwierigen und aussichtslosen Situationen Wunder (*milagros*) bewirkt als auch Verfehlungen (*castigos*) bestraft. Das Gegenstück zu *milagro/castigo* ist die Versprechung (*promesa*) der/des *devotx*. Sie kann darin bestehen, eine Wallfahrt – *peregrinación*⁶⁹ – zu unternehmen oder eine bestimmte Funktion in einer *cofradía*, *hermandad* oder *asociación religiosa* zu übernehmen, einem Gelübde ähnlich. Neben *milagros* und *castigos* wirken die *santxs* durch *bendiciones*, die ihnen zugesprochen werden, als „fuente de seguridad y paz“ gelten und sich beispielweise im Weihwasser materialisieren. Marzal (2005, 29) sieht darin eine populäre (Re-)Interpretation der katholischen Sakramente. Die *fiesta*, die auch für die *campesinxs* im Bajo Piura und in den geführten Interviews eine wichtige Rolle spielt,⁷⁰ ist sowohl kulturell als *fiesta patronal* einzelner Ortschaften oder Stadtviertel als auch für die Beziehungen zwischen Migrant*innen und Ortsansässigen sowie Lebenden und Toten relevant. Organisiert werden die *fiestas* durch die religiösen *cofradías* oder

⁶⁹ Cristián Parker (2021, 260) bezeichnet Pilger- bzw. Wallfahrten als zentrales öffentliches religiöses Phänomen popular-religiösen Ausdrucks: „[M]ostly exercised by non-privileged social sectors, they contain a ‚non-literate‘ symbology and aesthetic.“

⁷⁰ Siehe Kapitel 4.1.2.

hermandades, die eine*n *santx* verehren (Marzal 2002, 332 f.). Bereits in der Kolonialzeit spielten diese religiösen Vereinigungen für die kolonisierte Bevölkerung eine zentrale gesellschaftliche Rolle, einerseits zur autonomen Ausübung der eigenen Spiritualität, andererseits als „opportunities for social interaction, support in difficult times, and a small cushion of financial stability. Plays, processions, and pageants offered entertainment while celebrating collective identity and local culture, through the prism of Christianity“ (Schwaller 2020, 21). Auch Hans-Jürgen Prien (2013, 231) betont deren soziale Funktion hinsichtlich Selbstbestimmung und kultureller Affirmation – „para restaurar [...] solidaridades rotas, creando nuevos vínculos en el campo étnico“ (Marzal 2002, 333) –, in einer kolonialen Gesellschaft, deren Hierarchie auf der rassistischen Klassifizierung und Ausgrenzung im Rahmen des Systems der *castas* beruhte: „Even if they were an instrument of colonial exclusion, Indians succeeded in making of them an expression of their own piety, founding brotherhoods in their villages everywhere“ (Prien 2013, 231).

Die Praxis populärer Religiosität findet laut der Soziologin Catalina Romero Cevallos (2022, 118) im Alltäglichen statt: „[I]t is important to mention the presence of popular religiosity [...] as a culture embedded in Peruvian traditions. This is part of the daily life of the Peruvian believer [...] learned and lived in the family environment, in the neighbourhood and also in churches.“ Aus diesem Grund habe ich mich im Rahmen meiner Forschung mit den religiösen Narrativen und Praktiken der *campesinxs* im Bajo Piura beschäftigt und mich in den ausführlichen Gesprächen über die eigene Familiengeschichte und Kultur religiösen Themen angenähert. Für den Zugang zur populären Religiosität im Bajo Piura ist einerseits die Selbst- und Weltdeutung der *campesinxs* als nicht-privilegierte gesellschaftlicher Gruppe relevant. Andererseits stehen deren religiös-kulturelle Praxis und Traditionen im Zentrum, die sich vielfach von kirchlich-institutionellen Auslegungen und Interpretationen unterscheiden und Ausdruck lokaler Eigenheiten sind. Ausgehend von einem interkulturell offenen Konzept populärer Religiosität, das es ermöglicht, die Mehrstimmigkeit und -bezüglichkeit religiöser Ausdruckweisen wahrzunehmen, stehen bei der Auseinandersetzung mit populärer Religiosität in der vorliegenden Dissertation die Antworten, Dimensionen und Perspektiven der *campesinxs* im Zentrum, und nicht etwa die

Bewertung oder Einschätzung kirchlicher Institutionen. Mit Rückgriff auf die bereits skizzierten theoretischen Konzepte stelle ich das Thema der populären Religiosität, das von den Theologien der Befreiung bereits früh angestoßen wurde, für die kritische Entwicklungsforschung in einen neuen theoretischen Rahmen. Dafür erfolgt auch der Rückgriff auf die breiten Auseinandersetzungen kritisch-befreiender Theologien, die ich im folgenden Kapitel umreißen werde.

Kritisch-befreiende Theologien

In der vorliegenden Arbeit sind über die bereits dargestellten theoretischen und philosophischen Ansätze hinaus auch theologische Perspektiven für die Deutungsebene relevant, im Rahmen derer ich unterschiedliche Dimensionen populärer Religiosität im Bajo Piura und deren Zusammenhang mit kritischen Gegendiskursen behandle. Unter dem Begriff der kritisch-befreienden Theologien subsummiere ich lateinamerikanische Befreiungstheologien (v. a. Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino), Neue Politische Theologie⁷¹ (Johann Baptist Metz) sowie feministische Theologien (Geraldina Céspedes Ulloa, Ivone Gebara, Elisabeth Schüssler Fiorenza).

In den Kontext des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens stelle ich vor allem die lateinamerikanischen befreiungstheologischen Auseinandersetzungen, die in der vorliegenden Arbeit einen wichtigen Bezugspunkt darstellen. Daher werde ich im Folgenden einen groben Überblick über die Theologie der Befreiung in Lateinamerika geben, um einige Grundperspektiven zu skizzieren, die im weiteren Verlauf der Arbeit für die Analyse relevant sind.⁷²

⁷¹ Dieser Ansatz trägt die Bezeichnung ‚Neu‘, weil er sich von der Politischen Theologie nach Carl Schmitt (1888–1985) abgrenzt, der für Autoritarismus und Diktatur als politische Formen plädierte und sich aktiv am Nationalsozialismus beteiligte. Schmitts Denken wird dennoch sowohl von der Neuen Rechten als auch von kritischen Ansätzen rezipiert (wie beispielsweise von Walter Mignolo) (Collet und Herbst 2023, 13–18).

⁷² Für eine genauere Einführung und einen Überblick zum Thema in deutscher Sprache siehe Kern (2013), Gmainer-Pranzl, Lassak und Weiler (2017), Gmainer-Pranzl und Becka (2021) sowie Collet (2024). Zu einer Einführung in die Neue Politische Theologie verweise ich auf Collet und Herbst (2023) und bezüglich der feministischen Theologie in Lateinamerika siehe auf deutscher Sprache Aquino (1997) und Kraus (2019, 241–47).

Schlaglichter auf zentrale Entwicklungen und Konzepte

In Lateinamerika befindet sich das Christentum seit dem Beginn der *conquista* in einer ambivalenten Rolle, indem einerseits durch Bezug auf das Christliche die imperiale Expansion gerechtfertigt und andererseits durch Aneignungen der Kolonisierten die Fremdherrschaft delegitimiert wurde. Dieses Spannungsverhältnis prägt auch gegenwärtig (theologische) Auseinandersetzungen in ehemals kolonisierten Gesellschaften: „Eine besondere Qualität erhält die theologische Reflexion [...] dadurch, dass die Binarität von Subjekten und Objekten der kolonialen Prozesse durch die Bezugnahme von beiden Seiten auf die christliche Botschaft durchbrochen wird“ (Luber 2018, 7). Die Tradition einer Reflexion des Christlichen, welche die Dialektik Unterdrückung/Befreiung in den Mittelpunkt stellt und davon politische Forderungen ableitet, entsteht demnach nicht erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem Aufkommen der Bezeichnung „Theologie der Befreiung“. In diesem Sinne beschreibt auch Enrique Dussel (2018, 89; Hervorh. i. O.) das Werk „Nueva Crónica y Buen Gobierno“ des andinen Chronisten Poma de Ayala, das dieser Anfang des 17. Jahrhunderts verfasste, als messianische Interpretation des Christentums und als „ausdrückliche *Theologie der Befreiung*“: „Denjenigen, der vorgibt Christ zu sein, bringt er in einen offensichtlichen performativen Widerspruch zwischen seinen perversen Taten und den ethischen Geboten des Christentums selbst“ (Dussel 2018, 93 f.). Denn Poma de Ayala kritisierte in seinem Werk u. a. auf Basis der christlichen Moral die koloniale Fremdherrschaft und Ausbeutung und forderte deren Abschaffung.⁷³ Als weitere zentrale Bezugsfiguren für die Befreiungstheologie und frühe Kritiker der Kolonialherrschaft sind die

⁷³ Poma de Ayala wird im Laufe der vorliegenden Arbeit immer wieder Bezugspunkt sein. Besonders interessant ist seine Vorgehensweise in der Argumentation gegen die Legitimität der Kolonialherrschaft. Poma de Ayala betreibt in seiner Chronik ein ‚Re-Writing‘ der Geschichte des vorkolonialen Peru. Er beschreibt darin die bereits in der Zeit der Herrschaft der Inka (unter dem Herrscher Sinchi Roca) vollzogene Evangelisierung der peruanischen Bevölkerung durch den Apostel Bartholomäus (Poma de Ayala 1998, 32). Damit hebelt er die Begründung für eine weiterhin notwendige spanische Fremdherrschaft aus, die auch nach der 1537 veröffentlichten Bulle „*Sublimis Deus*“ von Papst Paul III. noch Gültigkeit hatte: In der Bulle wird die vollwertige Menschlichkeit der indigenen – auch ungetauften – Bevölkerung außer Frage gestellt und damit sowohl deren Versklavung als auch Enteignung konzeptuell verunmöglicht. Als bestehende Legitimation verbleibt jedoch die Pflicht zur Evangelisierung verankert. Somit entzieht Poma de Ayala der kolonialen Fremdherrschaft durch sein strategisches Vorgehen auch in ihrem eigenen christlich-moralischen Begründungsrahmen jegliche Legitimität.

spanischen Dominikaner Antonio de Montesinos sowie Bartolomé de las Casas zu nennen, wobei Enrique Dussel (2018, 64; Hervorh. i. O.) die Ausführungen des Letzteren als „den *ersten Gegen-Diskurs der Moderne*“ bezeichnet.⁷⁴

Dieser lateinamerikanische Kontext und dessen anti-koloniale und anti-imperiale Debatten sind der Ausgangspunkt für die Ausformulierung der lateinamerikanischen *Teología de la Liberación* ab der Mitte des 20. Jahrhunderts. Auch wenn zentrale Theolog*innen des 20. Jahrhunderts wie Karl Rahner (2001, 7) grundsätzlich den „gesellschaftspolitische[n] und gesellschaftskritische[n] Aspekt des Selbstverständnisses des Christentums“ betonen,⁷⁵ so handelt es sich bei der lateinamerikanischen Befreiungstheologie um eine bestimmte theologische Reflexionsform mit eigener Methode, die als Antwort auf die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse von Abhängigkeit und Gewalt entsteht.

Die Bezeichnung der „Theologie der Befreiung“ stammt von dem peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez und dessen gleichnamigem Standardwerk aus dem Jahr 1971.⁷⁶ Bereits einige Jahre früher beschreibt Gutiérrez (1968) im Rahmen eines Konferenzbeitrages in Chimbote das zentrale Kernanliegen seiner Theologie: Er versteht Theologie als „zweiten Akt“, als Reflexion der Praxis. Von diesem Verständnis her stellt er die Praxis der Solidarität und den Einsatz für ausgebeutete Menschen als christliche Praxis schlechthin in den Mittelpunkt. Die Aufgabe der Theologie sei es demnach, die Praxis der Befreiung zu begleiten und zu reflektieren. Diese Überlegungen und theologischen Entwicklungen entstehen vor dem Hintergrund der innerkirchlichen Transformationsprozesse des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965), politischer Umbrüche wie der kubanischen Revolution sowie der anhaltenden Ausbeutung und Abhängigkeit der verarmten Bevölkerungsmehrheiten in Lateinamerika, die vielfach unter der Gewalt von Diktaturen lebten. Bei diesen Debatten handelt es sich weder um ein rein akademisches Theoretisieren noch um lediglich radikale Positionierungen von

⁷⁴ Mehr dazu sowie zu den frühen Kolonialdebatten und deren Kolonialismuskritik siehe Schelkshorn (2024b, 139–213).

⁷⁵ Karl Rahner war eine zentrale Figur für die Umbrüche der katholischen Theologie und Kirche im 20. Jahrhundert. Zu seinem Einfluss auf die Theologie der Befreiung und auf Ignacio Ellacuría im Speziellen siehe Collet (2024, 55–69).

⁷⁶ Als weitere zentrale Vertreter der Befreiungstheologie in Lateinamerika sind u. a. zu nennen: Enrique Dussel, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino.

Einzelpersonen, was im Rahmen der beiden Konferenzen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 und Puebla 1979 sichtbar wurde, deren Abschlussdokumente eindeutig befreiungstheologisch geprägt sind. Somit ist die Entwicklung der Theologie der Befreiung als eine Antwort auf die sozialen und politischen Verhältnisse der lateinamerikanischen Realität im 20. Jahrhundert zu verstehen. Die Reaktion auf die lateinamerikanische Realität, die Praxis, von der Gutierrez spricht, ist geleitet von dem methodischen Prinzip der „Option für die Armen“ (Lateinamerikanische Bischofskonferenz 1979, 166). Das bedeutet, dass sich das Handeln an den Perspektiven und Lebensrealitäten der verarmten und ausgebeuteten Bevölkerungsmehrheiten ausrichtet. Dabei ist weder ökonomisch noch materiell festgelegt, wer ‚die Armen‘ sind. Es ist je nach Situation danach zu fragen und zu reflektieren, wer die/der Verarmte im jeweiligen Kontext ist (Kern 2013, 36–40). Danach richtet sich das emanzipatorische Engagement für die Befreiung aus sämtlichen Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen – das kritisch-befreiende Denken und Handeln – aus.

Theologische Herangehensweisen vermögen es, Perspektiven auf Transzendenz zu thematisieren, die ein Jenseits denkbar machen und darstellen. Befreiungstheologische Perspektiven schließen aufgrund dieses Jenseits jedoch nicht auf eine Abkehr von der Welt und ihren historischen und gesellschaftlichen Begebenheiten, sondern optieren aufgrund der Transzendenz für eine Intervention und kritische Praxis innerhalb der bestehenden ungleichen Verhältnisse. Doch es geht nicht um ein Helfen im karitativen Sinne, sondern um die gemeinsame Anstrengung für Befreiung. Die verarmten und marginalisierten Menschen sind dabei die zentralen Subjekte des Prozesses, in dem sie mehr Handlungsfähigkeit und Selbstbestimmung erlangen. Somit werden marginalisierte Bevölkerungsgruppen – wie die *campesinxs* im Bajo Piura – zu den zentralen politischen und theologischen Subjekten.⁷⁷ Die Realität alltäglicher Überlebenskämpfe und Ausbeutung wird in der

⁷⁷ Auch wenn sich die akademische Ausformulierung der Theologie der Befreiung vielfach in westlichen Wissensstrukturen christlicher Theologie verorten lässt, so gibt es in zentralen Werken auch Bezüge zu indigenen Wissensformen und Quellen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn sich Gustavo Gutiérrez auf José María Arguedas Ausführungen zur indigenen und populären Kultur und Lebensweise bezieht, indem er u. a. sein zentrales Werk „Theologie der Befreiung“ mit einem Zitat aus dem Roman „Todas las sangres“ beginnt (Gutiérrez 1986b, 1); oder siehe auch Ignacio Ellacuría Bezugnahmen zum Popul Vuh (Collet 2024, 250 f.).

Befreiungstheologie als Verwehrung eines (selbstbestimmten) Lebens und damit als Angriff auf den christlichen Gott des Lebens bestimmt. Damit einher geht das Konzept der „strukturellen Sünde“, das die Missachtung moralischer Prinzipien benennt, die jedoch nicht die Folge von individuellem Vergehen ist, sondern deren Ursache in historisch gewachsenen Strukturen liegt (Kern 2013, 66 f.). Zentrales Anliegen sind demnach die Verteidigung des universellen Rechts zu existieren (Gutiérrez 1984, 60) und das Recht, nicht vor der Zeit zu sterben (Gutiérrez 1984, 45). Als christliche Theologie ist das theologische Zentrum der Theologie der Befreiung die Jesusgeschichte sowie auch die alttestamentlichen Propheten: „Die Wurzeln der Theologie der Befreiung liegen [...] im Glauben, der in der sozialen Praxis gelebt wird, und in den Erfahrungen der Nachfolge Jesu bei der Verteidigung der Rechte der Armen“ (Gutiérrez 1984, 47 f.). Die Botschaft des Reichs Gottes, in dem Gerechtigkeit hergestellt und in besonderer Weise den Armen zugesprochen wird, ist auch ein zentraler Bezugspunkt in der *cultura popular*, wie sich im Laufe der Arbeit zeigen wird.

Trotz innerkirchlicher Repressionen gegenüber Befreiungstheolog*innen und deren Schwächung seit den 1980er Jahren schätze ich die kritischen, befreiungstheologischen Zugänge gerade in Zeiten rechtspopulistischer Vereinnahmungen christlicher Positionen als hochaktuell ein.⁷⁸ Zudem kam es durch die Kritik an befreiungstheologischen Positionen zur Ausdifferenzierung kontextuell-befreiender Theologien in Lateinamerika wie der feministischen Befreiungstheologie (Ivone Gebara, María Pilar Aquino), der *Teología negra* (Silvia Regina de Lima Silva), der *Teología india* (Eleazar López, Vicenta Mamani Bernabé) oder der *Queer Theology* (Marcela Althaus-Reis) (Kraus und Scalet 2021, 15). Feministische Befreiungstheologie ist sowohl als Ausarbeitung und Erweiterung als auch als Kritik befreiungstheologischer Positionen zu verstehen (Aquino 1997, 294, 313; Lassak 2011, 245) und stellt gerade aufgrund der zahlreichen Gespräche mit *campesinas* einen wichtigen

⁷⁸ Siehe als Beispiel für die rechtspopulistische Vereinnahmung christlicher Positionen den Sammelband „Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken“ von Dirsch, Münz und Wawerka (2018); für eine kritische Auseinandersetzung siehe den Beitrag von Schelkshorn (2017a): „Wider die Instrumentalisierung des Christentums. Zur Unvereinbarkeit von neorechter Ideologie und christlicher Moral“.

Bezugspunkt im Rahmen meiner Forschung dar. Die Neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz verstehe ich wiederum als kritisch-befreienden europäischen Ansatz der Theologie. Metz erarbeitete eine „Theologie nach Auschwitz“ und beschäftigte sich mit der Frage des Umgangs mit den Leidenden aus der Perspektive einer christlichen, herrschaftskritischen Theologie im 20. Jahrhundert. Seine Überlegungen sind zwar als „kontextsensible Denkform“ (Collet und Herbst 2023, 19) zu verstehen, thematisieren aber dennoch Motive, die über den spezifischen deutschsprachigen Kontext hinaus Relevanz haben: Seine Deutungen von Zeitlichkeit und Unterbrechung, solidarischer Hoffnung und Erinnerungssolidarität waren in diesem Sinne für die Interpretation der Interviews aus dem Bajo Piura hilfreich.⁷⁹

In allen erwähnten theologischen Perspektiven wurde die Haltung sowie das Selbstverständnis deutlich, dass die Theologie „immer noch etwas zum Zustand der Welt zu sagen hat. Ja, vielmehr noch, dass sie als Politische- und als Befreiungstheologie im Dialog mit anderen Sozial- und Geisteswissenschaften etwas dazu beitragen kann, dass diese Welt ein bewohnbarer Ort für alle Menschen werden kann“ (Ramming 2024, 12).

Kritische Entwicklungsforschung und kritisch-befreiende Theologien im Dialog

Wie ich bereits ausführlich dargestellt habe, besteht eine gewisse Distanz bzw. Zurückhaltung der kritischen Sozialwissenschaften und der Entwicklungsforschung gegenüber Religion bzw. Theologie.

Gerade für die kritische Entwicklungsforschung, die sich mit Verhältnissen gesellschaftlicher Ungleichheit auseinandersetzt, bietet sich jedoch die zuvor skizzierte Tradition der kritisch-befreienden Theologien als Dialogpartnerin an. Zum einen bearbeiten kritisch-befreiende Theologien und die kritische Entwicklungsforschung grundsätzlich ähnliche Themen, wie etwa soziale und globale Ungleichheiten, die Universalität von Grundrechten oder

⁷⁹ Der Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez und Johann Baptist Metz kannten die Arbeiten des jeweilig anderen. Laut Collet und Herbst (2023, 29) kritisierte Gutiérrez bei Metz, dass diesem das Element der Erfahrung von Ausbeutung und Ungerechtigkeit fehle, die ein großer Teil der Bevölkerung im Globalen Süden macht und die Theologie der Befreiung und deren Herrschaftskritik prägt.

gesellschaftliche Befreiungsprozesse bzw. Dekolonialisierung. Das zeigt sich gerade gegenwärtig hinsichtlich dekolonialer Ansätze in den Sozialwissenschaften, die mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie nicht nur die Nähe zur Dependenztheorie und Philosophie der Befreiung, sondern auch den gemeinsamen Bezugspunkt in anti-imperialen Denktraditionen Lateinamerikas teilen (Fornet-Betancourt 2018):

[O]ne of the most influential intellectual productions in the continent is a theological methodology, liberation theology [...]. Liberation theology came up with creative ways of intersecting theological discourse with the humanities and the social sciences, particularly with European philosophy and Latin American dependency theory. The humanities and social sciences, however, have not done much to meet liberation theology halfway. (Maldonado-Torres 2008, 360)

Zum anderen verstehe ich die skizzierten Formen theologischer Reflexion, auf die ich mich beziehe, als ein „im emphatischen Sinne theologisches Projekt mit emanzipatorischem Erkenntnisinteresse“ (Collet und Herbst 2023, 3). In dieser Hinsicht teilen beide Zugänge eine macht- und herrschaftskritische Ausrichtung. Hinzu kommt das Selbstverständnis kritisch-befreiender Theologien entsprechend Gutiérrez als Reflexion aus der Praxis über die Praxis (Gutiérrez 1986a, 10) bzw. von Theologie als zweitem Akt, der die christliche Praxis der Solidarität mit marginalisierten Menschen begleitet und reflektiert (Gutiérrez 1968). Dieses Selbstverständnis verdeutlicht die Verankerung in der durch gesellschaftliche Ungleichheiten geprägten Lebensrealität, die auch vielfach der Bezugspunkt für kritische sozialwissenschaftliche Forschung ist. Dieser gemeinsame Referenzpunkt zeigt sich beispielsweise anhand der Kategorie „lo cotidiano“ der *mujerista*-Theoretikerin und Theologin⁸⁰ Ada María Isasi-Díaz (2012). Ähnlich wie es Gutiérrez beschreibt, wird die alltäglich gelebte Realität der Verarmten und Unterdrückten bei Isasi-Díaz zur Referenz für die Produktion von Wissen: Das Sichtbar-Machen, Ernstnehmen und Wertschätzen von deren Epistemologien stellt für Isasi-Díaz (2012, 55) einen befreienden und dekolonialen Zugang dar, in *lo cotidiano* werden kreative und subversive Elemente sichtbar, die unterdrückende Verhältnisse in Frage stellen können (2012, 49). Somit treffen in diesem Konzept dekoloniale

⁸⁰ In Nordamerika entstand infolge der Kritik an eurozentrischen Perspektiven innerhalb der feministischen Theologie die Richtung der *mujerista*-Theology, welche die Erfahrungen von Latinas in den USA reflektiert (Kraus 2019, 243).

und befreiungstheologische Elemente zusammen: *Lo cotidiano* als zentrale Kategorie steht in engem Zusammenhang mit der ‚Option für die Armen‘ und dekoloniales Denken findet in *lo cotidiano* die Kosmologien und Epistemologien der Marginalisierten. Sowohl methodisch als auch gesellschaftstheoretisch können zahlreiche Synergien zwischen kritisch-befreienden Theologien und Ansätzen der kritischen Entwicklungsforschung festgestellt werden. Aufgrund der bereits ausführlich behandelten Leerstelle bzw. des Tabus hinsichtlich der Auseinandersetzung mit Religion in der kritischen Entwicklungsforschung⁸¹ bieten sich daher kritisch-befreiende Theologien für die Beschäftigung mit gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen als Gesprächspartner*innen an.⁸²

Für die vorliegende Dissertation ergeben sich noch zwei weitere Punkte, aufgrund derer eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit lateinamerikanischen Befreiungstheologien naheliegt: Einerseits ist dies der Fall aufgrund der Verortung befreiungstheologischer Zugänge als kontextueller lateinamerikanischer Theologien. Diese entstanden und entwickelten sich aus der Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Kontext Lateinamerikas, weswegen sich diese für die Bearbeitung meiner Fragestellung und Forschung in Peru anboten. Andererseits beschäftigten sich befreiungstheologische Ansätze von Beginn an mit populärer Religiosität und deren gesellschaftlicher (und theologischer) Bedeutung, weswegen diese Auseinandersetzung für meine Forschung und Interpretation fruchtbar war.

Zum Umgang mit theologischen Perspektiven und empirischen Daten

Kritisch-befreiende Theologien erweitern in der vorliegenden Dissertation die Deutungsebene, in deren Rahmen die unterschiedlichen Dimensionen populärer Religiosität im Bajo Piura und ihr Zusammenhang mit kritischen Gegendiskursen behandelt werden. Dafür verbinde ich die in den Interviews

⁸¹ Siehe Kapitel 1.2.1 sowie 2.1.

⁸² Jan Niklas Collet (2024, 11–15) diskutiert in seinem Dialog zwischen Ignacio Ellacuría und dem de- und postkolonialen Feminismus Herausforderungen und zentrale Kritikpunkte an befreiungstheologischen Ansätzen wie beispielsweise einen ökonomistischen Reduktionismus aufgrund der Marxismusrezeption oder die Indifferenz gegenüber vergeschlechtlichten Macht-, Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnissen. Durch den Dialog mit dem de- und postkolonialen Feminismus schlägt er Möglichkeiten der Weiterentwicklung der Befreiungstheologie vor.

erhobenen empirischen Daten mit theoretischen Bezügen und Lesarten religiöser Überzeugungen.

Dabei ist es mir wichtig zu betonen, dass es mir weder darum ging, theologische Skizzen und Konzepte auf ihre Relevanz in der Empirie zu überprüfen, noch zielgerichtet in den Interviews und Gesprächen nach befreiungstheologischen Spuren zu suchen. Geleitet wurde der Dialog mit den kritisch-befreienden Theologien nicht von der Frage nach dem Befreiungstheologischen in der *religiosidad popular* der *campesinxs*, sondern von der Frage danach, was die *campesinxs* in ihren religiösen Deutungen und ihrer religiösen Praxis als befreiend empfinden. Dass sich in der religiösen Praxis der Menschen im Bajo Piura gewisse Muster, Deutungsmotive und Interpretationen finden, die in anderen Kontexten von befreiungstheologischen Ansätzen reflektiert wurden, ist dabei wenig überraschend. Denn einerseits entstanden befreiungstheologische Perspektiven in Lateinamerika als Reflexionen aus der Praxis und über die Praxis (Gutiérrez 1986a, 10). Andererseits war befreiungstheologisches pastorales und soziales Engagement in den vergangenen Jahrzehnten in Lateinamerika wirksam und hatte somit einen Einfluss auf populäre Religiosität und Kultur. Somit stehen religiöse Praxis und befreiungstheologische Reflexion in Lateinamerika in einem dialektischen Verhältnis zueinander. In dem hermeneutischen Prozess zwischen den Interviews und den theoretisch-theologischen Deutungen bewahre ich jedoch eine kritische Distanz zu theologischen Interpretationen sowie zur Selbstdeutung der Befreiungstheologie (Müller 2021). Die vorliegende Arbeit versteht sich in diesem Sinne als (befreiungs-)theologisch informierte sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit populärer Religiosität im Rahmen der kritischen Entwicklungsforschung.

Im Hinblick auf die in Kapitel 2 dargestellten theoretischen Zugänge und deren Bedeutung für die vorliegende Arbeit bleibt Folgendes zusammenzufassen:

Religiosidad popular ist bereits seit langem im lateinamerikanischen Denken Thema wissenschaftlicher Diskurse, die aber in der Entwicklungsforschung oft ausgeblendet worden sind. Die Auseinandersetzung mit kritisch-befreienden Theologien hat mich einmal mehr davon überzeugt, dass für die Erweiterung kritischer Perspektiven der Sozialwissenschaften mit dekolonialem Anspruch die Befassung mit Literatur und Denker*innen der Befreiungstheologie

dienlich sein kann: „Dass Theologie auch ein Kritikpotential besitzt und nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Legitimierung etablierter Dominanzverhältnisse zu betrachten ist, kommt zum Vorschein, wenn post-koloniale Theorie der Imperialismuskritik der Befreiungstheologie gewahrt wird“ (Luber 2018, 7). Denn die Frage nach Religion als möglicher Ressource von Kritik wird nach wie vor aufgrund einer kritischen Diskursen inhärenten säkularen Norm ausgeklammert.

Aus den dargelegten kritischen lateinamerikanischen Perspektiven ergibt sich außerdem der Anspruch, der heterogenen Realität Lateinamerikas theoretisch gerecht werden zu wollen. Gerade hinsichtlich der Auseinandersetzung mit dem Christlichen in Lateinamerika, das vielfach als europäische Religion indigenen Kosmovisionen gegenübergestellt wird, sind Konzepte notwendig, die autonome Aufklärungs- und Aneignungsprozesse abbilden sowie ‚Zwischenräume‘ wahrnehmen, die sich jenseits dualistischer Kategorien eröffnen. Dabei erschließt die Auseinandersetzung mit populärer Religiosität diesbezüglich viele Chancen: Sie kann Leerstellen aufzeigen, die sich beispielsweise in Bezug auf die vielschichtigen kulturellen Bezüge christlicher Religion ergeben. Für eine differenzierte Betrachtung bietet ein konkreter Kontext – wie jener des Bajo Piura in der vorliegenden Arbeit – die Möglichkeit, sich mit christlicher Religion in ihrer spezifischen Erscheinung und Charakteristik auseinanderzusetzen. Die vorliegende Dissertation ermöglicht damit eine Wahrnehmung religiöser Perspektiven in der kritischen Entwicklungsforschung. Diese erachte ich gerade in der Zusammenarbeit mit marginalisierten – vielfach ehemals kolonisierten – Menschen als dekoloniales und interkulturelles Anliegen: Zum einen ist es aufgrund der Erfahrung der strukturellen Negierung der Vernunftfähigkeit von zentraler Bedeutung, die vielfach in religiöser Sprache formulierten Selbst- und Weltdeutungen nicht a priori als irrational auszuschließen: „[R]eligion is an integral element of our reality, we need to work from an epistemic locus that puts religious practices and understanding at the center“ (Isasi-Díaz und Mendieta 2012b, 5). Zum anderen erfordert die Dezentrierung des akademischen Diskurses und der Einbezug außereuropäischer Perspektiven und Wissensformen auch eine interkulturelle Offenheit für (religiöse) Stimmen und eine Kritik der ‚Anderen‘.

3. Methodologischer Rahmen: Qualitative Sozialforschung im Kontext kritischer Entwicklungsforschung

Dieses Kapitel widmet sich der Darlegung meiner methodologischen Vorgehensweise. Dies beinhaltet zum einen die Reflexion der erkenntnistheoretischen Verortung und die damit verbundenen Herausforderungen bei der Analyse interkultureller und postkolonialer Kontexte, wie sie im Rahmen der vorliegenden Arbeit relevant sind. Zum anderen werden die angewandten Forschungsmethoden zur Datenerhebung und -auswertung, die Erläuterung des soziohistorischen Kontextes im Bajo Piura, die Reflexion meiner eigenen Rolle im Forschungsprozess sowie die einzelnen Abschnitte des Forschungsprozesses der vorliegenden Dissertation vorgestellt. Meine Vorgehensweise im Forschungsprozess ist durch kritische, interkulturelle und dekoloniale Ansätze in den Sozialwissenschaften motiviert. Diese Ansätze legen Wert darauf, die Perspektiven von Menschen, die unter sozialer Ausgrenzung und ungleichen Machtstrukturen leiden, aufzunehmen und in den Mittelpunkt der Untersuchung von Ungleichheitsverhältnissen zu stellen. Diese theoretische Fundierung führte zur Wahl der konstruktivistischen *Grounded Theory* als methodologischem Rahmen für die vorliegende Dissertation.

3.1 Das Bajo Piura – Forschungskontext

Der geographische Forschungskontext ist Peru, mit einem Fokus auf die nordperuanische Region Piura. Piura ist die Hauptstadt des *departamento* Piura, das aus einer Küsten- und Bergregion (*sierra*) besteht und im Osten an Teile des Regenwaldes grenzt. Das Bajo Piura ist das rurale Umland der Stadt Piura mit dem zentralen Ort Catacaos. Während der Kolonialzeit lebte in der heutigen Stadt Piura die spanische Bevölkerung (*ciudad de españoles*), während das Bajo Piura mit Catacaos der Ort war, an dem die kolonisierte, indigene Bevölkerung angesiedelt wurde. In der präkolonialen Zeit stellte das sich dort befindende Narihualá/Nariguala das politisch-administrative und

religiöse Zentrum der lokalen Bevölkerung der Tallanes dar (Espinoza Claudio 1999, 499; 504). Die spanischen Kolonisatoren gelangten 1532 über Tumbes nach Peru und fanden im Wüstengebiet Piuras die Gesellschaft der Tallanes vor, die unter der Herrschaft der Inkas stand, aber die eigenen sozialen Strukturen und kulturellen Praktiken bewahrt hatte (Espinoza Claudio 2013, 342). Im Rahmen der Institution der *capullanas* hatten Frauen bei den Tallanes politische und religiöse Führungsämter inne; zu Beginn des 17. Jahrhunderts kam es deswegen zu einem Rechtsstreit, in dem Francisca Mesocoñera/Canapaynina – auf diese Tradition rekurrierend – auf ihrem Anspruch auf das Führungsamt als *curaca* bestand (Espinoza Claudio 1999, 513 ff.) und diesen schließlich 1614 zugesprochen bekam (Espinoza Claudio 1999, 535). Bereits für die präkoloniale Zeit beschreibt Gómez Navarro (2013, 26) das *pueblo tallán* als Resultat zahlreicher *mestizaje*-Prozesse. Die unterschiedlichen Einflüsse, welche die Region Piura und ihre Bevölkerung bis heute prägen, zeigen sich anhand des kolonialen Piuras im 18. Jahrhundert: „Se trata de una región intercultural en la que conviven poblaciones indígenas yungas y serranas, criollas y mestizas y un pequeño grupo de negros esclavos y libertos“ (Espinoza Claudio 2013, 343). Auch in der Gegenwart ist kulturelle Heterogenität ein Kennzeichen des Bajo Piura:

Todos estos elementos, autóctonos y españoles, confluyen en mayor o menor grado en la actual mentalidad mestiza. Una mentalidad marcada por el sincretismo religioso, la pervivencia de la psicología prehispánica y una cultura en la que es difícil deslindar los aportes de cada uno de los pueblos que pasaron por Piura. (Gómez Navarro 2013, 31)

Anknüpfend an präkoloniale Organisationsformen bestehen im Bajo Piura seit der Kolonialzeit die *parcialidades* als System der sozialen Organisation nach Familien- und Abstammungsprinzip (Diez Hurtado 2022, 58). Die *parcialidades* waren – und sind teilweise nach wie vor – relevante Organisationseinheiten hinsichtlich des Religiösen sowie der Verteidigung der Ländereien/*tierra* (Hocquenghem 1989, 13): „[S]e necesitaba de él para legitimar la recuperación de tierras en poder de los hacendados“ (Diez Hurtado 2022, 60).

Die Enteignung von Territorien und Ländereien ist Bestandteil der Geschichte der Bevölkerung im Bajo Piura seit dem Beginn der kolonialen Fremdherrschaft. Bereits 1578 kam es zum ersten Rückkauf der eigenen Landtitel (Cruz Villegas 1982, 87); der Prozess von Enteignung und

Rückforderung wiederholte sich im Laufe der Kolonialzeit sowie nach der politischen Unabhängigkeit von Spanien. Auch in Piura bestanden die kolonialen gesellschaftlichen Hierarchien, die sich an den Rassenkategorien der *castas* orientierten, in der Republik weiter: „La República en Piura es conducida por una élite de blancos que subordinan a una mayoría poblacional indígena-mestiza y a otro sector social de raíces negras y esclavas“ (Espinoza Claudio 2002, 254). Auch kam es zu keinen fundamentalen Veränderungen der Strukturen des Landbesitzes im Bajo Piura, die Landkonzentration blieb bei den *hacendados criollos*,⁸³ welche die ungleichen Besitzverhältnisse durch die neuen liberalen Diskurse festigen konnten (Espinoza Claudio 2002, 249). Diese Grundstruktur blieb bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts erhalten. Die Produktions- und Besitzstruktur in Piura war bis 1969 charakterisiert durch zahlreiche *haciendas* zum Anbau von Zuckerrohr (CIPCA 2011, 22; Contreras Carranza und Cueto 2013, 348), deren Eigentümer*innen europäische Migrant*innen und deren Nachfahr*innen waren: Roma y Casagrande, Larco y Gildemeister, Cartavio de W. R. Grace. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein war ein erheblicher Teil der Bevölkerung dort als *yanaconas* oder *enganchados* beschäftigt.⁸⁴

Die weitreichende Agrarreform unter der Militärregierung von Velasco Alvarado ab 1969 führte zu tiefgreifenden Veränderungen, die weit über die Produktions- und Eigentumsverhältnisse hinausgingen, da sie auch den Rassismus und die ungleichen gesellschaftlichen Verhältnisse in Frage stellte (Apel 1996, 77; Contreras Carranza und Cueto 2013, 365). Zum ersten Mal in der republikanischen Geschichte Perus führte die Verfassung von 1979 das Wahlrecht für Analphabet*innen ein, wobei hervorzuheben ist, dass zu diesem Zeitpunkt ein Fünftel der Peruaner*innen (vor allem indigene) Analphabet*innen waren (Contreras Carranza und Cueto 2013, 364).

⁸³ Als *criollos* wurden im kolonialen Kontext die in Amerika geborenen Spanier*innen und später deren Nachfahr*innen bzw. die politischen und ökonomischen Eliten bezeichnet (Kraus 2016, 16).

⁸⁴ *Yanacona* bzw. *enganchado* sind Bezeichnungen für die spezifischen Beschäftigungsverhältnisse zwischen (Land-)Arbeiter*innen und Großgrundbesitzer*innen (*hacendados, patrones*): „Los régimenes laborales de haciendas [...] y latifundios solían basarse en diversos arreglos de acceso a parcelas dentro de la hacienda a cambio de trabajo, producto cosechado o dinero; es decir, mediante pactos informales de aparcería, arriendo precapitalista, colonato“ (M. Palacios 2008, 62).

Demzufolge wurde im Kontext der Agrarreform die koloniale Exklusion eines Großteils der Peruaner*innen aufgebrochen (Manrique 2009). Eine weitreichende Beschneidung der vollwertigen Rechte als Staatsbürger*innen und rassistische Diskriminierung erfuhr die indigene Bevölkerung bis ins späte 20. Jahrhundert auch im Strafrecht: Bis zur Strafrechtsreform 1991 galt (seit 1924)⁸⁵ die Differenzierung der peruanischen Bevölkerung in drei Gruppen: ‚Zivilisierte‘, ‚halbzivilisierte‘ Indigene der *sierra* sowie ‚wilde‘, im Amazonasgebiet (*selva*) lebende Indigene. Die Kategorie der sogenannten ‚Halbzivilisierten‘ führte im Strafrecht dazu, dass Betroffene nur als eingeschränkt verantwortlich galten, wobei diese Einstufung auf einer Einschätzung von deren vermeintlicher mentaler Entwicklung, deren Kulturgrad und Gewohnheiten basierte; für die als unzurechnungsfähig etikettierten ‚Wilden‘ war die Internierung in Lagern bis zu ihrer imaginierten Zivilisierung vorgesehen (Brandt 2016, 261).

Mit den tiefgreifenden Transformationsprozessen um die Agrarreform in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts veränderten sich nicht nur die gesellschaftlichen Verhältnisse hinsichtlich (Land-)Besitz und politischer Repräsentation, sondern auch die Fremd- und Selbstwahrnehmung der *campesinxs* im Bajo Piura:⁸⁶ „[C]ambió radicalmente el significado que tenían

⁸⁵ Die Artikel 44 und 45 des Strafrechts von 1924 besagten folgendes: „Tratándose de delitos perpetrados por salvajes, los jueces tendrán en cuenta su condición especial y podrán sustituir las penas de penitenciería y de prisión por la colocación en una colonia penal agrícola, por tiempo indeterminado que no excedará de veinte años; [...] Tratándose de delitos perpetrados por indígenas semi-civilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres y procederán a reprimirlos, prudencialmente“ (zit. in Cotler 2017, 39 f.). Sie entstanden unter dem autoritären Regime von Augusto B. Leguía (1919-1930). Leguía begründete auf Basis einer positivistischen ideologischen Ausrichtung das Konzept der *patria nueva* für seine Regierung (Kraus 2016, 43), das für die Modernisierung Perus stehen sollte. Seine nationale Politik fasste er dementsprechend wie folgt zusammen: „En la costa, irriego; en la sierra, comunico; en la selva, colonizo“ (zit. in Contreras Carranza und Cueto 2013, 248). Vor allem zu Beginn von Leguías Regierung kam es zur symbolischen und paternalistischen Einbindung und Anerkennung der indigenen Bevölkerung, indem Leguía einen „indigenismo oficial“ (Klarén 2012, 307) propagierte. 1920 wurde hierfür unter anderem eine Behörde für indigene Angelegenheiten eröffnet und am 24. Juni der *Día del Indio* eingeführt, der bis zum Jahr 1969 als solcher bestehen blieb, bis er von der Militärregierung um Juan Velasco Alvarado zum *Día del Campesino* umbenannt wurde (Kraus 2016, 44). Gleichzeitig führte Leguía 1920 das viel kritisierte Gesetz der *Conscripción Vial* ein, das Männer zwischen 18 und 60 Jahren unbezahlt für den Bau und die Instandhaltung von Straßen- und Eisenbahninfrastruktur verpflichtete. Diese Arbeitsverpflichtung betraf vor allem die indigene und nicht-besitzende Bevölkerung, da es die Möglichkeit gab, diese durch die Zahlung einer Gebühr auszusetzen. Kritiker*innen wie Mariátegui (1986b, 134) bezeichneten das Gesetz der *Conscripción Vial* als „mita republicana“ und stellten damit einen Bezug zum Zwangsarbeitssystem der Kolonialherrschaft her.

⁸⁶ Siehe dazu Kapitel 4.3.1.

los campesinos de la costa y la sierra sobre sí mismos“ (Crisóstomo Meza 2016, 19). Gegenwärtig stellen das Bajo Piura und seine *caseríos* bzw. *centros poblados* (C. P.) die geographischen und gesellschaftlichen Ränder der piuranischen Gesellschaft dar und befinden sich historisch gesehen in einer Situation von ökonomischer und sozialer Marginalität (Pastor Santa María und Maldonado Ayuso 2021, 20). Die Bewohner*innen des Bajo Piura sind großteils Kleinbäuer*innen, *campesinxs*, die eigene Parzellen bewirtschaften; erneute Landkonzentrationsprozesse führen dazu, dass die Bevölkerung auf den sogenannten Neolatifundien der Exportwirtschaft arbeitet (Burneo de la Rocha 2016; Remy und de los Ríos 2012, 447). Die drei Sprachen der Tallanes sind nur noch in Eigen- und Ortsnamen existent.⁸⁷ Nichtsdestotrotz ist die (prä-)koloniale, lokale und ‚eigene‘ Geschichte präsent, und die Bevölkerung des Bajo Piura beruft sich auf eine eigene kulturelle Identität und Praxis, die sich von jener der Stadt Piura unterscheidet.⁸⁸ Im städtischen Kontext ist die Bevölkerung des Bajo Piura nach wie vor rassistischen Diskriminierungen ausgesetzt.⁸⁹ Gegen die seit dem 16. Jahrhundert gewachsene soziale und materielle Ungleichheit und Exklusion zeigen die Bewohner*innen des Bajo Piura jedoch auch eine persistente Widerständigkeit. So bezeichnet Edgardo Cruzado Silveri (2001, 1) das Bajo Piura als emblematisch für den Kampf um die Veränderung der Landeigentumsverhältnisse, der schon lange vor der Landreform 1969 begonnen hatte. Auch wenn es im Bajo Piura bei bestimmten historischen Ereignissen zu starken gesellschaftlichen Mobilisierungen

⁸⁷ Laut Carlos Arrizabalaga (2023, 50) wurde noch 1783 ein Glossar der damals gesprochenen Sprache erstellt; wichtige Werke über die Tallanes veröffentlichte die in Catacaos geborene Archäologin Josefina Ramos de Cox in den 1950er Jahren (1950, 1958).

⁸⁸ „En el Bajo Piura no se han encontrado, propiamente, como en el caso de la zona andina, elementos autóctonos [...] pero quizá con mayor acento que en otras regiones, el Bajo Piura ha mantenido sus costumbres casi inalterables, durante siglos, hasta nuestros días; esto debido, en gran parte a la fuerza impositiva que ejerce la tradición o la costumbre“ (S. J. Castillo Romero 2002, 88).

⁸⁹ Im Jahr 2017 wurden diese Exklusionen erneut in einer Krisensituation manifest: Aufgrund starker, anhaltender Regenfälle (*el niño*) im Jahr 2017 trat am 27. März der Fluss Piura über die Ufer und überschwemmte die Stadt und das Umland. Am stärksten betroffen war das Bajo Piura. Einige Wochen nach der Katastrophe wurde ein Gespräch veröffentlicht, in dem Reynaldo Hilbeck, dem Präsidenten der Region Piura, von Seiten seines Beraters Carlo Bertini der Vorschlag gemacht wurde, einen Deich zu zerstören, um elitäre Stadtviertel Piuras zu ‚retten‘. Dies hätte die noch frühzeitigere und stärkere Überflutung des Bajo Piura bedeutet und somit eine noch größere Gefahr für die lokale Bevölkerung (Kraus 2017, 107). Die Bevölkerung des Bajo Piura begegnete schließlich Hilbeck mit der Aussage „[A]quí estamos los cholos a los que quisieron ahogar“ (Aquino Villegas 2017).

gekommen ist, so sind, wie für viele rurale und marginalisierte Kontexte Perus, die Folgen des internen Konfliktes (1980–2000) zu beachten, in dem staatliche Akteur*innen den subversiven Gruppen Sendero Luminoso und Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) gegenüberstanden. Die politische Gewalt von 1980 bis 2000 hatte einen tiefgreifenden Einfluss auf das soziale und politische Gefüge Perus, der 69.280 Personen (Getötete und Verschwundene) zum Opfer fielen (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2013, 7). Die gewaltsamen Auseinandersetzungen hatten nicht nur zahlreiche Menschenrechtsverbrechen auf beiden Seiten zur Folge, sondern bis in die Gegenwart wird zivilgesellschaftliche Organisation kriminalisiert, was nach wie vor unter dem Deckmantel des *terruqueo*⁹⁰ von Relevanz ist. In der Region Piura war neben der *sierra* auch das Bajo Piura vom internen Konflikt betroffen und somit wurde auch die *comunidad campesina* als zentrale Organisation und Vertretung der *campesinxs* maßgeblich geschwächt (Boyle Bianchi 2006); im Rahmen von Pfarren und religiösen Organisationen (*hermandades/cofradías/sociedades religiosas*) konnte jedoch ein Raum für Partizipation und zivilgesellschaftliche Organisation erhalten werden.

Die religiösen Festlichkeiten im Bajo Piura, wie z. B. die *bajada de reyes* (in Narihualá) am 6. Januar und auch die groß gefeierte *semana santa* (Karwoche) sind zentrale kulturelle Aktivitäten der ansässigen Bevölkerung. Im Februar 2018 wurde die Karwoche in Catacaos durch das peruanische Kulturministerium offiziell zum nationalen immateriellen Kulturerbe deklariert. Auch die Tradition der *angelitos* im November ist bedeutend für die Region und hat ihren Ursprung in vorkolonialer Zeit, in der Kultur der Tallanes. Generell spielt Religion/Religiosität eine wichtige Rolle im Bajo Piura, was sich unter anderem in der Präsenz zahlreicher religiöser Vereinigungen, der *santxs* (Heiligenfiguren/-abbildungen) und den bereits erwähnten Festlichkeiten zeigt (Yep 2015, 44 ff.).

Das Bajo Piura eignet sich besonders für die Bearbeitung der Fragestellung nach dem Zusammenhang von (populärer) Religiosität und Gesellschaftskritik im Rahmen des vorliegenden Dissertationsprojekts: Es handelt sich um einen

⁹⁰ Im Rahmen des *terruqueo* kreieren rechte Politiker*innen in Peru eine vermeintliche Nähe zwischen zivilgesellschaftlichen Mobilisierungen und der Zeit des Terrorismus, um damit Proteste und Forderungen zu delegitimieren und kriminalisieren.

historisch und strukturell gesehen marginalisierten ‚Ort‘ an der nordperuanischen Küste, dessen Wüstengebiet auch Aníbal Quijano eine besondere Bedeutung beimisst: „[L]a magmática constitución de una sociedad, de una cultura, sobre los desiertos arenales costeros donde se arracimaban las multitudes en cuyo universo se agitaba, precisamente, ese tenso diálogo entre cultura dominante y la dominada?“ (Aníbal Quijano zit. in Pacheco Chávez 2018, 182) Die heterogenen und interkulturell geprägten Gesellschaften der peruanischen Küste sind über die Jahrhunderte durch die zahlreichen unterschiedlichen Einflüsse als kulturell mehrbezüglich zu beschreiben; das Herausarbeiten der dadurch entstehenden Zwischenräume und Aneignungsprozesse stellt sich als besonders interessant dar. Zudem ist das Bajo Piura seit Jahrhunderten geprägt von Konflikten und Kämpfen der *campesinxs* um den Zugang zu Land- und Wassernutzung und für bessere Lebensbedingungen ebenso wie von der spezifischen Religiosität, die im Rahmen der *cultura popular* eine wichtige Rolle spielt. Darüber hinaus sieht sich die Region Piura mit Herausforderungen konfrontiert, die wohl als ‚typisch‘ oder strukturell für die peruanische Gesellschaft oder sogar für den lateinamerikanischen Kontinent bezeichnet werden können. Dazu gehören u. a. große soziale Ungleichheiten, Migrationsbewegungen aus der *sierra* in die (Küsten-)Städte und prekäre Lebens- und Arbeitsverhältnisse. Gleichzeitig ist der Kontext (im Gegensatz zu Lima beispielsweise) überschaubarer und erlaubt somit eine profunde Auseinandersetzung.

Das konkrete Analysefeld des Bajo Piura ermöglicht demzufolge die Beschäftigung mit den mannigfaltigen Aneignungsprozessen sowie mit der ambivalenten Rolle christlicher Religion zwischen Herrschaftslegitimation und Gesellschaftskritik in postkolonialen Gesellschaften und kann daher auch über den konkreten Kontext hinaus aufschlussreich sein.

3.2 Eigene Verortung und Forschungshaltung

Aus der Darstellung des Forschungsumfeldes erwächst die Frage nach meiner eigenen Verortung, Rolle und meinem Selbstverständnis als europäische Forscherin in diesem Kontext. Ich bin mit der Region Piura seit siebzehn Jahren verbunden, konnte bereits während meiner Master-Studien längere

Studienaufenthalte vor Ort verbringen, an der Universidad Nacional de Piura und am Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) von der Regionalforschung lernen und somit auch das Bajo Piura und seine Menschen kennenlernen. Dieser Bezug und die bereits vorhandene Kenntnis des Kontexts trugen neben den oben dargestellten Aspekten und regionalen Besonderheiten dazu bei, das Dissertationsvorhaben auf diese Art und Weise durchzuführen.

Aus meiner theoretischen Verortung in dekolonialen und kritisch-befreienden Ansätzen ergibt sich eine Forschungshaltung mit interkulturellem und emanzipatorischem Anspruch. Mit diesem Anspruch und der eigenen Situiertheit geht ein gewisses Unwohlsein einher, das aus der engen historischen Verwobenheit von europäischer Expansion und der Akkumulation von Wissen entsteht (Kaltmeier 2012, 18). Diese Verwobenheit lässt sich als europäische, weiße Forscherin nicht einfach auflösen, es kann jedoch in der eigenen Wissenschaftspraxis versucht werden, die Hierarchisierung und Abwertung unterschiedlich verorteter Wissensformen zu unterbrechen und dadurch zur Dezentrierung des nach wie vor in nicht unerheblichem Ausmaß eurozentrisch geprägten wissenschaftlichen Diskurses beizutragen. In der vorliegenden Dissertation habe ich aus diesem Grund die konstruktivistische *Grounded Theory* (KGT) als methodologischen Rahmen für die qualitative Forschung in Peru⁹¹ gewählt und mich bemüht, dabei sowohl forschungsethische Fragen als auch die konkrete Praxis im Forschungskontext sowie mein eigenes Verhalten als Forscherin fortlaufend mitzureflektieren.

Für mein Vorgehen als Forscherin bedeutet der interkulturelle und emanzipatorische Anspruch im Forschungsprojekt die Bereitschaft zu einem gewissen Grad der Verhaltenheit im Forschungskontext. In diesem Sinne bezeichnet der Philosoph Ram Adhar Mall (1998, 66) bezeichnet „[e]rkenntnistheoretische Bescheidenheit“ und „philosophische Zurückhaltung“ als „weitere, auch ethisch-politisch relevante Konsequenzen eines [...] Denkens aus interkultureller Sicht“. Ähnlich formuliert auch Otto Maduro (2012, 87) den Anspruch einer epistemologischen Bescheidenheit/Demut („epistemological humility“) gegenüber einer

⁹¹ Siehe Kapitel 3.3.

epistemologischen Arroganz. Diese Bescheidenheit stellt den Ausgangspunkt für eine offene, dialogische, inklusive und selbstkritische Wissensproduktion dar, die es überhaupt erst ermöglicht, dass ein breites Spektrum an Wissensformen und damit auch an Möglichkeiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens sichtbar wird.

Sebastian Pittl (2018a, 14) wiederum weist auf die Chancen hin, die das bereits genannte Unwohlsein mit der europäischen Expansionsgeschichte mit sich bringt: „Ein Bewusstsein um die nie restlos aufzuklärenden blinden Flecken des jeweils eigenen Standpunkts verlangt notwendigerweise eine gewisse Demut gegenüber den theoretischen Selbstdeutungen der Vergangenheit bzw. jeweils anderer Kontexte.“ Abgesehen von der konkreten Forschungspraxis in Gesprächssituationen qualitativer Sozialforschung spricht er damit auch die Auswahl theoretischer Zugänge an. Eine aus Bescheidenheit und Demut resultierende Bereitschaft, sich mit der umfassenden intellektuellen Produktion Lateinamerikas auseinanderzusetzen, ist insbesondere bei der Beschäftigung mit fremdkulturellen Kontexten (wie in der vorliegenden Dissertation) erforderlich.

Hinsichtlich meiner konkreten Praxis im Forschungs- und Gesprächskontext mit den Gesprächspartner*innen im Bajo Piura spielte die Reflexion von Machtasymmetrien eine wichtige Rolle. Daher bemühte ich mich bei der Datenerhebung um dialogische Gespräche auf Augenhöhe, in denen ich mich selbst durchwegs als Lernende betrachtete. Eine Gesprächspartnerin trug beispielsweise maßgeblich zu meiner Reflexion der Konstellation eines wissenschaftlichen Interviews bei, indem sie auf eine meiner Fragen antwortete, aber im Anschluss auch meine eigene Position dazu hören wollte. In einem ersten Moment irritierte mich diese Gegenfrage, aber ich beantwortete sie dennoch. Nach dem Gespräch wurde mir bewusst, dass in diesem Moment die klassische Rollenverteilung Forscher*in-Interviewpartner*in unterbrochen worden war, hin zu einer Gesprächssituation, in der beide Personen sich austauschen. Im Sinne einer Forschungshaltung mit interkulturellem und emanzipatorischem Anspruch, die das Wissen und die Stimmen der ‚Anderen‘ ins Zentrum rückt und ernst nimmt, ist der Austausch und das Gespräch auf Augenhöhe sowie das Erfahren einer (prekären) Lebensrealität, über die man schreibt und forscht, unabdingbar. Dieses Erfahren einer anderen,

„fremdkulturellen“ Lebensrealität erfordert zwar ausreichend Zeit und Raum für Reflexion, kann jedoch auch zu einem besseren Verständnis der Inhalte und Themen der Interviews führen. Somit wird mir auf diese Weise ermöglicht, auch für nicht-akademische Personen relevantes Wissen zu produzieren, „porque lo de ciencia social te compromete [...] sino se encierra“⁹², wie ein Interviewpartner in Catacaos anmerkte. Er spricht damit eine zentrale Forderung lateinamerikanischer, dekolonialer Positionen an, dass nämlich eine Erkenntnis der sozialen Realität nur durch und in transformierender Praxis erreichbar sei (Aníbal Quijano zit. in Germaná Cavaró 2009, 61).

Es ist mir ein Anliegen, mein (theoretisches) Nachdenken mit konkreten Menschen und deren Realität zu verbinden und weiterzuentwickeln. Ein wertschätzender Austausch auf Augenhöhe braucht Vertrauen und führt im besten Fall dazu, dass meine Gesprächspartner*innen ihr eigenes Wissen, dessen Existenz und Wert ihnen oft abgesprochen wurden, wertschätzen, wie im Fall zweier Gespräche während meiner Forschungsaufenthalte; so merkte eine Person an: „Me estas haciendo filosofar“⁹³, während eine andere feststellte: „Nunca he tenido esta oportunidad de hacer una entrevista, [...] [contar la] historia que uno vive como humano del pueblo.“⁹⁴

Aber auch eine selbstreflexive Positionierung führt nicht zu einer Immunität gegen habitualisierte Routinen in der akademischen Praxis, die exkludierend wirken können. Das Unterbrechen dieser Routinen ist demnach als permanenter Vorgang und grundsätzliche Haltung zu sehen, die nicht ein für alle Mal fixiert werden kann, sondern beständig im Forschungsprozesses berücksichtigt werden muss.⁹⁵ Die methodologische Vorgehensweise der konstruktivistischen *Grounded Theory* erleichtert dabei eine selbst-reflexive Forschungspraxis sowie das Aufdecken von etwaigen Fallstricken, die sich aufgrund der Verortung der/des Forschenden ergeben, durch die Strukturierung des Forschungsprozesses in einem Wechselspiel aus Datenerhebung, Datenanalyse und Theoriebildung.

⁹² Manuel Lazo 2022, Z. 395; 401.

⁹³ Manuel Lazo 2022, Z. 300.

⁹⁴ César Santiago 2021, Z. 388 f.

⁹⁵ Zu den Grenzen und Möglichkeiten von Reflexivität in Forschungsprozessen mit dekolonialem Anspruch siehe Kaltmeier (2012, 23–36).

3.3 *Grounded Theory* im interkulturellen, postkolonialen Kontext

Die konstruktivistische *Grounded Theory* (KGT) nach Kathy Charmaz dient als methodologischer Rahmen für die qualitative Forschung der vorliegenden Dissertation. Gemäß Strübing (2008, 2011) ist *Grounded Theory* als ein Forschungsstil zu verstehen, der die Entwicklung von Theorien auf der Grundlage empirischer Daten zum Ziel hat. Somit ist der Forschungsprozess darauf ausgerichtet, neue theoretische und konzeptionelle Erkenntnisse hervorzubringen, wie es im Falle der vorliegenden Arbeit bei der interdisziplinären Bearbeitung der Leerstelle des Zusammenhangs von Religion und Gesellschaftskritik beabsichtigt ist. Für diese Bearbeitung verstehe ich die KGT als eine methodologische Herangehensweise, die aufgrund ihrer Flexibilität gerade für die interdisziplinäre Entwicklungsforschung im Sinne eines Dachs, unter dem möglichst vielseitig über Daten nachgedacht wird (Charmaz 2011a, 182), fruchtbar sein kann. Auf diese Weise betrachte ich in meinem Forschungsvorhaben die *Grounded Theory* als ein Instrumentarium, das den Forschungsprozess durch seine spezifischen ‚Werkzeuge‘ strukturiert.

Bei der konstruktivistischen *Grounded Theory* handelt es sich um die Weiterentwicklung der *Grounded Theory* nach Glaser und Strauß aus den 1960er Jahren, die maßgeblich von Kathy Charmaz und Adele Clarke ausformuliert wurde. Charmaz (2011c, 359) betont die Anwendbarkeit der KGT in Forschungskontexten, die sich mit Ungleichheiten, Exklusion und Armut beschäftigen, weshalb sich diese für eine Auseinandersetzung mit der Lebens- und Glaubensrealität der *campesinxs* im Bajo Piura besonders anbietet. Auch für interkulturell strukturierte Forschungssettings zeigt sich die KGT als sehr geeignet, da sie grundsätzlich von der Anerkennung unterschiedlicher Perspektiven und Wissensformen ausgeht (Charmaz 2011c, 374): Die KGT „versteht Wissen als sozial hergestellt, anerkennt multiple Standpunkte [...] und nimmt eine reflexive Haltung gegenüber [...] eigenen analytischen Konstruktionen ein“ (Charmaz 2011a, 184). Diese Haltung ist sowohl für dekoloniale Perspektiven (Isasi-Díaz und Mendieta 2012b; Kaltmeier 2012, 34)

als auch für Ansätze der interkulturellen Philosophie relevant (Mall 2013, 15 ff.).

Die KGT verwirft die Vorstellung, dass Forschende als *tabula rasa* ihre Arbeit beginnen (Charmaz 2011b, 101) und berücksichtigt somit bestehendes Vorwissen und Vorannahmen bezüglich des Forschungsthemas. Sie fordert aber eine grundsätzliche Erkenntnisoffenheit ein, mit der in den Forschungsprozess gegangen wird: „There is a difference between an open mind and an empty head“ (Ian Dey zit. in Charmaz 2006, 48). Daher ergibt sich die Notwendigkeit von Transparenz und theoretischer Sensibilität, die eine reflexive Auseinandersetzung mit der eigenen Befangenheit erfordert (Schultz 2014, 90). Diese ist von Bedeutung, da die KGT grundsätzlich davon ausgeht, dass Forschende und ihre Gesprächspartner*innen das Datenmaterial gemeinsam hervorbringen. Auch die Datenanalyse, das heißt, die Interpretation sozialer Wirklichkeiten sowie deren theoretische Ausarbeitung, zeigt sich stets gebunden an den jeweiligen Kontext von „time, place, culture, and situation“ (Charmaz 2006, 131) und bedarf daher einer bewussten Wahrnehmung dieser Position. Aus diesem Grund durchzieht eine reflexive Haltung den gesamten Forschungs- und Schreibprozess (Charmaz 2011a, 186). Der Standpunkt und die Verortung des eigenen Wissens werden nicht ausgeblendet, sondern wahrgenommen (Kraus 2016, 11) und sind Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Im Hinblick auf (qualitative) Interviews thematisiert Charmaz (2006, 28) ebenfalls, welche Rolle Differenzkategorien für ihren Verlauf spielen: „[D]ifferences between interviewer and research respondent in race, class, gender, age, and ideologies may affect what happens during the interview.“

Obwohl in der KGT die Kontextualisierung von Wissen und Wissensproduktion zentral ist, besteht der Anspruch, theoretische und konzeptionelle Einsichten zu entwickeln, die über das spezifische Forschungsprojekt hinaus relevant sind. Das systematische Vorgehen im Forschungsprozess ermöglicht die Nachvollziehbarkeit und stellt unterschiedliche Techniken bereit: „[G]rounded theorists can choose techniques to use in their reconstruction of participants' stories into theory“

(Mills, Bonner, und Francis 2006, 6). Im Folgenden skizziere ich die Elemente, mit denen ich im Forschungsprozess gearbeitet habe.

Mittels der Technik des *Memoing* (Charmaz 2006, 72 ff.) findet im Rahmen eines Forschungstagebuchs eine theoretische Auseinandersetzung mit den Daten, Beobachtungen und Gesprächen statt. In diesem Prozess manifestiert sich die Rekursivität als zentrales Merkmal der *Grounded Theory*. Durch die kontinuierliche theoretische Reflexion der Daten im Forschungsprozess werden Fokus, Fragestellung und bisherige Interpretationen iterativ angepasst. Die Memos dokumentieren diesen Rückkopplungsprozess und dienen als fortlaufende Begleitung der Forschungsarbeit. Sie verdeutlichen beispielsweise, wie und warum Kategorien im Verlauf der Analyse revidiert wurden. Zwischen den drei Arbeitsschritten der Datenerhebung, Datenanalyse und Theoriebildung besteht eine nicht-lineare, sondern verschränkte und rekursive Beziehung (Strübing 2008, 25). Das bedeutete für die vorliegende Dissertation, dass ich die ersten Interviews im Bajo Piura vor Ort analysierte, um dann im Zuge der Erkenntnisse etwaige Veränderungen und Anpassungen für die weiteren Gespräche einzuleiten. Das Wechselspiel zwischen Datenerhebung und Interpretation erforderte dementsprechend mehrere Forschungsaufenthalte in Peru. Für den Forschungsprozess bedeutet das Wechselspiel jedenfalls eine relative Flexibilität, die zur Folge hat, dass es möglicherweise auf Veränderungen oder Unerwartetes zu reagieren gilt: „Unexpected ideas emerge“ (Charmaz 2006, 59). Durch die Rekursivität der Forschungsschritte und das begleitende *Memoing* wird die Sensibilität für die Lebensrealitäten der beteiligten Personen und der Forschenden selbst gefördert. Die *Grounded Theory* zielt darauf ab, Erhebungs- und Interpretationsprozesse flexibel zu gestalten, da sowohl die Lebenswelt der Forschenden als auch die der Interviewpartner*innen ständigen Veränderungen unterworfen ist (vgl. Kraus 2017, 12). Um theoretische Sensibilität zu entwickeln, ist es entscheidend, die Daten aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu analysieren, Vergleiche anzustellen und Ideen fortlaufend weiterzuentwickeln, denn die theoretische Konzeptionalisierung umfasst „seeing possibilities, establishing connections, and asking questions [...]. The content of theorizing cuts to the core of studied life and poses new questions about it“ (Charmaz 2006, 135; Hervorh. i. O.).

Die Auswertungsmethode des Kodierens entspricht einem Prozess der Abstraktion des Datenmaterials, der dieses in analytische Kategorien transformiert: „Coding is the pivotal link between collecting data and developing an emergent theory to explain these data. Through coding, you *define* what is happening in the data“ (Charmaz 2006, 46; Hervorh. i. O.). Es ist entscheidend, dass das Datenmaterial während der Kodierphasen nicht unnötig in akademische Sprache übertragen oder in ein vordefiniertes theoretisches Schema gepresst wird (Charmaz 2006, 45 ff.). Charmaz (2006, 46) differenziert mindestens zwei Phasen des Kodierens im Forschungsprozess: *Initial Coding* und *Selective Coding*. Das *Initial Coding* erfolgt zumeist zu Beginn der Forschung und der Datenerhebung, indem mit Spontaneität und größtmöglicher Unvoreingenommenheit gegenüber Unerwartetem an Daten herangegangen wird: „The openness of initial coding should spark your thinking and allow new ideas to emerge“ (Charmaz 2006, 48). Die entstehenden Kategorien sind als vorläufige zu verstehen, damit nicht bereits zu Beginn eine spezifische Richtung festgelegt wird (vgl. Kraus 2017, 13). Im offenen Kodieren können Widersprüche aufgedeckt und vorherrschende Diskurse dekonstruiert werden (Schultz 2014, 90), wofür es besonders wichtig ist, die Daten nicht in die Forschungsfrage bzw. in Theoriekonzepte zu zwängen (vgl. Kraus 2017, 13). Die zweite Phase des Kodierens ist das *Selective Coding*: „Focused coding means using the most significant and/or frequent earlier codes to sift through large amounts of data“ (Charmaz 2006, 57). Das selektive Kodieren dient dazu, die zuvor erstellten Codes zu analysieren, ihre Beziehungen zueinander zu untersuchen und die daraus resultierenden Kategorien zu entwickeln. Diese Kategorien werden im Verlauf des selektiven Kodierens verfeinert, ausgebaut oder bei Bedarf verworfen. Die gesamte Kodierungsphase wird durch das begleitende *Memoing* strukturiert und dokumentiert (vgl. Kraus 2017, 13).

Im weiteren Verlauf des Forschungsprozesses können Konzepte und Kategorien durch das theoretische Sampling spezifiziert, differenziert und ausgebaut werden (Kleemann, Krähnke, und Matuschek 2009, 25). Voraussetzung für die Anwendung des theoretischen Samplings ist, dass schon Daten erhoben und erste Kategorien gebildet wurden: „Theoretical sampling

involves starting with data, constructing tentative ideas about the data, and then examining these ideas through further empirical inquiry“ (Charmaz 2006, 102). Auch wenn die zu erreichende Nachvollziehbarkeit qualitativer Forschung ein systematisches Vorgehen verlangt, so ermöglicht die KGT – innerhalb ihres Rahmens – doch Flexibilität und dient als methodische Handreichung für den Umgang mit Daten im Sinne eines „Werkzeugkasten“ (Schultz 2014, 75). Wenngleich die primäre Datenbasis der vorliegenden Dissertation durch qualitative Interviews erhoben wurde, so erlaubt es die *Grounded Theory*, sämtliche verfügbaren Daten einzubeziehen: von Interviews und Beobachtungen bis hin zu Memos, Zeitungsartikeln und relevanter Literatur – „anything that may shed light on questions under study“ (Corbin und Strauss 1990, 5). Im Entstehungsprozess der vorliegenden Dissertation griff ich – ausgehend von den Codes und Kategorien der Interviews – ergänzend auf weitere Quellen zurück wie beispielsweise auf regionale Literatur und *cuentos*.⁹⁶ Im folgenden Abschnitt gehe ich auf die gewählte Interviewform ein.

3.3.1 Qualitative Interviews zur Datenerhebung

Zur Datenerhebung arbeitete ich mit offenen, leitfadengestützten Interviews, um „bestimmte Sachverhalte und Problemsichten in ihrem situativen Kontext und ihrem Sinnzusammenhang zu verstehen bzw. zu rekonstruieren“ (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2008, 143). Ich bezeichne es als leitfadengestütztes Interview, weil der Leitfaden das Gespräch nicht einengen soll, sondern als thematische Stütze für das Hintergrundwissen der interviewenden Person dient (Witzel 1985, 236). Der Leitfaden dient der/dem Interviewenden demzufolge als Gedächtnisstütze, im Mittelpunkt steht jedoch der „*Gesprächsfaden* des Interviewten“ (Witzel 1985, 236; Hervorh. i. O.) und dessen Themen. Der Leitfaden bzw. Gesprächsfaden rahmt somit die weitgehend offenen Gespräche, die sich an den Gedankengängen und

⁹⁶ Dieser Umstand wird in Kapitel 4 sichtbar: Auch wenn die Kategorien, die in weiterer Folge zu den Kapiteln 4.1.– 4.3 geführt haben, wie beschrieben aus der Analyse der empirischen Daten entstanden sind, so ist Kapitel 4.1 aufgrund der Thematik stärker durch Zitate aus den Interviews geprägt als Kapitel 4.2, das sich mehr auf *cuentos* und geschichtliche Zusammenhänge bezieht.

Erfahrungen der Interviewpartner*innen orientieren (Dannecker und Vossemer 2014, 156).

Die Themen, die den Leitfaden für die Interviews strukturierten, veränderten sich der *Grounded Theory* entsprechend je nach Forschungsphase und wurden immer wieder angepasst. Grundsätzlich drehten sich die Interviews – ausgehend von der Lebens- und Familiengeschichte der Gesprächspartner*innen – um kulturelle und religiöse Praktiken, lokale Geschichte sowie die gegenwärtige Lebenssituation. Um den unterschiedlichen Lebensrealitäten der Interviewpartner*innen zu begegnen, kam es zur Anpassung und Anwendung thematisch spezifizierter Leitfäden, u. a. bei den Gesprächen mit einem *rezador*, der sämtliche Praktiken um Begräbnis und Tod begleitet, oder mit einem Jesuiten, der seit Jahrzehnten im Bajo Piura arbeitet. Abgesehen davon wurden im fortschreitenden Forschungsverlauf gewisse Themenaspekte vertieft, wie beispielsweise die Motivation der *campesinxs*, die sich in einem Landnutzungskonflikt befinden, sowie der Umgang mit Leiden, den Toten/dem Tod, unterschiedliche Glaubens-Praktiken (*santxs*, *milagros* etc.) und gesellschaftliche Exklusion. Durch eine Themen-Mind-Map hatte ich eine Vorstellung davon, welche Inhalte ich besprechen wollte, achtete aber darauf, offen und flexibel zu bleiben (vgl. Kraus 2017, 16). Dies stimmt mit dem Ansatz der *Grounded Theory* überein:

By creating open-ended, non-judgmental questions, you encourage unanticipated statements and stories to emerge. The combination of how you construct the questions and conduct the interview shapes how well you achieve a balance between making the interview open-ended and focusing on significant statements. (Charmaz 2006, 26)

In diesem Sinne bewahrte ich in den geführten Interviews stets die Balance zwischen relativer Offenheit für alles, was angesprochen oder vertieft wurde, und der Thematisierung religiöser und kultureller Praktiken, die das grundsätzliche Gesprächsthema darstellten.

Begleitet wurden die Interviews durch Reflexionsgespräche über die im Prozess entstehenden offenen Fragen und Unklarheiten mit Expert*innen in Bezug auf das Bajo Piura (Alejandro Diez Hurtado, Eva Boyle Bianchi, Leonor López Murillo), in den Bereichen der lateinamerikanischen und interkulturellen Philosophie (Jaime Villanueva) und der popularen Religiosität sowie kritisch-feministischer Ansätze (Isabel Ramírez). Diese dienten dazu, die Ver- und

Anbindung der qualitativen Interviews an philosophische und theoretische Diskurse weiterzudenken. Der Austausch unterstützte mich dabei, die Inhalte der Interviews im Bajo Piura auf verschiedene Arten und Weisen auszulegen, und machte mich auf alternative Interpretationsmöglichkeiten aufmerksam.

3.3.2 Vom Zuhören zum Sich-Zurücknehmen: Interkulturelle Sensibilität und dekoloniale Wissensproduktion in der *Grounded Theory*

In der Entwicklungsforschung geht es in gewisser Weise auch immer um die Herausforderungen des Fremdverstehens, „wenn in sozialen, politischen und gesellschaftlichen Kontexten geforscht wird, mit denen die ForscherInnen nicht vertraut sind. Sie werden als ‚fremd‘ wahrgenommen, führen zu Irritationen des eigenen Relevanzsystems“ (Dannecker und Vossemmer 2014, 9). Die europäische Wissenschaft war über Jahrhunderte nicht geprägt vom Zulassen dieser Irritation, dem Hinterfragen der eigenen Praxis und dem Ablegen europäischer Arroganz bezüglich des Wissens der ‚Anderen‘ (Kraus 2016, 21). Ansätze aus dem Bereich der interkulturellen Philosophie beschäftigen sich dagegen ausführlich mit möglichen alternativen Herangehensweisen an interkulturelle Kontexte und dem (Fremd-)Verstehen, weshalb ich hier für die kritische Entwicklungsforschung hilfreiche Anknüpfungspunkte sehe. Beispiele hierfür stellen etwa die „Methodologie des Hörens“ nach Kimmerle (1994, 125 ff.), die den Vorrang des (Zu-)Hörens als zentrales Moment des Verständigungsprozesses hervorhebt oder auch die „analogische Hermeneutik“ nach Ram Adhar Mall (1998, 57) dar, der die Bedeutung des „Sich-zurücknehmen-Könnens“ für eine gewaltfreie inter- und intrakulturelle Verständigung betont. Ein solches Sich-zurücknehmen-Können spielt auch dann eine Rolle, wenn – wie in der vorliegenden Dissertation – das Wissen und die Stimmen der ‚Anderen‘ ins Zentrum gerückt und ernst genommen werden sollen (Kraus 2016, 11). Diese Haltung war gerade von meinem Standort als weiße, europäische Forscherin sowohl im Rahmen von Gesprächen mit (Interview-)Partner*innen als auch bzgl. des Umgangs mit peruanischen und lateinamerikanischen Denker*innen/Autor*innen von besonderer Bedeutung. Die *Grounded-Theory*-Methodologie dient dazu, soziale Prozesse zu untersuchen, und betont die Handlungsfähigkeit von Menschen in Situationen

von Marginalisierung und Exklusion (Charmaz 2011a, 190). Dieser Fokus auf die erhobenen Daten und die darin enthaltenen marginalisierten Stimmen und Perspektiven entspricht den Forderungen dekolonialer Ansätze nach der Dezentrierung des akademischen Diskurses, die auch von befreiungstheologischen Ansätzen geteilt werden. So stellt beispielsweise im theologischen Ansatz von Isasi-Díaz (2012) *lo cotidiano*, die alltäglich gelebte Realität, die zentrale Referenz für die Produktion von Wissen dar. Ähnlich ermöglicht es die Methodologie der *Grounded Theory*, die Deutungen von Interviewpartner*innen zum Ausgangspunkt für Theoriebildung zu machen und diesen damit Vorrang vor etablierten theoretischen Großdeutungen einzuräumen. Dafür bedarf es jedoch den den fundamentalen Willen, „sich theoretisch mit der Realität zu konfrontieren“, den Jon Sobrino (1997, 191) aus seinem befreiungstheologischen Blickwinkel betont. Das sollte vor allem dann mit Nachdruck geschehen, wenn noch keine angemessenen Theorien, Kategorien und Konzepte vorhanden sind, die dieser Realität entsprechen: Diese müssen „aktiv und kreativ gesucht werden. Und dies muss geschehen, indem man inmitten der Realität steht [...], indem man wesentlich auf sie verwiesen ist“ (Sobrino 1997, 191). In diesem Sinne betont auch Kathy Charmaz (2011a, 192) die Möglichkeit zu kreativen Interpretationen und Konzeptualisierungen als Stärke der KGT, die Überraschendes und Neues hervorbringen kann.

3.4 Durchführung der Forschung und Datenerhebung

Für die Erhebung der Daten führte ich drei mehrmonatige Forschungsaufenthalte (Januar bis April 2020; Dezember 2021 bis April 2022; Januar bis März 2023) in Peru durch. Die lokale Eingrenzung auf Piura ermöglichte eine spezifischere Analyse und einen erleichterten Zugang aufgrund bestehender Netzwerke aus früheren universitären und privaten Aufenthalten. Der erste Forschungsaufenthalt 2020 fiel in die Zeit des Ausbruchs der COVID-19-Pandemie, weshalb die Forschungstätigkeit aufgrund von Einschränkungen des öffentlichen Lebens und aufgrund von Ausgangssperren schließlich nicht weiter ausgeführt werden konnte. Auch in den weiteren Forschungsaufenthalten stellte der Umgang mit erneuten

Ausbrüchen von COVID-19 eine Herausforderung für die Planbarkeit der Aufenthalte und Interviews dar. Darüber hinaus war ich mit Fragen konfrontiert zum verantwortungsvollen Verhalten als Forscherin in Lateinamerika, die mit vulnerablen Bevölkerungsgruppen arbeitet, denn Peru gilt als Land mit der weltweit höchsten COVID-19-Sterberate,⁹⁷ das öffentliche Gesundheitssystem kollabierte aufgrund der hohen Infektionszahlen immer wieder. Bestehende soziale Ungleichheiten verschärften sich durch die Ausgangssperren aufgrund des hohen Bevölkerungsanteils in Peru, der in informellen Arbeitsverhältnissen beschäftigt ist.⁹⁸ Der Präsenzunterricht in den Bildungseinrichtungen wurde für zwei Jahre (März 2020 bis März 2022) auf *Distance Learning* (mit dem Programm *Aprendo en casa*) umgestellt, was für Schüler*innen aus Familien, die nicht über die dafür notwendigen technischen Mittel verfügten, den weiteren Schulbesuch unmöglich machte. Die Auswirkungen der Pandemie wurden auch in den Interviews thematisiert, stellten jedoch kein zentrales Thema dar. Je nach Infektionsgeschehen mussten physische Kontakte während meiner Aufenthalte aufgrund der hohen Ansteckungsgefahr erneut reduziert werden, weswegen ich vor allem 2021/2022 gezwungen war, die Datenerhebung immer wieder zu unterbrechen.

Im Rahmen der drei Forschungsaufenthalte führte ich insgesamt 43 Interviews mit einer durchschnittlichen Dauer von 60 Minuten; die Interviewsprache war *castellano*. Diese Gespräche wurden aufgezeichnet und im Anschluss transkribiert. Die Interviewpartner*innen – 25 Frauen und 18 Männer – waren Bewohner*innen bzw. *campesinxs* aus den Orten bzw. *centros poblados* (C. P.)/*caseríos*: Catacaos, Pedregal Chico, Pedregal Grande, Loma Negra, Casa Grande, Palo Parado Chico, Montecastillo, Cura Mori/Cucungará, La Unión, Cumbibira, El Nuevo Gredal, Almirante Grau, Nuevo Chato Grande und Dos Altos. Zusätzlich zu dieser Personengruppe wurden zwei Jesuiten interviewt, die seit mehreren Jahrzehnten im Bajo Piura arbeiten und zeitweise auch dort gelebt haben. Die Interviews zitiere ich auf Wunsch meiner Gesprächspartner*innen mit Nennung des Namens; die Ausnahme bilden zwei

⁹⁷ Siehe dazu den Bericht der Weltbank: „The long-lasting impacts of COVID-19“, <https://documents1.worldbank.org/curated/en/099042423212576975/pdf/P17673805e26070340b31f0abca502b80ca.pdf> [Zugriff am 04.04.2025].

⁹⁸ Siehe dazu Schulte (2022).

Personen, die anonym angeführt werden wollen. Auch jene Personen, die in den in Kapitel 4 thematisierten Landnutzungskonflikt involviert sind und dazu Stellung nehmen, stimmen der Nennung ausdrücklich zu, sie äußern sich auch in peruanischen Medien mit erkennbarer Identität. Die Auswahl der ersten Gesprächspartner*innen erfolgte auf Basis persönlicher Kontakte oder früherer Zusammenarbeit. Davon ausgehend ergaben sich weitere Empfehlungen und Kontakte in den unterschiedlichen Orten. Im fortschreitenden Verlauf wurden Personen auf Basis von Überlegungen und Ideen in Zusammenhang mit den ersten Auswertungen bzw. Memos angefragt.

Das Wechselspiel zwischen Datenerhebung, Datenanalyse und Theoriebildung strukturierte den Forschungsprozess. So wertete ich die ersten 22 Interviews, die ausgehend von der Lebensgeschichte und -erfahrung der Gesprächspartner*innen, allgemein gefasst, die Themen Kultur, Geschichte und Religion im Bajo Piura (Fokus religiöse Praxis) behandelten, noch während des Forschungsaufenthaltes 2021/2022 aus. Darauf folgte ein erstes Clustering und eine Ordnung der Interviewinhalte. Im Rahmen dieses Prozesses entstand ein veränderter Leitfaden, mit dem ich zehn weitere Interviews führte und der einen stärkeren Fokus auf die Motivation von Menschen legte, die sich gesellschaftlich engagieren (Fokus Gesellschaftskritik). Nach den ersten zwei Forschungsaufenthalten folgte eine umfassende offene Kodierung der ersten 32 Interviews, woraus sich zehn Kategorien mit einer großen Dichte an Codes ergaben. Mit den vorläufigen Auswertungen bzw. Zwischenergebnissen trat ich den dritten Forschungsaufenthalt im Januar 2023 an. Als zu vertiefende Themenfelder stellten sich der Umgang mit Leiden, den Toten/dem Tod, spezifische Glaubenspraktiken (*santxs*, *milagros* etc.) sowie gesellschaftliche Exklusion und die Kritik daran heraus. Mit Fokus auf diese Gesprächsthemen führte ich elf weitere Interviews, die ich fokussierter auswertete, jedoch unter Beibehaltung der Offenheit für neue Themen. Durch die Auswertung der Daten aus dem dritten Forschungsaufenthalt konnten die aus dem ersten Forschungsaufenthalt entstandenen Kategorien erweitert, vertieft und konkretisiert werden, um diese dann wiederum mit Diskursen, Erzählungen und theoretisch-philosophischen Deutungen zu verbinden.

Während des gesamten Forschungsprozesses führte ich ein Forschungstagebuch, welches ebenfalls als Datenmaterial verwendet wurde (Kraus 2017, 17). Das Tagebuch diente als Ort für die Entstehung und Sammlung von Memos, wodurch z. B. auch informelle Gespräche als Datenmaterial erschlossen werden konnten: „Putting things down on paper makes the work concrete and manageable – and exciting“ (Charmaz 2006: 72). Alle Beobachtungen und Notizen werden dort festgehalten, man „probiert Gedanken aus, erörtert Fragen und gewinnt neue Einsichten“ (Schmale und Fulwiler 2006, 36). Für mich war das Forschungstagebuch auch ein Raum der Reflexion meiner wissenschaftlichen Praxis (Schultz 2014, 92).

Der gesamte Erhebungsprozess wurde begleitet durch meine Teilnahme an gesellschaftlichen und religiösen Aktivitäten im Bajo Piura. Dazu zählten die Feierlichkeiten der Karwoche, an Ostern sowie anlässlich der Heiligen Drei Könige (*reyes*), die für das Thema der popularen Religiosität zentrale Ereignisse darstellen; diese konnte ich in Montecastillo und Narihualá miterleben. Darüber hinaus nahm ich an einer Totenmesse und dem anschließenden Fest und Ritus teil. Meine Anbindung an die NGO Canat (*Centro de Apoyo para Niños/as y Adolescentes Trabajadores*), die ich aus früheren Aufenthalten in Piura kannte und die seit Jahren mit der Bevölkerung im Bajo Piura arbeitet, ermöglichte es mir, immer wieder die Sozialarbeiter*innen bei Familienbesuchen im Bajo Piura zu begleiten. Das trug zu einer breiteren Perspektive auf die Lebensrealitäten der Menschen vor Ort und somit zu einem besseren Verständnis der Inhalte und Themen der Interviews bei. Zum Abschluss des Forschungsaufenthaltes präsentierte ich den Mitarbeiter*innen von Canat meine Arbeit und konnte deren Anmerkungen dazu aufnehmen.

Neben den Herausforderungen der COVID-19-Pandemie ergaben sich weitere Schwierigkeiten. Die Absetzung und die Verhaftung des peruanischen Präsidenten Pedro Castillo im Dezember 2021 hatten Anfang des Jahres 2022 anhaltende Proteste, Straßensperren und Mobilisierungen zur Folge, wodurch die Bewegungsfreiheit in Peru eingeschränkt und nicht beständig gegeben war. Ab Ende Februar 2022 erschwerten starke Regenfälle (Phänomen *el niño*

costero) und dadurch ausgelöste anhaltende Überschwemmungen Leben und Arbeit in Piura.

Eine weitere Herausforderung stellten Interviews dar, in denen Männer und Frauen gemeinsam anwesend waren. Männliche Gesprächspartner ließen in gemischten Konstellationen Frauen kaum zu Wort kommen. Deswegen versuchte ich nach Möglichkeit, Eins-zu-eins-Gesprächssituationen zu schaffen, um auch die Aussagen und Erfahrungen der *campesinas* in meine Arbeit aufnehmen zu können. Gleichzeitig erzeugte mein Interesse für Interviews mit Frauen bei den *campesinos* Misstrauen. Misstrauen spielte auch in weiteren Interviews zu Beginn eine Rolle. Viele *campesinxs* im Bajo Piura hatten in der Vergangenheit keine positiven Erfahrungen mit weißen, städtischen Menschen gemacht, beginnend mit den Großgrundbesitzer*innen der *haciendas* vor Ort, die bis 1969 die Arbeits- und Lebensbedingungen maßgeblich bestimmten. Dazu kam die Herausforderung, mein Anliegen und meine Arbeit verständlich zu kommunizieren. Ich wurde in einem ersten Moment vielfach als Expertin von außen, als NGO-Mitarbeiterin oder Journalistin wahrgenommen. Diese Annahmen sind mit Erwartungshaltungen verknüpft, denen ich nicht entsprechen konnte. Aus diesem Grund war es mir stets ein Anliegen, den Gegenstand und die Motivation meiner Arbeit nachvollziehbar darzulegen, auch wenn es nie gänzlich möglich ist, sämtliche Zuschreibungen aufzulösen.

4. Populäre Religiosität als Quelle gesellschaftskritischer Narrative und befreiender Praxis?

Im vorliegenden Kapitel gehe ich für die Beantwortung der Forschungsfrage (In welchem Zusammenhang stehen Formen populärer Religiosität und die Herausbildung gesellschaftskritischer Narrative und befreiender Praxis?) der Frage nach populärer Religiosität als Ausgangspunkt und Quelle für Gesellschaftskritik nach. Dafür stand in den geführten Gesprächen folgende Frage im Mittelpunkt: Welche Bedeutung und Rolle nimmt christliche Religion gegenwärtig im Bajo Piura für Menschen an den Rändern der piuranischen Gesellschaft und ihre kritischen Gegendiskurse und -praktiken ein? Die Themen und der Umfang der Interviews waren zunächst sehr weitläufig und umfassten Kultur, Religion und Geschichte des Bajo Piura. Basierend auf den Lebens- und Familiengeschichten sowie den Erfahrungen der Gesprächspartner*innen ermöglichten mir die Gespräche einen Einblick in deren Interpretationen und Deutungsmuster. Ausgehend von den Rekonstruktionen meiner Gesprächspartner*innen gehe ich der Einordnung der gegenwärtigen Situation der Marginalisierung sowie deren Kritik daran in Narrativen und in der Praxis nach. Der Fokus liegt dabei auf den Bezugnahmen zur Religiosität: Welchen Raum und welche Bedeutung nimmt diese ein? Wie nehmen meine Interviewpartner*innen darauf Bezug? Im Sprechen über die eigene Situation der Marginalisierung und in der Erklärung des gesellschaftspolitischen Handelns (oder des Nicht-Handelns) fungiert die religiöse Dimension als eine neben anderen, neben beispielsweise auch (partei-)politischen Bezügen.

Wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln 2 und 3 skizziert, verbinde ich die in den Interviews erhobenen empirischen Daten mit theoretischen Bezügen, Lesarten und Deutungen, wobei ich mich vor allem auf lateinamerikanisches Denken und dekoloniale Ansätze beziehe. Darüber hinaus erweitern befreiungstheologische (bzw. politisch-theologische) Perspektiven die Deutungsebene, im Rahmen derer ich unterschiedliche Dimensionen populärer

Religiosität im Bajo Piura und deren Zusammenhang mit kritischen Gegendiskursen behandle.

Analysekategorien

Ich beschreibe anhand dreier Analysestränge, in welchem Zusammenhang Formen populärer Religiosität und die Herausbildung gesellschaftskritischer Narrative und Praktiken im Bajo Piura stehen, ohne dabei die historisch gewachsene Ambivalenz zu vernachlässigen, in der sich das Christentum in Amerika seit der *conquista* befindet: „[D]er Glaube an transzendente Prinzipien kann bestehende Gesellschaftsstrukturen sowohl zu überhistorischen Gegebenheiten verfestigen als auch ihre radikale Kontingenz begründen“ (Kraus und Scalet 2021, 7). Christlich-religiöse Deutungen werden nach wie vor auch zur Rechtfertigung repressiver Strukturen und Ansprüche genutzt. Aufgrund der in den Kapiteln 1 und 2 dargelegten Leerstelle in der Entwicklungsforschung liegt der Fokus dieser Arbeit jedoch darauf, Religion in seiner Eigenständigkeit und Produktivität für die Selbst- und Weltdeutung wahrzunehmen und die kritischen Potentiale herauszuarbeiten, ohne jedoch von einem Automatismus auszugehen: „The cross can heal and the cross can hurt: it can be empowering and liberating but also enslaving and oppressive. There is no one way in which the cross can be interpreted“ (Cone 2013, 13).

Von den unterschiedlichen Entfaltungsmöglichkeiten des Christlichen in Lateinamerika behandle ich aus den Gesprächen mit den *campesinxs* vorwiegend Motive und Dimensionen populärer Religiosität, die Ausgangspunkt und Quelle von Gesellschaftskritik sind. Anhand der folgenden Kapitel arbeite ich heraus, auf welche Art und Weise populäre Religiosität für die marginalisierte Bevölkerung im Bajo Piura als eine Option des (Über-)Lebens, als Widerrede, Gegendiskursnarrativ und Wissensquelle fungiert.

Als wir in einem ersten explorativen Interview zu Beginn der Datenerhebung 2020 über Gesellschaftskritik im Bajo Piura sprachen, merkte mein Gesprächspartner Erick Jonathan Villegas Chero an: „[A]já no vas a encontrar mucha revolución.“ Hinsichtlich der Religiosität führte er aus, dass die Missionierung durch die spanische Kolonialherrschaft seiner Meinung nach fast lückenlos und ohne Brüche geglückt und das Ergebnis ein durch und durch

katholisches Bajo Piura sei. Eine ähnliche Deutung findet sich auch bei dem Anthropologen N. Ross Crumrine (1991, 272):

I was told numerous times that ‚Catacaos is a very religious pueblo, probably the most religious in the world‘. This general belief and attitude, coupled with the massiveness of the images, length of processions, numbers of pilgrims and locals attending, and this specific massing type of complexity represents a general ritual orientation and ritual symbol which is extremely characteristic of and maybe unique to this ‚Indian‘ region of the Bajo Piura.

Tatsächlich entstanden im Bajo Piura keine politisierten, progressiven Basisgemeinden, wie man sie vielfach in der deutschsprachigen Literatur über die Theologie der Befreiung in Lateinamerika beschrieben findet.⁹⁹ Vielmehr ist in den *caseríos* und *centros poblados* im Bajo Piura eine den Alltag und die Lebenswelt prägende populäre Religiosität präsent – in Hausaltären, Abbildungen der *santxs*, in der Organisation (*cofradías*, *hermandades*, *sociedades religiosas*) und Durchführung religiöser Feiertage und *fiestas* (*semana santa/reyes*) sowie im Rahmen von Praktiken um Geburt und Tod. In diesem Kontext stellt sich einmal mehr die Frage, inwiefern und in welchen Aspekten „Religionen nicht einfach regressiver, reaktionärer Vergemeinschaftungsmodus im Gegenüber einer aufgeklärten, modernen Welt“ sind, sondern es „[n]eben der notwendigen Religionskritik [...] auch [...] eine Kritik der Religionen am Zustand der Welt“ (Ramminger 2017, 8 f.) gibt. Die vorliegende Arbeit thematisiert eben diese Fragestellung nach der religiösen bzw. religiös begründeten oder fundierten Kritik am Zustand der Welt. Anhand des konkreten Analysefeldes populärer Religiosität in Peru (Bajo Piura) beschäftige ich mich mit der Kritik populärer Religiosität am Zustand der Welt bzw. an den gesellschaftlichen Verhältnissen.¹⁰⁰

⁹⁹ Die christlichen Basisgemeinden in Lateinamerika werden beispielsweise von Henriette Friede (o. J.) wie folgt beschrieben: „Seit Beginn der Sechzigerjahre bildeten sich die sogenannten Basisgemeinden, deren Mitglieder meist Campesinos, Slumbewohner oder Analphabeten waren. Ausgehend von den gemeinsamen Alltagsproblemen las und interpretierte man zusammen die Bibel, die als Grundlage einer neuen politischen Mobilisierung diente.“ Die von Friede behandelten Basisgemeinden existierten und existieren auch tatsächlich auf diese Art und Weise; bekannt wurden sie z. B. in Nicaragua aufgrund der Revolution der Sandinisten. Aber auch in den Großstädten Brasiliens sowie in Lima spielten Basisgemeinden eine gesellschaftspolitisch relevante Rolle. In den Basisgemeinden „würden die bislang Ungehörten, unsichtbar und arm Gemachten zu politischen und theologischen Protagonist*innen“ (Collet 2021, 12 f.).

¹⁰⁰ Diese Fragestellung steht in einem besonderen Spannungsfeld, da populäre Manifestationen von (christlicher) Religiosität innerhalb des theologischen bzw. religiösen Spektrums vielfach

Im Rahmen der insgesamt 43 Gespräche im Bajo Piura konnte ich unterschiedliche Ebenen feststellen, die für die Thematisierung populärer Religiosität relevant sind:

- individuelle Selbst- und Weltdeutung (individuelle Sinngebung)
- öffentliche Diskurse (aktuelle Debatten, ideengeschichtliche Bezüge, *cuentos*, offizielle/dogmatische Deutungsformen)
- Organisation/Institutionalisierung (kollektive Praxis)

Die Systematisierung und Einteilung der Ebenen dient zur Orientierung; in den Gesprächen/in der Praxis selbst sind sie als miteinander verwoben zu verstehen.

Im Rahmen der Auswertung der Interviews stellten sich drei Hauptstränge und die damit verbundenen Themen als besonders relevant heraus:

1. Religiöse Antwortstrategien, um das „Unlebbare als lebbar“ zu artikulieren – „Mantener la fe en un ser superior“ unter lebenswidrigen Umständen: In diesem Kapitel behandle ich unterschiedliche Aspekte der in Alltagspraxen verankerten populären Religiosität als einen Antwortversuch und eine Strategie, um das „Unlebbare lebbar zu machen“ (Bolívar Echeverría).
2. Aneignung/(Re-)Interpretation des Christlichen und die historische Erfahrung gesellschaftskritischer Praxis mit religiöser Legitimierung: In diesem Kapitel skizziere ich die Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse des Christentums in Bezug auf populäre Religiosität, welche den Ausgangspunkt für gesellschaftskritische und anti-koloniale Diskurse und Praxis darstellen.
3. Populäre Religiosität als Affirmation der eigenen, autochthonen Identität, Geschichte und des eigenen Wissens: In diesem Kapitel thematisiere ich populäre Religiosität als Anknüpfungspunkt für die Herausbildung einer autochthonen Identität und als Mittel einer Selbstaffirmation, die sich sowohl in Praktiken, im Postulat einer historischen Kontinuität (auch zu präkolonialen Vorfahr*innen) als auch in spezifischem Wissen im Rahmen kulturell-religiöser Mehrbezüglichkeit ausdrückt.

als regressives Gegenüber einer aufgeklärten, rational begründeten Theologie und Spiritualität interpretiert werden.

Anhand dieser Kapitelstruktur werde ich im Folgenden durchexerzieren, auf welche Art und Weise populäre Religiosität für die marginalisierte Bevölkerung im Bajo Piura als eine Option des (Über-)Lebens, der Widerrede, als Begründungsrahmen (für das eigenen Handeln) und Wissensquelle fungiert.

4.1 Religiöse Antwortstrategien, um das „Unlebbare als lebbar“ zu artikulieren – „Mantener la fe en un ser superior“ unter lebenswidrigen Umständen

Die Lebensumstände der Bevölkerung im Bajo Piura, die bereits in Kapitel 3 dargestellt wurden, beschreibe ich im folgenden Abschnitt als ‚lebenswidrig‘. Abseits der historischen und sozio-ökonomischen Situation der Marginalisierung treffe ich diese Einschätzung einerseits aus den zahlreichen Gesprächen im Bajo Piura und andererseits aus Erfahrungen und Interpretationen Dritter. Der Regisseur Jefferson Talledo Córdova, dessen (Kurz-)Filme hauptsächlich im Bajo Piura spielen, leitet den Trailer seines neuesten Werkes „Zulema“ (2022) mit folgenden Worten ein: „Estamos tan acostumbrados a la tristeza que solemos olvidar cuanto duele.“ Damit spricht er die strukturelle Dimension von Trostlosigkeit und Schmerz an, die er in der Lebensrealität des Bajo Piura und den Erfahrungen der Menschen vorfindet. Dabei thematisiert er weniger individuelle Gefühle, sondern eine Art kollektiver sozialer Lethargie.

In diesem Kontext gibt das „mantener la fe en un ser superior“, wie es Manuel Lazo¹⁰¹ formuliert, verschiedene Stoßrichtungen bezüglich der Auswirkungen auf die Narrative und Praktiken der dort lebenden Menschen vor. Die Aussagen und (Lebens-)Erfahrungen der *campesinxs* im Bajo Piura, in denen auf ihre Religiosität verwiesen wird, lese ich als Antwort-Versuche, „das zutiefst Unlebbare als lebbar zu artikulieren“ (Echeverría 2021, 199), als Reaktion bzw. Umgang mit modern-kolonialen und neoliberalen gesellschaftlichen Verhältnissen. Der ecuadorianisch-mexikanische Philosoph und Kulturwissenschaftler Bolívar Echeverría (2005) entwirft mit dem barocken

¹⁰¹ Manuel Lazo Zapata ist einer meiner Gesprächspartner.

Ethos ein Konzept, das eine Lebensweise beschreibt, für die der spezifische Umgang mit gesellschaftlichen Widersprüchen charakteristisch ist. Diese Form der Selbst- und Weltdeutung verortet Echeverría aufgrund von dessen kolonialer Geschichte und Gegenwart vor allem in Lateinamerika. Das barocke Ethos, eines unter unterschiedlichen Ethē, konstituiert demnach eine (Über-)Lebensstrategie, die darauf abzielt, innerhalb der antagonistischen Verhältnisse des Kapitalismus zu agieren, diese zu überwinden oder zu neutralisieren. Die geographisch bedingt bereits lebenswidrigen Lebensumstände in einer Wüste wie im Bajo Piura verschärfen sich mit der – laut Echeverría (2021, 27) – nicht abgeschlossenen *conquista*, der damit einhergehenden hierarchisch-rassialisierten Gesellschaftsordnung (*castas*) und ihren Aktualisierungen bis ins 21. Jahrhundert.

Die Lebenswidrigkeit nimmt gegenwärtig im Bajo Piura unterschiedliche Dimensionen an. Auf diese verweisen die Unterkapitel des vorliegenden Abschnittes, die aufgrund der Datenauswertung der Interviews entwickelt wurden. Es handelt sich um kollektive Lethargie (4.1.1), materielle Bedingungen (4.1.2) sowie die Abwertung des – eigenen – Lebens (4.1.3). Im Folgenden stelle ich zentrale Aspekte aus den Gesprächen mit den Menschen im Bajo Piura hinsichtlich der Art und Weise, wie mit der Lebenswidrigkeit umgegangen wird und wie daraus Antwortstrategien entwickelt bzw. formuliert werden, vor. Ich beginne mit unterschiedlichen Dimensionen von Hoffnung, im Rahmen derer gelebt und gedacht wird. Daran schließt die Thematisierung von Empörung über die im alltäglichen Leben erfahrene Ungerechtigkeit (meist aufgrund der materiellen Lebensbedingungen und Abhängigkeiten, die das Über-Leben permanent in Frage stellen) an, bei der es sich um ein ‚Einspruch-Erheben‘ gegen die eigene Marginalisierung handelt. Ferner kommt es zur Bekräftigung des Anspruchs auf ein gutes Leben und damit zur Legitimierung des gesellschaftspolitischen Handelns, welches ‚das gute Leben‘ zum Ziel hat. Abschließend behandle ich die Affirmation der eigenen Menschlichkeit. Sie stellt eine Entgegnung auf den Zweifel an der Menschlichkeit dar, den Nelson

Maldonado-Torres als Kontinuität seit der *conquista* im Rahmen der Kolonialität des Seins fasst und als *escepticismo misantrópico* beschreibt.¹⁰²

Die folgenden drei Kapitel legen entsprechende Perspektiven im Denken meiner Interviewpartner*innen dar: Deutungsfiguren, mit denen sie die eigene Lebensgeschichte und -realität (der Marginalisierung) und das eigene Handeln darin interpretieren, erklären und rechtfertigen – wie sie das ‚Unlebbare lebbar‘ machen. Es handelt sich bei den folgenden Kapiteln außerdem um drei unterschiedliche Ebenen, die ausgehend von einem allgemeinen und alltäglichen Verständnis immer konkreter werden.

4.1.1 Horizonte der Hoffnung: Trotz allem die Hoffnung behalten

Aus dem empirischen Material, das in den Interviews erhoben wurde, ergibt sich Hoffnung als relevante Kategorie. Die Thematik werde ich im Folgenden im Lichte theologischer (Gutierrez, Metz, Sobrino) und kritischer lateinamerikanischer Perspektiven diskutieren.

[L]a vida es una evolución permanente y la religión sirvió para eso, para evolucionar, para mantener fe en un ser superior, y eso se mantiene, [...] la solidaridad de la familia en los momentos difíciles que todavía existe, que se mantiene. En un momento difícil, en una familia todos suman. [...] Bueno, y eso habrá que rescatarlo y fortalecerlo, ¿por qué no? No hay que perder la esperanza. (Manuel Lazo 2022, Z. 284–93)¹⁰³

Manuel Lazo Zapata, der in den 1990er Jahren zur Zeit des autoritären Regimes unter Fujimori und der damit zusammenhängenden Neoliberalisierung Präsident der *comunidad campesina* in Catacaos war, gibt das grundlegende Motiv der Hoffnung wieder, das in nahezu allen Gesprächen im Bajo Piura präsent war:

La esperanza ha sido mi Dios, yo no me voy a dejar a caer, porque Dios es tan bueno, yo desde niñas hemos sufrido [...] pero bueno, gracias a mi Dios, aquí estamos, yo fui fuerte y salí adelante [...]. [S]igo para adelante mientras que Dios me diga basta. (Anónima 2022, Z. 416–23)

¹⁰² Siehe Kapitel 2.2.1.

¹⁰³ Die Interviews zitiere ich auf Wunsch meiner Gesprächspartner*innen mit der Nennung des Namens (mit der Ausnahme von zwei Personen, die anonym angeführt werden), dem Jahr, in dem das Interview geführt wurde, sowie der Zeilenangabe aus dem Transkript.

[A]ntes de ir a nosotros en nuestras labores, siempre nos encomendamos a Dios. A él: ‚Danos fuerzas, danos fuerzas. Danos fuerzas, ánimo para seguir adelante‘. Y parece, aunque no lo crea, que se siente que sí, que viene esa fuerza. (Anónimo 2023, Z. 504–06)

Dios, die *santxs/imagenes* sowie die Vorfahr*innen (*ancestrxs*), die im Rahmen der populären Religiosität zentraler Bestandteil des alltäglichen Lebens sind, werden als Stütze in lebensfeindlichen und -widrigen Bedingungen sowie als Bekräftigung des eigenen Lebens erfahren (das ansonsten gesellschaftlich keine oder lediglich geringe Wertschätzung erfährt). Im Folgenden führe ich unterschiedliche Dimensionen und Aspekte von Hoffnung aus, denen ich im Bajo Piura in den Interviews begegnet bin.

Hoffnung auf Auferstehung und Tod

Hoffnung ist ein zentraler Begriff des christlichen Glaubens. Wie ich im Folgenden darlegen werde, gehen die Dimensionen von Hoffnung über Ideen eines (Fortschritts-)Optimismus hinaus und bieten Anknüpfungspunkte für den Bruch mit bzw. die Infragestellung einer lebenswidrigen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Bajo Piura ist Hoffnung ein Aspekt des Auferstehungsglaubens: „La resurrección nos da una esperanza de que él está presente y que al estar presente en nosotros tenemos ‚vida eterna‘ [...], la resurrección nos da muchas esperanzas y muchas formas de cómo vivir en paz“ (Reyna Vilchez Sullón 2023, Z. 240 f.; 250 f.). In diesem Kontext handelt es sich um eine Hoffnung auf das ewige Leben, indem Gott im eigenen Leben und in den Menschen gegenwärtig ist. Das ewige Leben, konkretisiert Reyna Vilchez Sullón (2023), verstehe sie nicht als Thema eines postmortalen Jenseits, sondern als etwas, das in „diesem Leben“ passiere und grundlegend mit dem eigenen Leben zu tun habe: „[L]a vida eterna lo interpreto como que Dios nos ha dado todo para poder quizás tener una vida eterna en lo que es salud, en lo que es la alimentación, no sé, yo lo veo así“ (Z. 242–44).

Im Mittelpunkt der Diskurse um Auferstehung und Tod steht das „materielle Leben“ [...], dessen der Arme beraubt wird und in dem seine elementarsten Rechte verletzt werden“ (Gutiérrez 1984, 60). In der „dialektischen Spanne zwischen [...] Auferstehungsglauben und zeitlichem Tod“ (Gutiérrez 1984, 60

f.) merkt Reyna Vilchez Sullón (2023) in Bezug auf Auferstehung und das ewige Leben an, dass es dabei um unterschiedliche Möglichkeiten und Arten gehe, ein Leben in Frieden zu führen, um ein Zusammenleben in Gemeinschaft mit anderen Menschen und der Umwelt (mit Tieren, Pflanzen, der Wüste):

Sí Dios nos ha dado animales y de su excremento mismo podemos hacer nuestro abono para nuestras plantas y si yo lo hago así con mis plantas quizás voy a tener mejor salud. Sí Dios me dio las abejas y yo los he cultivado, quizás voy a tener mejor calidad de vida. Pero si yo me voy a lo que es venenos [...] entonces eso ya no es. [...] Por eso digo que la resurrección nos da muchas esperanzas y formas de cómo debemos nosotros administrar nuestras vidas y atraer unas formas de cómo sobrevivir, cómo alimentarnos. (Z. 247–56)

Der Auferstehungsglaube und die damit verbundene Hoffnung führt hier zu einer Zentrierung und Wertschätzung des materiellen Lebens und nicht zu einer Abwendung von diesem. Ignacio Ellacuría (2000, 655) unterscheidet diesbezüglich zwischen der historischen und der eschatologischen Hoffnung¹⁰⁴ und kritisiert die lange Zeit dominante pastorale Herangehensweise des Klerus in Lateinamerika: „[Q]uizá lanzaban la mirada de los pobres demasiado pronto hacia la esperanza escatológica sin pasar debidamente por la esperanza histórica.“ Dadurch wird deutlich, dass gerade das Motiv der Hoffnung auf Auferstehung mehr als eine entpolitisierte Vertröstung auf radikale Transformationen nach dem Tod beinhaltet. Dies zeigte sich auch in meinen Interviews, in denen beispielsweise Reyna Vilchez Sullón (s. o.) eine kritische

¹⁰⁴ Allgemein benennt die Eschatologie in der Theologie die ‚Lehre von den letzten Dingen‘, also vom Tod und von den Vorstellungen, was nach dem Tod in einem jenseitigen Leben zu erwarten ist. Ignacio Ellacuría unterscheidet zwischen der eschatologischen, transzendenten und der historischen Dimension der (christlichen) Hoffnung. Die historische Hoffnung benennt die konkrete historisch-politische Erfahrung und richtet sich auf die Realisierung gesellschaftspolitischer Projekte und Veränderungen, der Fokus liegt auf der diesseitigen, gegenwärtigen Realität und Situation der verarmten Bevölkerung und deren Transformation. Die eschatologische Hoffnung verweist auf den Auferstehungsglauben und beinhaltet die Dimension des ‚noch Kommenden‘ und Jenseitigen. Ellacuría integriert beide Dimensionen in einer einzigen Perspektive durch den Begriff der historisch-eschatologischen Hoffnung. Die Hoffnung auf Befreiung von aller Last, Marginalisierung und Armut kann sich demnach nicht nach dem Tod erfüllen, wenn im konkret-materiellen Leben die Hoffnung auf die gesellschaftspolitische Umsetzung dieser Befreiung verworfen wird. Ebenso hat die historische Hoffnung eine transzendente und eschatologische Dimension: „La dimensión trascendente subraya [...] que la historia es más que la historia y, desde luego, que la dimensión política del hombre no agota toda su realidad; la dimensión escatológica subraya que hay un futuro de resurrección para el hombre, por más oscura que pueda parecer a la razón la naturaleza de ese futuro“ (Ellacuría 2000, 381). In Ellacurias Geschichtsphilosophie bestimmen und bedingen sich Geschichte und Eschatologie wechselseitig.

Haltung gegenüber einer rein eschatologischen Hoffnung äußert. Diese Zentrierung und Priorisierung des materiellen Lebens und dessen „zeitliche[r] Vermehrung“ (Gutiérrez 1984, 45) stellen unter den gegebenen lebenswidrigen individuellen Umständen und gesellschaftlichen Strukturen, die das (materielle) Leben beschneiden und vielfach verunmöglichen, eine Anfechtung eben dieser Lebensfeindlichkeit dar, weil sie das Grundrecht zu existieren (Gutiérrez 1984, 60) verteidigen. Die Zentrierung des materiellen Lebens, die das Handeln der Menschen erfordert, wird ebenfalls in den Interviews deutlich: „A veces hay evangélicos que vienen por aquí y me dicen que la vida eterna está en lo alto, que después de morir nos espera una vida eterna [...]. [E]stá bien que tengamos fe en Dios, pero Dios nos pone las cosas, nos pone como intermediarios“ (Reyna Vilchez Sullón 2023, Z. 263; 339 f.).

Selbst die Zentralität der Toten und Vorfahr*innen, des Todes und Leidens in der popularen Religiosität des Bajo Piura (siehe Kapitel 4.3.2), die in verkürzten Interpretationen als Lethargie gedeutet werden könnte, wurde in einer Studie von Javier Castillo Romero (1994, 108) nicht als Gegensatz zur Hinwendung zum Leben interpretiert: „El cataquense, en el culto a los difuntos, quiere expresar, ante todo, el aprecio por la vida, una vida que no se reduce a la biológica [...]. En el fondo de su concepción de la muerte está una valoración positiva de la vida.“ Castillo Romero sieht in den zahlreichen und vielfältigen Praktiken im Bajo Piura um die Verehrung der Vorfahr*innen und die Erinnerung an diese sowie in den Praktiken unmittelbar nach dem Tod eines Menschen die Wertschätzung des Lebens. Dabei spricht er die dialektische Spanne zwischen Auferstehungsglauben und Tod (Gutiérrez 1984, 60 f.) an. Bei einem Auferstehungsglauben bzw. Totenkult, der das biologische/materielle Leben wertschätzt, steht nicht dessen Kontinuität im Zentrum, sondern der Bruch mit einem vom Tod bestimmten Leben. Eine im Auferstehungsglauben begründete Hoffnung kann demzufolge auf die Perspektive des Bruchs mit lebenswidrigen Lebensumständen gerichtet sein bzw. aus dieser hervorgehen.

Auch wenn in den erwähnten Diskursen um Auferstehung die gegenwärtige Lebenssituation und die materiellen Bedingungen des (Über-)Lebens im

Zentrum stehen, so gibt die Zentralität von Leiden und Tod¹⁰⁵ im Bajo Piura zunächst Raum und Ausdruck für diese Dimension des Lebens, die (historisch und gegenwärtig) ein fundamentaler Bestandteil der vulnerablen Lebensrealität der *campesinxs* ist. An dieser vulnerablen Lebensrealität und den gesellschaftspolitischen Kämpfen darin zeigte sich in meinen Interviews jedoch auch, dass die Zentralität des Todes im Bajo Piura und in dessen religiöser Praxis die Lebenswidrigkeit und Negation des Lebens in Frage stellt. In diesem Zusammenhang berichteten die *campesinxs* in C. P. Almirante Grau/Nuevo Chato Grande vom Tod eines *compañeros*, Guadalupe Zapata Sosa, der zum Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die Landnutzung 2011 unter ungeklärten Umständen von Sicherheitskräften erschossen wurde. Einige Tage bevor ich die Interviews führte, war in der Nähe ein weiterer *comunero* (Mitglied der *comunidad*), der sich im Rahmen von Landnutzungskonflikten engagiert hatte, ermordet aufgefunden worden: „Hace pocos dias ha muerto un campesino, un rondero, y eso nos duele bastante, mañana puede morir él, puedo morir yo o mi esposa“ (Marcelino Inga 2023, Z. 46–48). Trotz der Trauer und Angst sowie der Wut über die *impunidad*/Straflosigkeit bzw. die unzureichende Strafverfolgung beim Tod von *campesinxs* wird der Tod auch zum Ausgangspunkt für neue Hoffnung und Widerstand, welche die Gemeinschaft und das Kollektiv stärken: „Lo han matado, lo han sacado con la finalidad de cansarnos de que nos vamos [...] pero nosotros vivimos del campo, mala suerte porque nosotros vivimos“ (Santos Sandoval Sullón 2023, Z. 108 f.). Erstarkte Hoffnung und Widerstand, ausgehend vom vorzeitigen Tod (Gutiérrez 1984, 45), kann jedoch weder gleichgesetzt werden mit einer beruhigenden Vertröstung über die Schwere des Todes hinweg oder mit Indifferenz gegenüber der Zentralität und Unverfügbar-/Unverwertbarkeit des menschlichen Lebens. Mit Jon Sobrino lassen sich diese Phänomene vielmehr als Solidarität mit den Getöteten und Verstorbenen beschreiben, die weiterhin Teil der Gemeinschaft/*comunidad* bleiben. Dies äußert beispielsweise Santos Sandoval Sullón (2023, Z. 61 f.): „[S]omos muchos comuneros, no nos van a poder matar

¹⁰⁵ Die Zentralität von Leiden und Tod in der popularen Religiosität materialisiert sich beispielsweise in den zahlreichen Darstellungen eines leidenden Christus (wie z. B. die Darstellung des Señor de Huamantanga im C. P. Montecastillo), dem Karfreitag als zentralem Tag der Karwoche sowie der popularen Heiligenfigur Señor Cautivo de Ayabaca, dessen Gedenktag am 13. Oktober ein regionaler Feiertag in Piura ist.

a todos.“ Durch die solidarische Gemeinschaft wird so ein absoluter und endgültiger Tod vermieden, sodass gerade das Totengedenken zur Quelle von widerständiger Hoffnung werden kann: „Por paradójico que parezca, los mártires siguen siendo fuente de esperanza. Quizás no para todos, pero sí para los pobres y para quienes se solidarizan con ellos“ (Sobrino 1998, 1121). Auch mit Metz (2016, 195) kann die Zentralität des Totengedenkens/-kultes in der popularen Religiosität des Bajo Piura als „Solidarität nach rückwärts“ gesehen werden, „als Erinnerungssolidarität mit den Toten und Besiegten, die den Bann einer [...] Geschichte als Siegergeschichte bricht.“ Wie das Zitat von Santos Sandoval Sullón zeigt, führt der Tod des *comuneros* in diesem Sinne zur Reflexion der Unmöglichkeit, die Gemeinschaft/das Kollektiv zu töten bzw. mundtot zu machen. In dem Sinne würde dann das ‚Füreinander‘-Sterben auch ein Weiterleben in der Gemeinschaft nach dem Tod bedeuten – es verweist also auf eine Dimension von Hoffnung in kollektiver Auferstehung. Diese Auffassung ist auch (ideen-)geschichtlich sehr präsent im kollektiven Gedächtnis Perus: So wird dem politischen Anführer Tupac Amaru II., der im 18. Jahrhundert eine anti-koloniale Bewegung organisierte und schließlich gevierteilt wurde, zugeschrieben, folgende Worte vor seinem gewaltsamen Tod gesagt zu haben: „Volveré y seré millones“ (Tikrashami hunu makanakuypi kasha). In sozialen und popularen Bewegungen indigener und nicht-weißer Bevölkerung in Peru wird dieser Satz immer wieder aufgegriffen und stellt somit eine Kontinuität zu anti-kolonialen Befreiungskämpfen im 18. Jahrhundert her. Historische Persönlichkeiten wie Tupac Amaru II. schlagen sich wiederum auch in der Selbst- und Weltdeutung im Bajo Piura nieder: „Así como tenemos uno de nuestros héroes principales que fue más conocido como Túpac Amaru, nosotros siempre hacemos referencia a él“ (Anónimo 2023, Z. 530 f.). Auch für die Comunidad Campesina San Juan Bautista de Catacaos stellt Tupac Amaru II. einen Bezugspunkt für die Legitimation der eigenen politischen und territorialen Ansprüche dar.

Jon Sobrino (1998, 1116) bemerkt hinsichtlich des Aspekts der Gemeinschaft, dass aus (befreiungs-)theologischer Perspektive Hoffnung in einer biblischen Tradition (im Alten sowie im Neuen Testament) immer geprägt ist durch eine kollektive Dimension, was ebenso auf die Auferstehung zutrifft. Die

Protagonist*innen der Auferstehung sind dabei stets die von Ungerechtigkeit, Verfolgung und Ausbeutung Betroffenen: „La resurrección es, pues, lo que acaece no a cualquier cadáver, sino a una víctima. Por ello, la esperanza de resurrección es de las víctimas“ (Sobrino 1998, 1116). Einer (befreiungs-)theologischen Interpretation gemäß wären in Lateinamerika damit wohl die populären, verarmten Mehrheiten als die zentralen Subjekte von Hoffnung auf Auferstehung zu bezeichnen.

Im Rahmen populärer Religiosität und der erhobenen Daten beziehen sich die Narrative sowohl auf Auferstehung als auch auf Tod/Leiden und werden zum Ausgangspunkt von Hoffnung auf ein (Weiter-)Leben und dessen Transformation im Diesseits. Es ist die Dialektik zwischen Tod und Auferstehung, in der sich der Kampf um das (Über-)Leben und dessen Reproduktion in einem postkolonialen, neoliberalen Kontext an den Peripherien befindet. Religiöse Diskurse und Praktiken ermöglichen es, sich einer neoliberalen Marktlogik der Individualisierung, Effektivität und Verwertbarkeit zu entziehen, den Menschen unverfügbar zu machen sowie auf andere, alternative Horizonte zu verweisen.

Bereits Johann Baptist Metz (2016, 184) definierte „Religion als Unterbrechung“ und als eine Kategorie der Unterbrechung die Erinnerung, „die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert.“ Auch Catherine Walsh (2018, 82–88) spricht von „decolonial cracks“ – von Rissen – als Ergebnis struktureller Dysfunktionalität oder intentionalem Vorgehen. In diesem Sinne können (populär-)religiöse Praktiken und Diskurse im Bajo Piura als dekoloniale Unterbrechungen gedacht werden, die sich säkularisierenden Tendenzen entziehen und in gewisser Hinsicht einer eigenen Logik folgen (Parker 1993). Darüber hinaus werden in Form von Auferstehungsdiskursen/-praktiken (*semana santa*) Möglichkeiten für radikale Transformationen denk- und umsetzbar. Diese Perspektive thematisiere ich im Kapitel 4.1.2 genauer, wo es um die Landnutzungskonflikte und den damit verbundenen Streit um das Recht auf eine gewisse Lebensweise geht.

Gegenerzählungen: Hoffnung – Unterbrechung der Zeit – Utopien – Wunder

Im Rahmen von Utopien nehmen Hoffnungen und Gegen-Erzählungen/-Welten eine konkrete Gestalt an und werden erfahrbar – „[jedoch] [n]icht [...] die Utopien, die einen Zielpunkt haben oder die sich am Rande der Geschichte oder oberflächlich realisieren. Unsere Utopien sind Hoffnungen, die wir mit unserem Fleisch leben, Hoffnungen, die den komplexen historischen Prozeß nähren, in dem wir leben“ (Ivone Gebara zit. in Aquino 1997, 322 f.). Die Perspektive von Ivone Gebara auf Utopien stellt diese – auch in Verbindung mit Hoffnung – nicht als ein Ereignis oder eine Gesellschaftsform dar, die in einer fernen oder unerreichbaren Zukunft liegt, sondern als eine Gegenerzählung, die bereits in gegenwärtigen Kämpfen wirkt und gelebt wird. In diesem Sinne kann das Beibehalten der Hoffnung – vielfach präsent in den geführten Gesprächen im Bajo Piura – unter widrigsten Bedingungen auf etwas Utopisches und damit auch auf ein alternatives Zeitverständnis verweisen, das sich von säkularen Zeit-Narrativen unterscheidet:

Die Befreiungstheologie und die Theologie der Hoffnung haben dieses Narrativ weiterentwickelt und konstatieren, dass sich das christliche Zeitverständnis von säkularen Zeit-Narrativen deutlich unterscheidet: Die gegenwärtige Welt und Zeit seien im Horizont der Hoffnung und der kommenden Welt zu denken, die sich nicht an der Agenda eines herrschenden Zeitgeistes orientiere, sondern an der Zeit, die als befreite Geschichte schon, aber noch nicht ganz da sei. (Jahnel 2018, 186 f.)

Eine christliche Perspektive bietet demzufolge Möglichkeiten für Unterbrechungen und Widerstand „gegen den (evolutionistisch gedeuteten) Fluss der Zeit“ (Metz 2016, 196). Aus befreiungs-/politisch-theologischer Sicht ist Zeit keine leere, fortschreitende Zeit, sondern ‚messianische Zeit‘, die v. a. mit der Ankunft und dem ‚Einbruch‘ des Messianischen in die leere Zeit zu tun hat, weil sie diese abbricht. Einem dominanten Zeitnarrativ im Sinne von Evolution bzw. Wachstum steht das Verständnis von Ein-/Abbruch gegenüber. Damit wird schließlich der Anbruch von etwas radikal Neuem denkbar, untrennbar verbunden mit einem utopischen Horizont, der mit einem Verständnis von Utopien bricht, „die sich entlang des ‚Fortschritts‘ verwirklich[en] [...] [und] als letzte ‚List der Evolution‘ erweisen“ (Metz 2016, 188). In diesem Kontext taucht auch die Frage auf, welche anderen, alternativen

Zukünfte denkbar sind, die Raúl Fornet-Betancourt (2018, 51) als Suche nach der anderen Zeit bezeichnet, bei der „Menschen die vermeintlich alternativlose strukturelle Stabilität der Zeit ihrer Gegenwart durchbrechen.“ Im Bajo Piura spricht Jorge Távara Mena (2023) über die Bedeutung religiöser Motive, die auf gewisse Art und Weise die gegenwärtigen Verhältnisse unterbrechen und Alternativen darstellen: „[P]ara él [Jesucristo] no había desigualdad en nada. Para él todos somos iguales. Y nos llama hermanos. Nosotros no nos llamamos hermanos [...]. Pero sería bueno decirnos“ (Z. 244–47). Eine weitere Form der Unterbrechung des dominanten, evolutiven Zeitverständnisses sieht Ignacio Ellacuría (2000, 381) im Motiv des gekreuzigten Gottes, omnipräsent in der popularen Religiosität und den Darstellungen des gekreuzigten, gezeißelten Jesus: „Si el futuro estuviera fundado en la línea del progreso y de la evolución, nunca tendríamos un Dios crucificado, ni los pobres representarían otra cosa que un subproducto del desarrollo, que habría de reducirse a un mínimo.“ Für das Thematisieren von religiösen Motiven in bzw. als Gegenerzählungen ist demzufolge die Bedeutung von Hoffnung und Utopien als Unterbrechung mitzubedenken.

Im Kontext von Gegenerzählungen können auch die im Bajo Piura allgegenwärtigen Wundererzählungen genannt werden. Menschen beschreiben in ihrer individuellen Existenz Ereignisse, die unwahrscheinlich, aber dennoch eingetreten sind, die den normalen Lauf der Dinge unterbrechen, weil sie nicht vorgesehen sind. In meinen Gesprächen im Bajo Piura wurde diese Dimension beispielsweise bzgl. des Erlernens von Lesen und Schreiben mit fortgeschrittenem Alter thematisiert.¹⁰⁶ Dabei bietet die Lesart als Wunder/Heilung auch eine Möglichkeit der Zurückweisung von Passivität (im Sinne: „Es hat mich jemand literarisiert“). Wundererzählungen können also zum einen Gegennarrative¹⁰⁷ enthalten und zum anderen sagen sie etwas über

¹⁰⁶ „Ciega, muda [...]. Por eso digo siempre que yo tengo dos nacimientos [...]. Ahí he visto claro. Ahí he aprendido a hablar. He aprendido a escribir. Claro que no sé muchísimo, pero ya sé leer y escribir. Eso ha sido mi cambio“ (Josefa Mena 2021, Z. 372–76).

¹⁰⁷ Wunder spielten darüber hinaus auch eine wichtige Rolle in den historischen Aneignungsprozessen des Christentums in Lateinamerika, verbunden mit Erzählungen von Marienerscheinungen wie z. B. bei der Virgen de Guadalupe, siehe dazu auch (Pittl 2022); die peruanische Historikerin María Rostworowski (1992, 173) schreibt über die Verbindung von Synkretismus und Wundern: „Sincretismos religiosos logrados en medio de milagros, prodigios y sucesos.“

die gesellschaftlichen Verhältnisse aus, die vielfach als Verhängnis wahrgenommen werden, aus dem es kein Entrinnen gibt.¹⁰⁸ In einigen verschriftlichten regionalen *cuentos* stehen diese im Zusammenhang mit der Kritik bzw. Transformation ungleicher, kolonialer gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Erzählung „Taita Dios nos señala el camino“ von Francisco Vegas Seminario handelt beispielsweise von dem Mord am Sohn des *campesinos* Manuel Yamunaqué, für den der Patron der Hacienda verantwortlich gemacht wird. Als die Trauergemeinschaft der *campesinxs* auf dem Weg zum Friedhof ist, um den Verstorbenen zu beerdigen, wird schließlich ein wunderähnliches Ereignis beschrieben:

Algo increíble, inimaginado, sucedió entonces. Aquellos individuos, humildes y miserables, acostumbrados a curar con la resignación los resquemores que produce el desprecio y la humillación, sintieronse fuertes, rebeldes, activos. Un soplo extraño, venido a través de los siglos desde remoto pasado, removi6 en su interior sentimientos dormidos, exalt6 virtudes anestesiadas. (Vegas Seminario 1946, 17)

Das unglaubliche, nicht zu erklärende Momentum im *cuento* besteht also darin, dass gefestigte gesellschaftliche Machtverhältnisse und deren Ordnung in Frage gestellt werden. Auch Manuel Marzal (2005, 24 ff.), der *milagro* zu den Schlüsselkonzepten der populären Religiosität in Peru zählt, verbindet Wundererzählungen mit strukturellen Ungleichheiten, betont dabei jedoch eher deren alltäglichen Charakter. Er definiert den Begriff wie folgt: „El milagro en sentido popular es el que supera las posibilidades reales del devoto, que son con frecuencia muy limitadas [...] por la situación de pobreza estructural“ (Marzal 2005, 28). Ihm zufolge würde die religiöse Lesart wissenschaftliche, rationale Begründungen nicht negieren, biete allerdings eine Deutung der Realität in Situationen an, die von strukturellen Ungleichheiten geprägt sind. María del Pilar Espinoza Viera (2023) beschreibt es im Interview als Wunder (der *santxs*), dass ihr Sohn, der durch einen Unfall erblindet ist, weiterleben möchte: „Con ese accidente que pasó [...] se habían visto casos así. Y esas personas no querían vivir [...]. Pero mi hijo, no“ (Z. 159–62). Auch María Clara

¹⁰⁸ Das zentrale Ereignis der Transformation im 20. Jahrhundert für die *campesinxs* im Bajo Piura war die Agrarreform. Auch dieses außerordentliche Ereignis hat nach wie vor eine Verbindung zu religiösen Praktiken im Bajo Piura: Für Juan Velasco Alvarado – „Velasquito“ – werden am Gedenktag des San Juan/Johannes der Täufer (24. Juni) (Gedenk-)Messen gefeiert (Diez Hurtado 2022, 339).

Villegas Olivares (2023) aus dem *caserío* Cumbibira erwähnt im Gespräch, dass ihre Tochter, die an Epilepsie erkrankt war, durch die Virgen del Perpetuo Socorro¹⁰⁹ geheilt wurde: „Y yo le puse una promesita [...] que se me sane a mi hija [...] lo cumplió [...] se curó con medicina“ (Z. 205–14). In dieser Deutung widersprechen sich technisch-wissenschaftliche Erklärungen wie die ärztliche Behandlung und die Wundererzählung nicht, sondern ergeben eine Art Mehrstimmigkeit. Die (Religions-)Soziologin Eloísa Martín (2021, 295 f.) betont, dass Wunder in der lateinamerikanischen populären Religiosität keine Ausnahme darstellen, sondern Teil von Problemlösungsstrategien sind, die jedoch in jedem Fall menschliches Handeln erfordern, und führt weiter aus: „[T]he close collaboration between humans and saints makes miracles – however small – possible and places them within the ‚natural‘ and rational order“ (2021, 296).

Des-/esperanza an den gesellschaftlichen Rändern

Auch wenn das Beibehalten von Hoffnung (im Sinne des *mantener la esperanza/seguir adelante*) trotz sämtlicher Widerstände in den Gesprächen und Erfahrungen im Bajo Piura häufig geäußert wurde, war auch die Dimension von Lethargie, Resignation und Passivität sehr präsent, die von einem Mitarbeiter der NGO „Canat“ auch als *desesperanza aprendida* beschrieben wurde. Auch ich selbst machte während eines Workshops mit jungen Erwachsenen in Montecastillo die Erfahrung, dass eine Jugendliche sich zu Wort meldete und bemerkte, dass sie noch nie jemand nach ihren Hoffnungen gefragt habe und diese demzufolge in ihrer Lebensrealität kaum thematisiert würden. Es kann also auch die Abwesenheit von Hoffnung bzw. der Abbruch einer bestimmten Dimension von Hoffnung festgestellt werden, nämlich jener auf Fortschritt und Entwicklung im Rahmen der vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen. Der Abbruch resultiert aus der Erfahrung, von den neoliberalen Verheißungen und Versprechungen nicht gehört und, strukturell gesehen, nicht gemeint zu sein. Metz (2016, 182) betont den Erwartungscharakter christlicher Hoffnung, der unmittelbar mit der Praxis der

¹⁰⁹ „Nuestra Señora del Perpetuo Socorro“ (Gnadenbild Unserer Lieben Frau von der immerwährenden Hilfe) wird in Piura als „La Morena de Oro de Piura“ verehrt.

Christ*innen verbunden ist. Demzufolge könnte Hoffnungslosigkeit – *desesperanza* – bedeuten, nichts mehr zu erwarten. Gustavo Gutiérrez (1986b, 20) schreibt im Rahmen seiner Entwicklungskritik über das Aufgeben von Erwartungen Folgendes: „Sie sehen immer deutlicher, daß sie selbst nie dazu kommen werden, sich zu entwickeln, es sei denn, sie kämpfen dafür.“ Die *campesina* Santos Sandoval (2023) bemerkte in einem Gespräch diesbezüglich: „[S]omos hijos de campesinos, todos tenemos derechos, pero también hay que aprender a luchar“ (Z. 257 f.). Entgegen der Auffassung von Passivität/Lethargie als einer Haltung, die gesellschaftliche Veränderungen hemmt, kann auch *desesperanza* Ausgangspunkt für Kritik werden.

Wie bereits vorhergehend dargelegt, sind im Bajo Piura neben der *desesperanza* unterschiedliche Dimensionen von Hoffnung festzumachen. Abseits der Überzeugung, dass eine religiöse Haltung die Aussicht und Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits befördern würde und diese Hoffnung deswegen einer gesellschaftskritischen Haltung und Praxis nicht zuträglich wäre, nennt José Carlos Mariátegui (2007, 26) Hoffnung als einen relevanten Faktor für radikale gesellschaftliche Veränderungen: „La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria.“ Ebenso bezeichnet Gustavo Gutiérrez (1984, 45) die Hoffnung der „Ausgebeuteten“ als radikal, weil sie trotz einer jahrhundertelangen Geschichte von Marginalisierung und Unterdrückung persistent bleibt. Wie Mariátegui, der den Zusammenhang zwischen revolutionären Prozessen und Hoffnung betont, merkt auch Jon Sobrino (1998, 1106) für El Salvador an, dass vorhandene Ideologien und Strategien nicht ausgereicht hätten für die Durchführung von Revolutionen und tiefgreifenden Veränderungen. Aus (befreiungs-)theologischer Perspektive verbindet Sobrino (1998, 1117) Hoffnung im gegenwärtigen Kontext mit Bezügen zur Bibel und arbeitet dabei ihr radikal-transformatives Potential und ihre Bedeutung heraus:

La esperanza no es simplemente deseo de que ocurran cosas buenas, ni siquiera de que haya otra vida, sino que es el anhelo de que el mal pueda ser vencido, y, así, de que la vida, la dignidad, la justicia sea posible. La esperanza se hace real ,en contra‘ de algo que oprime. Por ello, según la lógica bíblica, la esperanza no es de todos por igual, sino que es, en directo, de los pobres (los que esperan el reino), de las víctimas (los que esperan vida, que el verdugo no triunfe para siempre).

Diese Deutungen von Hoffnung im lateinamerikanischen Kontext sind in eine anti-imperialistische Denktradition einzuordnen, die sich vor allem mit den persistenten Abhängigkeits- und Ungleichheitsverhältnissen lateinamerikanischer Gesellschaften befasst (Fornet-Betancourt 2018). Daher liegt der Fokus im Zitat von Sobrino im Sinne einer befreiungstheologischen ‚Option für die Armen‘ auf den Perspektiven und Lebensrealitäten der verarmten und ausgebeuteten Bevölkerungsmehrheiten Lateinamerikas. Deren Hoffnung ist aus biblischer Sicht und auch aus einer dekolonialen Forschungshaltung bevorzugt zu behandeln und zu hören. Dabei geht es nicht um eine Romantisierung bzw. Essentialisierung von überhistorischen Subjekten der Befreiung bzw. deren Gesellschaftskritik, sondern um ein methodisches Prinzip und eine ethisch-politische Positionierung, ohne jedoch grundsätzlich universelle Ansprüche aufzugeben.¹¹⁰ Die angeführten Thematisierungen von *des-/esperanza* an den gesellschaftlichen Rändern und deren Relevanz für gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Kritik sind für die vorliegende Arbeit und den konkreten Forschungskontext im Bajo Piura aus einer reflexiven-dekolonialen Forschungshaltung aufschlussreich. Erstens ist dies der Fall, weil Dimensionen von *des-/esperanza* in den geführten Gesprächen sowie im gesellschaftlichen Kontext präsent sind. Zweitens frage ich aufgrund meines Forschungsinteresses nach dezentralen Perspektiven und deren Potential für Gesellschaftskritik.

Aussicht auf göttliche Gerechtigkeit

Pero algún día tienen que tener su recompensa, no por la maldad de nosotros, sino por la bendición de Dios que algún día realmente llegara a alguno de ellos. (Santos Sandoval 2023, Z. 125 f.)

Die Hoffnung auf göttliche Gerechtigkeit bzw. einen Ausgleich, der im Dies- oder spätestens im Jenseits hergestellt wird, stellt ein weiteres Motiv in den Gesprächen im Bajo Piura dar, wie bei Santos Sandoval oben deutlich wird. Vielfach ist für gesellschaftlich marginalisierte Gruppen aufgrund ihrer

¹¹⁰ „No excluye esto, por supuesto, la posibilidad de una esperanza universal, de todos, pero, según lo dicho, los no-pobres, los no-víctimas, tienen que asimilarse de alguna manera, análogamente, a los pobres y víctimas, lo cual puede ocurrir ahajándose y solidarizándose con ellos, participando en sus trabajos y destino. Entonces sí pueden tener esperanza“ (Sobrino 1998, 1117).

historischen Erfahrung das Vertrauen und der Zugang zu rechtsstaatlichen Institutionen nur eingeschränkt vorhanden.¹¹¹ Marcelino Inga (2023, Z. 229 f.) beispielsweise benennt im Interview die zu erwartende Straffreiheit bei Gewaltdelikten an *campesinxs*: „[M]añana o más tarde a cualquiera de nosotros nos puede matar y quedaría impune.“ An dieser Stelle wird wiederkehrend auf göttliche Gerechtigkeit, die Hoffnung auf einen Ausgleich bzw. einen Ausweg aus ungleichen Machtverhältnissen Bezug genommen. Teresa Forcades (2023, 6) weist im Rahmen des Forschungsprojekts „Doing Theology from the Existential Peripheries“ ebenfalls auf die Dimension göttlicher Gerechtigkeit und das Misstrauen in von Menschen hergestellte Gerechtigkeit hin:

Living with meaning in dire circumstances is only possible from trust and from leaving to God the responsibility of doing justice. The mistrust of human justice is so big [...]. She [one of the respondents] didn't say that there is no real justice, she said something much more realistic and radical: that there cannot be real justice (on earth).

Gerade in postkolonialen Kontexten, in denen gesellschaftliche Randgruppen vielfach seit Jahrhunderten strukturelle Exklusion und Ausbeutung erfahren, ist die Diagnose, dass es beispielsweise für die Enteignung und Versklavung von Vorfahr*innen keine Gerechtigkeit geben kann, zutreffend. Die Hoffnung auf eine göttliche Gerechtigkeit schließt in der Neuen Politischen Theologie auch die Toten und Besiegten und deren Leiden solidarisch mit ein, „will dazu befreien, auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit zu achten“¹¹² (Metz 2016, 146), und kann dadurch die Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen begründen, die für das vergangene und gegenwärtige Leiden verantwortlich gemacht werden.

¹¹¹ Siehe dazu auch das Forschungsprojekt „Doing Theology from the Existential Peripheries“, das von der Migrants and Refugee Section (M&R) der Dicastery for Promoting Integral Human Development, Holy See 2022 weltweit durchgeführt wurde: <https://migrants-refugees.va/theology-from-the-peripheries/> [Zugriff am 04.04.2025]

¹¹² Eine konkrete Praxis der populären Religiosität im Bajo Piura, bei der die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit im Zentrum stehen und die Ausdruck intergenerationaler Solidarität sind, ist der Brauch der *angelitos*, der am 1./2./3. November eines jeden Jahres an einigen Orten im Bajo Piura durchgeführt wird. Flor de María Quintana Palacios (2021, Z. 130–61) aus Cura Mori/Cucungará beschreibt diesen wie folgt: „[M]ujeres ahí dándole de comer angelitos a los niños, eran ancianitas, eran mayorcitas. Agarran a un niño y empiezan a darle la bendición, se ponen a llorar en nombre de su hijo, por ejemplo, coje a la niña y dice: ‚En nombre de mi hijita María que murió en tal fecha‘. Le empiezan a dar de comer lo que se llama la rosca de muerto y una miel que hagan de dulce [...]. [E]s una costumbre religiosa que se sienten bien, se sienten liberadas las mujeres.“

In den Gesprächen im Bajo Piura wurde Gott nicht nur als persönliches Gegenüber beschrieben, zu dem Individuen in Beziehung stehen, sondern als eine in Beziehung zu den gesellschaftlichen Verhältnissen stehende Instanz, die marginalisierte Gruppen nicht vergisst, sondern sogar bevorzugt: „[E]llos no son más fuertes que Dios, porque el que manda todo es Dios [...]. [É]l puede hacer y deshacer pero la gente [...], los presidentes [...] al último nada, se olvidan de nosotros“ (Anónima 2022, Z. 386–91). Die Überzeugung und der Glaube daran, dass Menschen, die unrecht handeln, nicht das letzte Wort haben, kann sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene lebensbejahend und ermächtigend wirken, befindet sich aber auch in der Ambivalenz und in gesellschaftlichen Widersprüchen verhaftet: Diese Überzeugung kann zu Lethargie und Passivität führen, zu einem Verschieben der Gerechtigkeit auf das Jenseits und das Aushalten der ungleichen Strukturen von Ausbeutung und rassistischer Diskriminierung, wie im Fall von María Natalia Chávez Icanaque (2023, Z. 512 f.), die von einer Freundin erzählt: „Sí, le fue mal. Le pegaron. Pero ya Diosito también está en su lado. [...] Allá Dios lo estará premiando.“ Es kann aber auch die Widerstandskräfte von Individuen und Gemeinschaften im Sinne einer solidarischen Hoffnung stärken, wie sie Metz (2016, 101) beschreibt:

Die Hoffnung der Christen auf den Gott der Lebenden und der Toten, auf seine Auferweckungsmacht, ist die Hoffnung auf eine Revolution zugunsten aller, der ungerecht Leidenden, der längst Vergessenen, ja auch der Toten. Diese Hoffnung paralyisiert nicht die geschichtlichen Initiativen und den Kampf um das Subjektsein aller; sie verbürgt vielmehr die Gewissheit jener Maßstäbe, mit denen sich Menschen angesichts der angehäuften Leiden der Gerechten immer wieder den herrschenden Verhältnissen widersetzen.

Die Aussicht auf göttliche Gerechtigkeit muss also nicht zwangsläufig gleichbedeutend sein mit einem entpolitisierenden, paralysierenden Verweis auf das Jenseits. Die Perspektive auf ein Ende bzw. Beenden von Ungerechtigkeit schafft Gegenbilder und -visionen zu einer leidvollen Gegenwart und trägt vielfach zu einer konkreten gesellschaftspolitischen Praxis bei, welche im folgenden Kapitel im Mittelpunkt steht.

4.1.2 „El derecho de vivir y vivir bien“ – Formen des kritischen Ausdrucks entgegen der Marginalisierung

Auf der Grundlage des empirischen Materials, das in den Interviews erhoben wurde, ergibt sich „das Recht, (gut) zu leben“, als relevante Kategorie für die Frage nach Antwortversuchen und -strategien, um das Unlebbare lebbar zu machen. Für die Interpretation greife ich auf befreiungstheologische Perspektiven sowie auf Bolívar Echeverría's Konzept des barocken Ethos zurück.

Sí, le pedimos al santo para que haga justicia social. Es conciso, le pedimos al santo para que haga justicia social, y sí, eso va en contra de la teología, eso va en contra de la ideología, pero nadie nos puede sacar de la cabeza eso. (Manuel Lazo 2022, Z. 352–54)

Die Aussage von Manuel Lazo drückt eine Grundüberzeugung aus, nämlich jene nach dem Zusammenhang zwischen den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und der praktischen Umsetzung dieser durch den Rekurs auf den christlichen Glauben. Er bestätigt jedoch auch den Widerspruch in der Verbindung dieser Forderungen und der Praxis der Hinwendung zu den *santxs* – den er sich nicht zu eigen macht – sowohl von Seiten der ‚Theologie‘ bzw. den Institutionen der Kirche als auch von Seiten der ‚Ideologie‘ (womit er progressives/sozialistisches politisches Denken als Grundausrichtung der *comunidad campesina* meint). Dennoch sieht Manuel Lazo ebendiese Verbindung als Bestandteil der populären Religiosität und deren Praxis im Bajo Piura.¹¹³

Im Folgenden führe ich aus, inwiefern die *campesinxs* im Bajo Piura ihre gesellschaftspolitische Praxis durch religiöse Bezugnahmen legitimieren. Auf diese Art und Weise verteidigen sie ihre Lebensform, „el derecho de vivir y vivir bien“ (Marcelino Inga 2023, Z. 323), die einen Antwortversuch und eine Antwortstrategie darstellt, um lebenswidrige Umstände lebbar zu gestalten.

¹¹³ Dass dieser Zusammenhang von den *campesinxs* und der Bevölkerung nicht problematisiert wird, hängt sicherlich auch damit zusammen, dass die Verbindung des Christlichen und der Einsatz für Land-/Rechte der *campesinxs* in der peruanischen Geschichte, aber auch in der Region ‚Tradition‘ hat (Genaueres dazu in Kapitel 4.2.3).

Das Recht zu leben und gut zu leben

In den Gesprächen im Bajo Piura drückten die *campesinxs* ihre Empörung und ihren Einspruch gegen die eigene Situation der historischen Marginalisierung aus, wie z. B. Marcelino Inga (2023), *comunero* der Asociación Cruz Blanca und Nachfahre/*descendiente* der Tallán-Kultur: „[N]osotros los campesinos venimos siendo marginados, nos dicen que somos unos cholos, que no tenemos el conocimiento para hablar, que somos terroristas por protestar y por reclamar“ (Z. 39–41). Marcelino Inga befindet sich gemeinsam mit einer Gruppe von *campesinxs* seit Jahren in einem Landnutzungskonflikt mit Agrarexportunternehmen.¹¹⁴ Er verteidigt – aus einer befreiungstheologischen Perspektive – das universelle Recht zu existieren (Gutiérrez 1984, 60) und das Recht, nicht vor der Zeit zu sterben (Gutiérrez 1984, 45), dessen Verwehrung bzw. In-Frage-Stellung Teil seiner Lebens- und Familiengeschichte sind: „[P]orque somos personas que sabemos valorar que toda persona que viene al mundo tiene derecho a vivir y no tiene derecho de ser sacrificado“ (Marcelino Inga 2023, Z. 45 f.). Mit der Gegenrede sind Forderungen verbunden, die aus dem eigenen Kontext und der bedrohten Existenz heraus formuliert sind, aber als universelle und menschliche Rechte verstanden werden. Die lokalen gesellschaftlichen Kämpfe werden deswegen nicht nur als die eigenen Rechte betreffend verstanden, sondern als weit darüber hinausgehend: „[S]iempre pensamos en el mundo, siempre pensamos en hacer las cosas bien, no para nosotros sino para todos“ (Marcelino Inga 2023, Z. 330). Den Anspruch und die Einforderung von universell geltenden Grundrechten trotz der sozio-kulturellen Heterogenität Perus begründet ein weiterer *campesino*, Pablo Ipanaqué (2021), wie folgt: „Los mismos derechos, las mismas oportunidades, llegar a los pueblos más alejados. Eso representa el Perú profundo, que todos seamos considerados como hijos de una sola patria, de un solo Dios. Que no haya clases sociales. Que todos seamos igualitarios“ (Z. 203–06). Über den

¹¹⁴ 2011 und 2017 starben in direkten Auseinandersetzungen zwischen *comunexs* und Sicherheitskräften zwei *comuneros* (Guadalupe Zapata Sosa, Luis Alberto Pasache Zapata) (Meneses 2019). Die Agrarexportunternehmen stehen teilweise in Verbindung mit der katholischen Kongregation „Sodalicio de Vida Cristiana“, gegen die der Vatikan wegen systematischer Missbrauchsfälle Untersuchungen durchführte und die Kongregation schließlich im Januar 2025 auflöste. Aufgrund der Ermittlungen kam es im Juli 2023 zu einem Gespräch zwischen einer Gruppe der *comunexs* und Vertreter*innen der vatikanischen Glaubenskongregation.

Anspruch auf die Einhaltung von Grundrechten wird der Bezug auf Gott zum Hebel für die Forderungen nach Gleichheit in einer Realität extremer sozio-ökonomischer Ungleichheit und Marginalisierung. Marcelino Inga weist einmal mehr auf die Menschlichkeit (der *campesinxs*) hin und leitet davon das Recht zu existieren ab: „[Y]o no solamente pienso en Perú, yo pienso en toda mi América Latina, en toda mi América del Sur y toda la gente que está en el mundo entero porque somos seres humanos que tenemos el derecho de vivir y vivir bien, ese es mi objetivo, y por algo Dios nos ha dado esta vida“ (Marcelino Inga 2023, Z. 321–24). Das Recht auf ein gutes Leben sowie das Recht, dafür zu kämpfen, bestehen – nach Auffassung meiner Interviewpartner*innen –, weil es von Gott gegeben und dafür da ist, um nicht nur zu überleben, sondern auch gut zu leben. Dieser Anspruch wird aus der Erfahrung, Gott das eigene Leben zu verdanken legitimiert. Die *campesinxs* fordern ein gutes Leben ohne soziale Ungleichheiten für alle Menschen und legitimieren diese Ansprüche, indem sie sich auf christliche Grundsätze berufen. Diese Begründungen sind dabei nicht als individuelle Deutungsmuster zu verstehen, sondern können als in einer breiteren Tradition stehend betrachtet werden. Auch in der christlichen Befreiungstheologie findet sich diese spezifische Reflexionsform, ausgehend von marginalisierten Lebensrealitäten. Dabei interpretiert Jon Sobrino (1998, 1117) Forderungen nach einem guten Leben in Gleichheit – wie diese auch von den *campesinxs* formuliert werden – als etwas Utopisches: „A esta ‚vida justa y digna‘ la llamamos utopía, aun sabiendo lo desprestigiado que está el concepto en algunos lugares, y aun concediendo que, aparentemente, la vida parece ser poca cosa para que se la tenga por utopía.“ Die Beanspruchung des Rechts, zu leben und gut zu leben, ist Ausgangspunkt und Ausdruck der Widerrede gegen die erfahrene strukturelle Marginalisierung.

Ausgehend von diesen grundsätzlichen und expliziten Forderungen findet Widerspruch gegen die strukturelle Marginalisierung auch Ausdruck in konkreter Praxis und im alltäglichen Handeln, das religiöse Bezugnahmen und Legitimation aufweist – beispielsweise im Rahmen von Landnutzungskonflikten und opulentem Feiern. Die (Religions-)Soziologin Martín (2021, 291) betont diesbezüglich im Zusammenhang mit populärer Religiosität die Zentralität von menschlichem Handeln: „[I]t is not possible to

understand the sacred without accounting for human agency.“ Die Forderungen nach und Vorstellungen von einem guten Leben bedürfen also konkreter Praktiken durch handelnde Subjekte, auch wenn sie mit religiösen Bezugnahmen verbunden sind. Das gute Leben, über das Reyna Vilchez Sullón (2023, Z. 240–56) spricht, wenn sie von der Bedeutung von Auferstehung und ewigem Leben erzählt, bezieht sie auf die Möglichkeit, in Frieden mit menschlicher und nicht-menschlicher Umwelt leben zu können, und auf ihre Lebensweise als Imkerin in der Sechura-Wüste. Die konkrete Lebensweise als Imkerin, und auch allgemeiner als *campesina*, ist jedoch nur möglich, wenn Ländereien und Pflanzen zur Verfügung stehen. Das ist der Grund, warum sich die Gruppe der *campesinxs* in Nuevo Chato Grande in einem Landnutzungskonflikt mit Bau- und Agrarexportunternehmen befindet: „[S]omos los campesinos que vivimos de estas tierras, que nosotros mantenemos y cuidamos estas tierras“ (Santos Sandoval 2023, Z. 241 f.). Das, was sie unter gutem Leben verstehen, ist eng geknüpft an den Bezug zu und die Nutzung von Land/*tierra*, und die *campesinxs* berufen sich auf die universellen Ansprüche der christlichen Tradition, um ihre Rechte und Lebensweise zu verteidigen.

Landrechte und Landnutzungskonflikt

Der Zugang zur *tierra ancestral*¹¹⁵ – zu den angestammten Territorien – ist für die *campesinxs* die Grundlage, um ein gutes Leben für sich und ihre Familien/Gemeinschaft zu ermöglichen. In den Gesprächen mit dem *campesinx*-Kollektiv wurde immer wieder die Überzeugung formuliert, dass Gott an dessen Seite sei und seine Mitglieder in ihrem – aus ihrer Perspektive gerechtfertigten – Kampf um die Landnutzung unterstütze:

[N]o tenemos miedo nosotros [...]. Estamos con la bendición de Dios [...]. Acá la gente, todos los comuneros, somos católicos y tenemos la fe que Dios está ayudándonos. Gracias a Dios. Por eso, como yo les digo, nunca hay que olvidarnos de Dios. Conforme te vas a acostar, al levantarse: ¡Gracias Dios mío! Gracias porque tú nos das la vida, la salud [...]. Y por eso nunca me cansaré de agradecerte, porque tú eres el dueño de nuestras vidas y dueño de todo lo que tenemos‘. Eso es lo que nosotros

¹¹⁵ Erläuterungen zum Konzept der *tierra ancestral* finden sich in Kapitel 4.3.2.

le pedimos a mi Dios, porque Dios es el único poderoso. Él es el que nos enseña, él es el que nos da fuerza, porque nosotros no estamos haciendo cosa mala. Tengo esa fe en Dios. (Paula Sandoval 2022, Z. 97–109)

Paula Sandoval beschreibt die grundsätzliche Überzeugung, moralisch das Richtige zu tun, sich deswegen Gottes Unterstützung sicher zu sein und nicht aufzugeben, obwohl sie auf größte Widerstände und Gewalt trifft. Einen weiteren Aspekt des Landnutzungskonflikts, der in Zusammenhang mit ihrer religiösen Praxis steht, benennt sie, wenn sie darüber spricht, dass sie vor den Auseinandersetzungen bete: „Cuando había estos temas como cuando venía el fiscal, que era fijo que iba a haber pelea. ¿Qué hacía yo? Oraba. En un árbol iba y me hincaba. [...] Así oraba, yo oraba con las lágrimas en los ojos. Antes que empecemos estas luchas“ (Paula Sandoval 2022, Z. 205–10).

Im Gegensatz zur Vorgehensweise der gegnerischen Partei im Landnutzungskonflikt, die als „Sodalicio“ [de Vida Cristiana] benannt wird, würden die eigene Praxis und der Anspruch auf das Land laut Santos Sandoval (2023) keinem sündhaften Verhalten und keiner unrechtmäßigen Aneignung entsprechen:

[A] nadie le tenemos miedo porque a nadie le quitamos nada. Si yo robaría si le tendría miedo a alguien, porque yo sé que estoy robando, estoy pecando, estoy haciendo algo malo, pero no. Nosotros estamos defendiendo nuestro derecho como campesinos de nuestros ancestros, nuestros padres que han sido, campesinos que han vivido en esto. Y por eso no nos da vergüenza, ni miedo, ni nada porque eso es realmente conforme nosotros venimos. (Z. 138–42)

Um den Klerus und die Mitglieder des Sodalicio zu delegitimieren, hält Paula Sandoval (2022) ihnen eine bekannte Bibelstelle aus dem Neuen Testament¹¹⁶ entgegen:

Si en la palabra del Señor está ,Si tú quieres seguir a Dios, sigues a Dios, y al mismo tiempo el dinero, el dinero queda a un lado porque Dios es el único‘. Yo así le digo a mis hijos – con el esfuerzo de uno –: críe un animalito, otro animalito, no falta. ¿No hay pal pescado? Agárrate un pavo, trae pa matar, ya tenemos pa dos días. Con la bendición de Dios. Pero nosotros, como digo, acá de eso vivimos. (Z. 125–29)

Paula Sandovals Aussagen lassen Bezüge zur Tradition der befreiungstheologischen Götzenkritik als Kapitalismuskritik erkennen, wie sie

¹¹⁶ „Niemand kann zwei Herren dienen: Entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird an dem einen hängen und den andern verachten“ (Mt 6,24).

u. a. Franz Hinkelammert ausformuliert hat. In dieser Kritik geht es um die Unterscheidung zwischen dem ‚Gott des Lebens‘ und den ‚Götzen des Todes‘: „Während im Glauben an den ‚Gott des Lebens‘ die Subjektwerdung aller Menschen und ihr Selbstzweck inkludiert sind, zeichnen sich die ‚Götzen des Todes‘ dadurch aus, dass sie das Absolute sind, denen sich der Mensch unterzuordnen hat“ (Herbst 2017). Sandoval setzt der Verehrung des Götzen bzw. Geldes ihre eigene Lebensweise als *campesina* entgegen, die ihr die Möglichkeit gibt, in gewisser Autonomie von Geldzwängen und -mechanismen zu leben, was jedoch die Verfügbarkeit des Landes und dessen Nutzung in ihrem Sinne voraussetzt. Auch Gustavo Gutiérrez (1984, 60) weist auf den Zusammenhang zwischen den Rechtsansprüchen auf Grund und Boden, „den sie fordern, um ihn zu bearbeiten“, und der Möglichkeit hin, „auf ihm [dem Grund und Boden] als Menschen leben zu können.“ Damit thematisiert er, dass eine bestimmte Lebensweise, welche die Bearbeitung des Bodens als Lebensgrundlage hat, die Reproduktion des Lebens mit einem gewissen Grad an Autonomie ermöglicht – unabhängig von Geld, zu dem der Zugang verwehrt ist; er beschreibt somit eine materielle Dimension. Eine kapitalistische Produktionsweise erscheint also im Widerspruch zur Lebensweise der *campesinxs*, da die sich aus der Produktionsweise ergebenden Sachzwänge die Unterwerfung/Opferung der Lebensweise zur Folge haben. Zudem ist die Lebensweise Ausdruck der kulturellen Identität und deren Reproduktion, sie ist geprägt von der Weitergabe von spezifischem Wissen, in dem sich auch Naturverhältnisse ausdrücken, beispielsweise über die Fruchtbarmachung von Erde, die Nutzung gewisser Pflanzen, den Umgang mit Tieren. Sozio-kulturelle und materielle Dimension schließen einander nicht aus, sondern hängen zusammen. „Als Menschen leben zu können“, wie es Gutiérrez (1984, 60) ausdrückt, schließt diese Dimensionen mit ein. Wie eng das Leben als Menschen bzw. das Menschen-Leben und dessen Negation mit der Landnutzung verbunden sind, wird in den Aussagen eines *campesinos* deutlich, für den nur das eigene Land/Territorium ein Leben als *campesinxs* für ihn selbst und die kommenden Generationen ermöglicht: „Señores, si ustedes ahorita nos atacan o nos quieren despojar de nuestra tierra, daremos la vida aquí, pero

vamos a defender nuestro territorio, porque de eso subsistimos nosotros“ (Anónimo 2023, Z. 439–41).¹¹⁷

Feiern/*fiestas*

Im Rahmen populärer Religiosität werden über das Jahr verteilt zahlreiche gemeinschaftlich organisierte *fiestas religiosas* gefeiert, im Kontext von Karneval, Karwoche und Ostern, den Gedenktagen von *santxs* und Verstorbenen sowie Allerheiligen (Yep 2015, 37 f.).¹¹⁸ Die opulenten Feiern in Umständen, die von Mangel und *escasez* geprägt sind, können als Ausdruck von Gegennarrativen bzw. -praxis gelesen werden. Die Bevölkerung im Bajo Piura feiert opulente religiöse Feste, obwohl ihnen das aufgrund ihrer Situation der sozio-ökonomischen Marginalisierung von der urbanen Mittel- und Oberschicht nicht zugestanden wird. Von Seiten der Eliten kommt es zum Vorwurf, dass die Feste verschwenderisch seien, die Ausgaben und der Aufwand dafür nicht rational und die Menschen die knappen Mittel besser investieren sollten. Dieser Perspektive widersetzt sich die Praxis der *fiestas* und weist damit auf den Anspruch auf ein ‚gutes Leben‘ hin, das über das Überleben und das Minimum zur Reproduktion menschlichen Lebens hinausgeht – auch wenn selbst dieses Minimum in Frage gestellt wird. Die Legitimierung des opulenten Feierns im Überfluss erfolgt wiederum durch den Verweis auf Gott und die *santxs*.

Die religiösen Feste sehe ich im Kontext des barocken Ethos, wie ihn Bolívar Echeverría beschreibt.¹¹⁹ Das barocke Ethos zeichnet sich durch eine Lebensweise aus, die es ermöglicht, mit den gesellschaftlichen Widersprüchen umzugehen. Charakteristisch für die barocke Strategie ist es, „auf der Gültigkeit des Gebrauchswerts der Welt, der vom Marktwert verschlungen wird, zu beharren“ (Echeverría 2012, 124). Echeverría skizziert das barocke Ethos und seine Strategie als eine gegenwärtige Praxis, über die Severo Sarduy (zit. in Echeverría 2005, 16) schreibt: „[S]er barroco hoy significa

¹¹⁷ Zum Zusammenhang zwischen *tierra*, kultureller Identität und *campesinado* siehe Kapitel 4.3.

¹¹⁸ Siehe dazu auch Kapitel 4.3.2.

¹¹⁹ Siehe dazu Kapitel 2.2.2.

amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes.“ In den religiösen Festen im Bajo Piura und dem Widerstand, den diese hervorrufen, manifestiert sich eine Praxis, im Rahmen derer sich Menschen unter lebenswidrigen, neoliberalen Umständen dysfunktional verhalten. Die *campesina* Josefa Mena (2021, Z. 474 f.) beschreibt das in ihren Ausführungen wie folgt: „Toda la vida estamos de fiesta y celebrando y no tenemos plata.“ Im Feiern als Teil der popularen Religiosität wird eine Form des Weltverhältnisses deutlich, das sich im Gebrauch der Dinge von einer rationalen Nutzenabwägung und -maximierung im engeren Sinne und Tauschlogik grundsätzlich unterscheidet. Die Begründung und Legitimation der zahlreichen Feste sind großteils religiöser Natur: „Pues, qué vamos a hacer. Es para Dios. Para celebrarle su fiesta a mi Dios. No ha de faltar [...]. [N]o celebrar la fiesta era un pecado para el Señor. Que lo despreciábamos“ (Josefa Mena 2021, Z. 494 f.; 532 f.).

Die *campesinxs* begründen die Praxis der *fiestas* mit einer Verpflichtung, die gegenüber den *santxs*, Gott und der Gemeinschaft erfüllt werden muss, um Bestrafung (*castigo*) zu vermeiden. Auf diesen in meinen Interviews deutlichen Zusammenhang verweist auch Alejandro Diez (2022, 332). Die Angst vor einem strafenden Gott ist nicht befreiend oder kritisch und birgt Potential für Machtmissbrauch. Sie ist sowohl Teil christlich legitimierter und spiritueller Herrschaftspraxis als auch präkolombianischer Traditionen und somit auch Bestandteil populärer Religiosität. Sie ist Ausdruck eines Gottesbildes, das von einer hierarchischen, patriarchalen Gesellschaft geprägt ist. Die Angst kann dennoch zugleich eine soziale Funktion erfüllen, wie es z. B. Alcira Santos (2021) in Montecastillo hinsichtlich ihrer Kritik an der Gewalt an Frauen beschreibt:

Acá han intentado ya con psicólogos, pero yo veo que más [...] el cambio se podría lograr si es que se hace desde el punto de Dios, porque acá en Montecastillo todos le tenemos respeto a Dios, temor a Dios. Casi un 80, un 70 %. O sea que sí decimos que si hacemos las cosas mal, tiene una creencia que Dios nos va a castigar. Ellos piensan eso porque hay un temor, o sea, en sí hay un respeto a Dios. (Z. 228–32)

Antes mi papá, por ejemplo, acá lo que hay bastante es maltrato también psicológico. A veces a la mujer se le dice que es una burra, disculpa el término, una burra, una carnera, un animal, de todo. Psicológicamente, mayormente, se enferma acá a la mujer, se maltrata. Mi papá era así

también, entonces un día yo sí le tuve que hablar fuerte. Que ese es un pecado, creo, porque me le enfrenté a mi papá. Le hablé fuerte. (Z. 250–55)

Im stark religiös geprägten Kontext wird das religiöse, patriarchal geprägte Motiv von Sünde und befürchteter Strafe paradoxerweise zugleich zum Instrument für das Anbringen von Kritik an patriarchalen Gewaltverhältnissen.

Im Kontext der *fiestas* rechtfertigt die soziale und religiöse Verpflichtung die Erfüllung derselben trotz bzw. aufgrund der prekären Lebensumstände. Wird das opulente Feiern im Bajo Piura als eine Antwortstrategie verstanden, um das Unlebbare lebbar zu machen, und als Ausdruck des Anspruchs auf ein gutes Leben jenseits des nackten Überlebens, so lassen sich diese über Jahrhunderte entwickelten und praktizierten kulturellen Traditionen populärer Religiosität im Rahmen des barocken Ethos als Gegenrede/-praxis einordnen. Dabei handelt es sich nach Echeverría (2005, 15 f.) zwar nicht um radikale Alternativen zur politischen Ordnung oder um ein revolutionäres Ethos, sondern um „la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad.“ Die Anthropologin Anne Marie Hocquenghem (1989, 7) beschreibt in diesem Sinne die zentrale *fiesta* im Kontext populärer Religiosität, die *bajada de reyes*, die am 6. Januar im Bajo Piura gefeiert wird, als Überschreitung und Unterbrechung (*transgresión*) der Lebensverhältnisse, um diese aushalten zu können. Zentraler Bestandteil der *fiesta* ist eine Inszenierung der adaptierten Geschichte der Heiligen Drei Könige, weshalb den biblischen Figuren weitere lokale Charaktere hinzugefügt wurden, wie z. B. der *hacendado* und seine Ehefrau (Schaedel 1991, 262): „La tradición campesina recuerda siglos de lucha para sobrevivir [...], de despojos de costumbres y de tierras por mestizos, hacendados locales y extranjeros [...] de los cuales se burlaron para poder aguantarlos“ (Hocquenghem 1989, 36). Die Verankerung kultureller Praktiken und deren subversive Aussagen bzw. Lesarten in der populären Religiosität weisen eine Beständigkeit auf, die bereits unter kolonialer Herrschaft ab dem 16. Jahrhundert Ausdruck fand im Verhalten des „no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo“ (Echeverría 2005, 181). Durch die und mit der Verankerung im kulturellen Leben stellt diese Art kritischen Ausdrucks eine lebendige

Praxis¹²⁰ dar, an die kritisch-befreiende und dekoloniale Diskurse anknüpfen können.

Das „vivir bien“, wie es Marcelino Inga (s. o.) betont, kann in einem biblisch- (befreiungs)theologischen Verständnis auch mit dem Motiv des ‚Lebens in Fülle‘ beschrieben werden, auf das religiöse Feiern verweisen. Die lateinamerikanische Bischofskonferenz beschrieb 1979 in Puebla (Abschlussdokument Nr. 454) die *fiestas* der Popularkultur explizit als „la Fe situada en el tiempo“ (III. Conferencia del Episcopado Latinoamericano 1979), als gegenwärtigen Ausdruck des Glaubens bzw. als Praxis, in welcher der Glaube gegenwärtig wird. Auch in der Interpretation des Befreiungstheologen Rutilio Grande (zit. in Ares Mateos 2023, 21) ist die Umschreibung „una mesa común [...] para todos“ die zentrale Metapher für das ‚Reich Gottes‘. Tatsächlich ist das gemeinsame Essen der *comunidad* an großen Tafeln grundsätzlicher Bestandteil religiöser *fiestas* wie in der *semana santa* oder auch bei Beerdigungen. Auch aus befreiungstheologischer Perspektive betont Gustavo Gutiérrez (1984, 78 f.) den Aspekt des gemeinsamen Brotbrechens und ausgelassenen Feierns als subversiven Akt: „Im Brechen des Brotes, an dem es den Besitzlosen auf dieser Erde fehlt, wird das Leben des Auferstandenen präsent und sichtbar. [...] Diese Freude ist subversiv, weil sie eine Welt voller Unterdrückung umkehrt, indem sie den Unterdrücker beunruhigt.“ Die momenthafte Unterbrechung der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Überschreitung der Ordnung zeigen sich im Bajo Piura also auf die Weise, dass Menschen, denen es nicht zugestanden wird, opulente Feste feiern, bei denen alle Feiernden gemeinsam an einem Tisch sitzen und satt werden. Das Feiern der *fiestas* in einer Situation von Armut, Marginalisierung, Besitzlosigkeit und struktureller Knappheit (*escases*) arbeitet gegen eine (neo-)liberale Rationalität und ist in diesem Sinne subversiv, weil Menschen, obwohl es ihnen nicht zugestanden wird, feiern und Geld für irrationale Zwecke ausgeben.

Mit religiösen Bezugnahmen begründen die *campesinxs* im Bajo Piura Praktiken, die ich als Ausdruck des Rechts, gut zu leben, verstehe. Dabei ordne

¹²⁰ Im Gegensatz dazu sehe ich im Moment Institutionen wie die *comunidad campesina* oder gewerkschaftliche Organisationen in ihrer Aktivität und Relevanz seit den 1990er Jahren durch Repression und Neoliberalisierung deutlich geschwächt.

ich die religiösen Rechtfertigungen und Bezugnahmen in den Interviews folgenden Funktionen zu: Erstens kann auf individueller Ebene ein gelebtes, religiöses Bewusstsein festgestellt werden, das Bestandteil der Lebensweise ist und daher einen Bezugsrahmen für das eigene Handeln und für eigene Entscheidungen darstellt. Zweitens mache ich einen strategischen Bezug auf christliche Motive aus, da damit die in der vorwiegend katholisch-konservativen und städtischen Gesellschaft Piuras umstrittenen Positionen wie jene der *campesinxs* im Landnutzungskonflikt in öffentlichen Debatten rechtfertigbar werden. Drittens spielen religiöse Bezüge auf Ebene der gesellschaftlichen Organisation und Institutionen eine Rolle, indem rechtskonservative Positionen innerhalb der katholischen Kirche delegitimiert und die Institutionen und deren Vertreter*innen im Sinne der eigenen Positionierung in Anspruch genommen werden. Ein Beispiel dafür ist das im April 2024 veröffentlichte Video von Papst Franziskus, in dem er sich an die *campesinxs* in Catacaos wandte, die sich im Landnutzungskonflikt befinden: „Defiendan la tierra. No se la dejen robar. Gracias por lo que hacen [...]. Coraje y Adelante“ (Díaz 2024). Sowohl der Landnutzungskonflikt als auch das opulente Feiern sind ein kritischer Ausdruck gegen die strukturelle Marginalisierung und verweisen auf den Anspruch auf ein gutes Leben, das über das Überleben hinausgeht. Beides sind Antwortversuche, konkrete Praktiken mit religiösen Bezugnahmen, um das Unlebbare lebbar zu machen. Im folgenden Kapitel werde ich mit der Bekräftigung der eigenen Menschlichkeit eine weitere Dimension beleuchten, im Rahmen derer die Menschen im Bajo Piura auf die lebenswidrige Realität antworten und Kritik üben.

4.1.3 „... que nuestra gente es humana“ – gegen die Entmenschlichung

Auf der Grundlage des empirischen Materials, das in den Interviews erhoben wurde, ergibt sich die Affirmation der Humanität als relevante Kategorie für Antwortversuche und -strategien, um das Unlebbare lebbar zu machen. Für die

Interpretation bringe ich die Aussagen meiner Interviewpartner*innen mit dekolonialen und befreiungstheologischen Perspektiven ins Gespräch.

Tampoco nadie nos puede sacar de la cabeza que nuestra gente es humana
y que deben alcanzar desarrollo, entonces déjalo allí tranquilo nomás.
(Manuel Lazo 2022, Z. 354–56)

Das an dieser Stelle wiedergegebene Zitat folgte im Gespräch direkt dem Satz, der das Kapitel 4.1.2 einleitet.¹²¹ Manuel Lazo beschreibt darin eine unumstößliche Grundüberzeugung, die er als fest in den Köpfen verankert bezeichnet. Es handelt sich dabei um nichts weniger als um den Verweis auf die Menschlichkeit, auf die Humanität der *campesinxs* und deren daraus resultierende soziale Rechte. Es mag in einem ersten Moment antiquiert und überholt scheinen, den Zweifel an der Menschlichkeit der als kulturell-ethnisch different wahrgenommenen Anderen im 21. Jahrhundert nach wie vor als relevant anzusehen. Die Thematik wurde jedoch sowohl in meinen Interviews als auch im nationalen Diskurs im Kontext der politischen Mobilisierungen ab Dezember 2022 immer wieder sichtbar: Wiederholt erfolgte eine Entgegnung auf einen antizipierten Zweifel an der Menschlichkeit – „unsere Leute sind Menschen“ (siehe oben). Dem voraus geht eine jahrhundertelange Geschichte der Marginalisierung und Exklusion, deren Legitimierung in ihrem Grund auf die koloniale Konstruktion der Kategorie *raza* und das System der *castas* zurückgeht sowie auf die daraus resultierenden gesellschaftlichen Hierarchien und ungleichen Macht- und Besitzverhältnisse. Gegenwärtige Formen von Diskriminierung bzw. Marginalisierung sehen die *campesinxs* selbst vermehrt darin, dass es für sie – ausgehend von ihrer Arbeit als *campesinxs* – nicht möglich sei, von dieser Arbeit zu leben, sondern dass sie sich in einem ständigen Kampf um das Überleben befinden würden. Bezüglich rassistischer Diskriminierung wurden vor allem Situationen der Konfrontation mit Vertreter*innen der Polizei genannt: „[S]e nos mataron de risa [...]: ¿Saben qué? Cholitos mogosos, indios. ¿ustedes creen que el congresista Hernando Cevallos va a venir acá, donde están ustedes?“ (Anónimo 2023, Z. 444 f.). Diese Erfahrungen aus dem Alltag der Bewohner*innen des Bajo Piura, die in

¹²¹ „Sí, le pedimos al santo para que haga justicia social. Es conciso, le pedimos al santo para que haga justicia social, y sí, es ova en contra de la teología, eso van en contra de la ideología, pero nadie nos puede sacar de la cabeza eso“ (Manuel Lazo 2022, Z. 352–54).

der Stadt Piura aufgrund ihres Aussehens, ihres Verhaltens, ihrer Lebensweise und Sprache als kulturell-ethnisch different wahrgenommen und abgewertet werden, finden in dekolonialen Theorien Ausdruck im Konzept der Kolonialität des Seins. Nelson Maldonado-Torres beschreibt hinsichtlich der Kolonialität des Seins die menschenverachtende Skepsis als eine Erfahrung, die rassialisierte Menschen in (post-)kolonialen Gesellschaften machen. Im Kontext meiner Forschung zeigte sich, dass die menschenverachtende Skepsis gegenwärtig Bestandteil der Lebensrealität der *campesinxs* im Bajo Piura ist und wie sie dieser begegnen.

Historisch-struktureller Zweifel am Subjektstatus der *campesinxs*

Bei der Thematisierung der menschenverachtenden Skepsis, des Zweifels an der Menschlichkeit, erachte ich es als wichtig, sich erneut die Lebenssituation und -erfahrung der betroffenen Menschen ins Bewusstsein zu rufen. Im Falle von marginalisierten Menschen an gesellschaftlichen und globalen Rändern, wie den *campesinxs* im Bajo Piura, wird deren Subjektstatus laufend angezweifelt, dies stellt in gewissem Maße die Normalität dar und ist keine theoretische Übung. Die menschenverachtende Skepsis und deren Folgen, die vielfach zum vorzeitigen Tod¹²² oder zu gewaltvollen Erfahrungen geführt hat, prägt die Lebens- und Familiengeschichten von Individuen und Gemeinschaften. Eine *campesina* im Alter von 66 Jahren erzählte von ihren Erfahrungen als Kind, als sie sich bei den Plantagen, im *campo*, mit ihrer Mutter, ihrer Schwester und weiteren Frauen vor dem *patrón* verstecken musste: „[A]ntes los patrones encontraban una persona y la iban a botar, todavía abusaban de ella y la dejaban botada lejísimos, si bien llegabas o bien morías en el campo, peor si no conocías, el campo es campo, peor si hace solazo y de sed me muero“ (Anónima 2022, Z. 399–402). Das Aufeinandertreffen mit dem *patrón* hätte für die Frauen und Mädchen sexuelle Gewalt¹²³ und/oder den Tod

¹²² Dazu zählen auch die im Bajo Piura im Rahmen von Konflikten getöteten *campesinxs* (siehe Kapitel 4.1.2).

¹²³ Die sexuelle Gewalt, der Frauen bzw. *campesinas* im Kontext der *hacienda*-Wirtschaft ausgesetzt waren, ist auch Thema in den regionalen *cuentos* wie z. B. bei „La justicia de Patrocinio“ (Maza Vera 2013, 45).

bedeuten können, wenn diese in der Wüste zurückgelassen werden, weggeworfen nach der (Be-)Nutzung wie ein Objekt.

Auch Marcelino Inga (2023) verteidigt in den Interviews die Gleichwertigkeit des Lebens der *campesinxs* und die eigene Menschlichkeit, die er in Frage gestellt sieht:

Nosotros lo que queremos hoy en día es que se sepa que nosotros los comuneros queremos que nos vean como cualquier otra persona [...]. [N]osotros no marginamos a nadie, porque somos seres humanos aunque algunos sean más blancos, pero tenemos el mismo sentimiento porque llevamos el mismo corazón. (Z. 69–72)

Die Reaktionen, die die Menschen im Bajo Piura auf die Inferiorisierung zeigen, sind vielfältig: Sie reichen von der bereits in Kapitel 4.1.1 erwähnten kollektiven Lethargie bis hin zum aktiven Widerspruch gegen die Beschneidung von Rechten und gesellschaftlicher Teilhabe. Als *campesina*, die im Landnutzungskonflikt organisiert ist, drückt Santos Sandoval (2023) ihren Einspruch gegen die Abwertung aus: „Como quien dice, que nosotros no valemos nada, para ellos. Pero prácticamente nosotros sí defendemos y si sabemos cuál es nuestro derecho de cada persona“ (Z. 82 f.). Sie setzt der Situation der Marginalisierung und Exklusion die Inanspruchnahme der eigenen Rechte und deren Verteidigung entgegen, ebenso wie sie die Abwertung zurückweist, indem sie diese durch das „para ellos“ einschränkt.

Vernunftbegabung und Illiteralität

Gegenwärtig relevante Aspekte des Zweifels an der Menschlichkeit zeigen sich auch in Form eines Vergleichs mit Tieren: Im Zusammenhang mit dem Landnutzungskonflikt erwähnt die *campesina* Santos Sandoval (2023), dass die anderen *campesinxs* und sie selbst als Tiere gesehen und auch als solche misshandelt worden seien: „[C]omo nos han maltratado como los propios animales“ (Z. 104 f.). Einen weiteren wesentlichen Aspekt, der im Zusammenhang mit dem Zweifel an der Menschlichkeit steht, stellen die Illiteralität und der damit verbundene Zweifel an der Vernunftbegabung dar. Mit der Befähigung, lesen und schreiben zu können, gehen Zuschreibungen bzw. (Selbst-)Einschätzungen bezüglich der Möglichkeit einher,

Wissensträger*in zu sein (*tener conocomiento/saber*). In den *caseríos* des Bajo Piura ist Analphabetismus vor allem bei Frauen weit verbreitet. Auch einige meiner Gesprächspartner*innen konnten weder lesen noch schreiben und drückten dies und die damit zusammenhängenden Einschränkungen wie folgt aus: „[Y]o no sé leer ni escribir, solamente nada más verbalmente hablar“ (Anónima 2022, Z. 161); „[L]o peor de todo es que no sé leer, [...] por ejemplo, a mí me dejas ese papel, yo lo miro pues no sé lo qué dirá, porque no sé“ (Chayo 2023, Z. 296 f.). Eine weitere *campesina*, Josefa „Chepa“ Mena Villegas (2021), stellt in ihren Ausführungen über ihr Familienleben und Aufwachsen im *caserío* Palo Parado in unmittelbarer Nähe zur *hacienda* San Jacinto die Verbindung zwischen Unterdrückung/Unterwürfigkeit und dem Analphabetismus her: „Dios mío, todos éramos todos tontos, todos sumisos, todos que no sabíamos leer“ (Z. 239 f.).

Auch in den unterschiedlichen regionalen *cuentos* ist Il-/Literalität in Zusammenhang mit postkolonialen Machtverhältnissen und deren Aufbrechen ein Thema. In „Taita Dios nos señala el camino“ von Francisco Vegas Seminario beschreibt dieser den literaten Sohn eines *campesinos* als eine Person, der die ungleichen gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen *patrón* und *campesinxs* in Frage stellt: „Bien recordaba Yamunaqué el disgusto que le causó al patrón la vuelta de su hijo. La presencia de un hombre de tal temple, que respondía airado, mirando de frente, y que leía de corrido y escribía con letra redonda y clara, no le convenía en sus dominios“ (Vegas Seminario 1946, 9). Ebenso führt in Genaro Maza Veras „La Justicia de Patrocinio“ die Tatsache, dass ein *campesino* die Möglichkeit des Schulbesuchs für seine Kinder einfordert, zum Tod desselben: „—¿Escuela para los chicos del campo?! [...] Pero ¿que tontería es ésa? Si esos muchachos se educan ¿quién va a servir en nuestras casas?... ¿quiénes van a trabajar los campos?“ (Maza Vera 2013, 47 f.). Die Frage der Il-/Literalität ist also keinesfalls längst vergangenen Zeiten zuzuschreiben, sondern hängt im gegenwärtigen Peru der postkolonialen Verstrickungen untrennbar zusammen mit den Kategorien *raza*, *clase* und *género*. Als koloniale Kontinuität schwingen in Bezug auf Illiteralität auch immer die Infragestellung einer generellen Fähigkeit zu denken sowie, davon ausgehend, die Infragestellung der Menschlichkeit mit:

No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas. Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión. (Maldonado-Torres 2007, 145)

Auch Hans Schelkshorn (2010, 15 f.) weist in Bezug auf die lateinamerikanische Philosophie bzw. das *pensamiento americano* darauf hin, dass im 20. Jahrhundert nach wie vor Fragen der Selbstvergewisserung und damit zusammenhängend auch Fragen nach der Existenz eines eigenen lateinamerikanischen Denkens („Existe un pensamiento americano?“) sowie der Befähigung dazu im Zusammenhang mit dem kolonialen Zweifel an der Menschlichkeit stehen. Er beschreibt die zahlreichen philosophischen Debatten darum in Lateinamerika als „verinnerlichten Zwang [...], die eigene Humanität vor anderen rechtfertigen zu müssen“ (Schelkshorn 2010, 16). Tatsächlich war Illiteralität hinsichtlich der spanischen Sprache bis zur Verfassungsänderung 1979 in Peru entscheidend für die Ausübung des Wahlrechts und somit für die politische Mitbestimmung und Teilhabe. Die Verankerung des Wahlrechts für Analphabet*innen markierte einen Wendepunkt in der republikanischen Geschichte Perus, da diese Maßnahme die koloniale Ausgrenzung eines Großteils der Bevölkerung aufhob. In Kontexten wie jenem des Bajo Piura, der bis 1969 durch *hacienda*-Wirtschaft strukturiert und organisiert war, war es den Kindern von *campesinxs* bis zur Agrarreform vielfach nicht möglich, ein Minimum an Schulbildung zu erlangen, was die Voraussetzung dafür war, das Wahlrecht auszuüben. Bei meinen Gesprächspartner*innen zeigten sich unterschiedliche Arten und Weisen, wie auf die Marginalisierung aufgrund des Zusammenspiels der Bereiche Illiteralität, Absprechen von Vernunft und Zweifel an der Menschlichkeit reagiert wurde. Josefa Mena Villegas (2021) lernte mit 40 Jahren lesen und schreiben und beschreibt diesen Moment als zweite Geburt, im Zuge derer sie begann zu sehen und zu hören, handlungsfähig zu werden:

[Q]ué diferente es leer con no saber [...] Ciega, muda. [...] Por eso digo siempre que yo tengo dos nacimientos [...]. Ahí he visto claro. Ahí he aprendido a hablar. He aprendido a escribir. Claro que no sé muchísimo, pero ya sé leer y escribir. Eso ha sido mi cambio. [...] Porque de mi edad,

ninguna existe. [...] Todos se han muerto. Siguiendo trabajando en donde los Romero y no sabiendo leer ni nada. (Z. 372–78)

Mit der Befähigung und der daraus resultierenden erweiterten Handlungsfähigkeit verbindet sie die Tatsache ihrer andauernden Existenz, ihres (Über-)Lebens, welches einem frühen Tod aufgrund lebenswidriger Arbeitsbedingungen trotzt. Die Selbstdeutung von Josefa Mena verbinde ich mit der strukturellen Dimension des vorzeitigen Todes in befreiungstheologischen Deutungen: So interpretiert Gustavo Gutiérrez (1984, 45) das verkürzte bzw. vereitelte Lebensrecht des verarmten Menschen als „systembedingte Komponente am Werk in einer Gesellschaftsordnung.“

Die *campesina* Santos Sandoval (2023) widerspricht dem Zweifel an ihrer Wissensbegabung und Kenntnis(sen) insofern, als sie die Fähigkeit betont, sich auf unterschiedlichen Ebenen verteidigen zu können: „Nosotros prácticamente nos sabemos defender [...]. Sabemos también nuestros derechos. Y también tenemos que sabernos defender, porque ellos piensan que, porque estamos en el campo, nosotros no sabemos“ (Z. 69–73). Auch wenn die *campesinas* in den *caseríos* des Bajo Piura häufig nicht Wissensträger*innen im Sinne formeller Schulbildung waren und sind, so wurde in den Interviews die Vielfalt an über Jahrhunderte tradierten Wissensformen deutlich, wie z. B. das Töpfern, die Herstellung von *chicha* und die Praktiken zur Nutzung der Wüste und ihrer Pflanzen und Tiere – zusammenhängend mit einer spezifischen Lebensform. Die Betonung und Anerkennung unterschiedlicher Wissensformen ist eine Art und Weise, auf den Zweifel an Wissens- und Vernunftbegabung zu reagieren: „Claiming to know something, to have knowledge, is thus always a kind of claim to power, a political move“ (Maduro 2012, 90). Auch wenn sowohl Josefa Mena als auch andere Gesprächspartner*innen die Ermächtigung durch Literalität betonen,¹²⁴ so lässt sich gerade aus dem Kontext des *campesinados* im Bajo Piura die interkulturelle Notwendigkeit ableiten, Wissensformen abseits der Schriftlichkeit und Literalität wahr- und ernstzunehmen. Denn es hat Auswirkungen auf die gesellschaftliche und politische Handlungsfähigkeit, ob Menschen sich selbst als un-/wissend einschätzen. Die Negierung, Wissensträger*in zu sein, hängt im Bajo Piura zusammen mit der Zuschreibung

¹²⁴ „[A]hora ya no eres analfabeto, ahora ya sabes“ (Jorge Mena 2023, Z. 335).

rassialisierter Kategorien. Aus dieser gesellschaftlichen Positionierung heraus haben Illiterat*innen kaum Möglichkeiten, ihre Anliegen und Positionen in öffentlichen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen zu artikulieren und auf diese Weise als Gleiche anerkannt zu werden. Der Zusammenhang zwischen *raza* und *ratio* drückt sich auch in folgender Bemerkung von Marcelino Inga (2023) aus: „[N]osotros los campesinos venimos siendo marginados, nos dicen que somos unos cholos, que no tenemos el conocimiento para hablar“ (Z. 39–41). Der kolonial-repressiven Position von formell wenig gebildeten und/oder illiteraten Menschen und deren Markierung als ‚unwissend‘ steht das Wissen (*saber*) um bereits aus vorkolonialer Zeit überlieferte Traditionen gegenüber – wie beispielsweise jene des Flechtens und Webens (*tejer*). Dieses Wissen und diese Kenntnisse betonen auch die *campesinas* im Bajo Piura häufig: „Nosotras toda la vida, desde niña yo, desde la edad de 9 años comencé a tejer sombreros [...]. Mi mamá, mi mamá tejía [...] todo Pedregal sabe tejer“ (Anónima 2022, Z. 98–107). Praktiken wie *tejer* als Wissen(sform) (*saber*) anzuerkennen oder zu negieren, weist eine historisch-koloniale Kontinuität auf: Die fehlende Schriftlichkeit war ein zentrales Argument bei der Kolonialisierung Amerikas, weshalb der amerindischen Bevölkerung die Fähigkeit zur Selbstverwaltung abgesprochen wurde.¹²⁵ Im Einflussgebiet der Inka war jedoch die Knotenschrift Quipu bekannt und wurde genutzt, um Mengen zu erfassen sowie Briefe und Geschichte zu dokumentieren. Auch wenn der spanische Jesuit und Chronist José de Acosta im 16. Jahrhundert in seinem Werk „Historia natural y moral de las Indias“ seine Bewunderung über die Quipus ausdrückte, änderte das nichts an der grundsätzlichen kolonialen Ordnung, welche die amerindische Bevölkerung als nicht-wissend festlegte.¹²⁶ Im Zusammenhang zwischen dem kolonialen Zweifel an der Menschlichkeit, dem verinnerlichten Rechtfertigungszwang bzgl. Humanität und Vernunftbegabung sowie der

¹²⁵ In Brasilien stand bis zur Verfassungsänderung 1988 die indigene Bevölkerung unter der Vormundschaft der FUNAI und wurde als nicht vollständig handlungsfähig eingestuft.

¹²⁶ Lydia Fossa (2023) beschreibt die Bedeutung der Quipus für Verwaltung, Erinnerung und politische Macht im andinen Kontext: „The lack of interest in the 16th and following centuries in knowing how the khipu worked was a strategy to disqualify the indigenous registration and communication system. [...] Spaniards needed to continue justifying invasion as a means, and domination as a social practice toward indigenous societies for not having the technique of alphabetic writing“ (Lydia Fossa zit. in Latin American & Iberian Studies 2023).

Illiteralität gibt es – wie am Beispiel der Quipus veranschaulicht – zahlreiche Aspekte und Dimensionen, die in der Lage sind, diese koloniale Kontinuität, die nach wie vor strukturell Lebensentwürfe und Möglichkeiten beschneidet, zu unterbrechen. Die Bezugnahme auf eigene kulturelle Praktiken stärkt das Selbstverständnis, um sich selbst als wissend wahrnehmen zu können – auch wenn für bestimmte Bevölkerungsgruppen über Jahrhunderte der Zugang zu formeller Bildung erschwert wurde. Dieses Selbstverständnis kann eine koloniale Perspektive und Ordnung über Wissende und Nicht-Wissende zurückweisen und umkehren, wie an einem Beispiel aus dem Bajo Piura deutlich wird: Als der spanische Jesuit Paco Muguiro als junger Mann in den 1970er Jahren aufgrund der Agrarreform und Alphabetisierungskampagnen mit den *campesinxs* im Bajo Piura arbeitete, stellte er ihnen zahlreiche Fragen über ihre religiöse Praxis, bis schließlich ein *campesino* feststellte: „Estos gringos no sabían nada de religión.“ Hier zeigt sich eine Veränderung der Ordnung, gerade in einem religiösen Kontext, in dem ein spanischer, weißer Geistlicher zum ignoranten Unwissenden wird, der auf die Kenntnisse der *campesinxs* angewiesen ist, um sich zu orientieren. Er wird zu demjenigen, der die christliche Religion nicht versteht. Zu den eigenen kulturellen Praktiken und Kenntnissen (*saber*) ist also auch die populäre Religiosität zu zählen,¹²⁷ worauf ich in Kapitel 4.3 noch genauer eingehen werde. Aber auch auf einer normativen Ebene wird auf religiöse Bezugspunkte rekurriert, um der Entmenschlichung zu widersprechen und sie zu unterbrechen. Die kritisch-widerständige Aneignung des Christentums spielt, wie ich im Folgenden zeigen werde, eine wichtige Rolle, um der eigenen Entmenschlichung im Kontext kolonialer Kontinuitäten insgesamt entgegenzuwirken.

Gegen die Entmenschlichung

Sowohl die In-Frage-Stellung der Menschlichkeit als auch die Widerrede dagegen weisen – wie bereits an früherer Stelle angedeutet – Kontinuitäten auf, die bis in die Kolonialzeit zurückreichen: Bereits im 16. Jahrhundert antwortete

¹²⁷ Teilweise wird diese sogar als eigene Theologie beschrieben.

das III. Provinzkonzil¹²⁸ von Lima (1582–1583) auf die Debatte um die Einführung eines indigenen Klerus – also die Zulassung indigener Männer zu Weiheämtern – mit der Aufhebung des Verbotes, indem auf den christlichen Universalismus verwiesen wurde. Die Argumente gegen die Aufhebung verwiesen vor allem auf die Überzeugung, dass die indigene Bevölkerung nicht firm genug in ihrem Glauben und zu keiner moralischen Lebensführung fähig sei sowie intellektuelle Defizite und einen nicht-entwickelten, kindlichen Charakter aufweise (Olaechea 1986, 494; 499). Die Befürworter jedoch beriefen sich auf die substantielle Gleichheit aller Menschen als katholisches Dogma (Olaechea 1986, 500), wie sich am Beispiel des Franziskaners Jacobo Daciano (1484–1566) zeigt: „[L]a oposición a la ordenación de los indígenas [...] era una herejía, como establecer una diferencia sacramental entre etnias diferentes aunque la humanidad creada por Dios fuera una“ (Lundberg 2008, 45). Am Zweifel an der vollwertigen Menschlichkeit der amerindischen Bevölkerung und der damit in Zusammenhang stehenden Vernunft- und Weihefähigkeit wird einerseits die Verknüpfung zwischen ontologischer, sozialer, geschlechtlicher, ethnischer und religiöser Differenz deutlich. Andererseits zeigt sich Kritik aus christlicher Perspektive, welche die Grundfeste imperialer Fremdherrschaft und ihrer kolonialen, auf der Kategorie *raza* beruhenden Gesellschaftsordnung hinterfragt. Auch Poma de Ayala weist im 17. Jahrhundert den Zweifel an der Menschlichkeit und die daraus resultierende Ausbeutung mit Berufung auf christliche Moral und universelle Rechte zurück.¹²⁹

Die anti-koloniale, religiös begründete Zurückweisung des Zweifels an der Menschlichkeit spielt auch in der Gegenwart unter veränderten Vorzeichen eine Rolle. So artikulieren die *campesinxs* im Bajo Piura ihre Gegenrede u. a. mit Verweis auf religiöse Narrative. Im Kontext der historisch gewachsenen und gegenwärtigen Diskriminierung bzw. Marginalisierung dient die religiöse Dimension dazu, etwas Unverfügbares zu erhalten, das sich den Diskriminierungen unterschiedlicher Form entzieht. Die *campesina* Santos

¹²⁸ Unter einem Konzil versteht man eine Versammlung von Kirchenvertretern, bei der über theologische und kirchliche Themen beraten wird und Entschlüsse gefasst werden.

¹²⁹ Die geschichtliche Erfahrung der Verknüpfung anti-kolonialer Bestrebungen mit dem Christentum spielt auch im lokalen Kontext eine wichtige Rolle (Cura Mori, Agrarreform), auf welche ich in Kapitel 4.2.3 genauer eingehe.

Sandoval erzählt von ihrer Reaktion auf rassistische Anfeindungen während der akuten Phase des Landnutzungskonflikts. Sie äußert starke Kritik an Institutionen der katholischen Kirche und deren Vertreter*innen, aber verteidigt ihren Glauben, der ihr in diesen Situationen hilft: „Aunque te digan lo peor [...]. Para mí, no le tomo interés. Le doy gracias a Dios, sí. [...] [Y]o siempre oraba: „Dios mío, líbrame, apárteme de ese mal, haz tu voluntad““ (Santos Sandoval 2023, Z. 202–09). In der akuten Phase des Landnutzungskonflikts war sie immer wieder dem Beschuss aus Handfeuerwaffen durch Sicherheitskräfte ausgesetzt, bei dem auch einem *campesino* das Leben genommen wurde. In dieser Situation betont Santos Sandoval (2023), dass für sie das Gebet unter einem Baum bedeute,¹³⁰ Stärke für Situationen zu bewahren, die Gewalt, Angst, Auslöschung von Leben bedeuten können, und dass es ihr dadurch helfe, trotzdem persistent zu bleiben:

Yo solita nada más paro por acá. Pero a mí no me da miedo. A mí no me da miedo, yo doy gracias a Dios, [...] a veces a horas de la noche se preparaban a hacerlo a botarnos, pero no lo lograron, aquí estamos y seguiremos [...] no [...] nos vamos a arrodillar que les vamos a tener miedo. No, al contrario, porque nosotros no les quitamos nada. Y si nos quieren matar, ya pues, ¿qué podemos hacer? (Z. 217–26)

Auf ähnliche Weise erzählt eine *campesina* von der Gewalt, der weitere Frauen der Familie und sie als Kind ausgesetzt waren, und wie ihr der Glaube an Gott Mut und Kraft gegeben habe, diese zu überstehen:

[M]i Dios, él nos dio como poder, si no pues, nos hubieran llevado, matado, nosotras niñas, mi mamá, eran tres adultas y nosotras dos niñas, éramos cinco, le digo ay madre mía, pero bueno, ya Dios nos guio pues, a salir allá arriba, para sacarlos a ellos porque sí se hundían y ya mi mamá ya se iba, la jalamos del pelo, eso sí, ese recuerdo sí tengo, nos dio un valor, Dios nos dio ese valor, si no, que íbamos a estar vivos. (Anónima 2022, Z. 395–99)

Ohne den Mut und die Kraft durch ihren Glauben an einen Gott, der möchte, dass die Frauen leben, hätten sie diese Situationen ihrer Beschreibung nach nicht überlebt. In Situationen lebensfeindlicher Gewalt und entmenslichender Diskriminierungen ist der Glaube an einen Gott, der das Leben will und für den das Individuum zählt, für sie folglich eine Quelle von

¹³⁰ „Cuando había estos temas como cuando venía el fiscal, que era fijo que iba a haber pelea. ¿Qué hacía yo? Oraba. En un árbol iba y me hincaba“ (Z. 205 f.).

Widerstandsfähigkeit. In diesem Sinne beschreibt auch die öko-feministische Theologin Geraldina Céspedes Ulloa (2023, 20) christliche Praktiken wie das Gebet als „el cultivo de la interioridad“, als etwas Revolutionäres sowie als Gegenkultur:

Al sistema capitalista patriarcal no le convienen ni resultan rentables las personas que escuchan su corazón, que contemplan y reflexionan y que se guían por su voz interior y no por los dictámenes del mercado y de la sociedad de consumo. [...] En esto reside nuestro poder para resistir a las dinámicas depredadoras y violentas del capitalismo y del patriarcado, pues éstos tienen fuerza sólo cuando nos encuentran solas, desprotegidas y vulnerables. [...] Más que nunca, estamos evidenciando nuestra condición de personas sedientas y en búsqueda de sentido. Pero esta búsqueda espiritual también está siendo cooptada por el sistema capitalista, que la está convirtiendo abiertamente en negocio rentable. Otras veces, el sistema lo que hace es desactivar la energía transformadora y contracultural de la espiritualidad.

Die Perspektive von Céspedes Ulloa ist abzugrenzen von einem individualistischen Innerlichkeitsverständnis. Sie kommentiert die Frage nach der Bedeutung von Spiritualität in der neoliberalen individualistischen Spätmoderne und deren Kooptierung bzw. Integrierung in einen Innerlichkeitskult. Bei der Erfassung der Bedeutung der von der *campesina* Santos Sandvol erwähnten Haltung im Gebet¹³¹ hilft der Blick auf den konkreten gesellschaftlichen und historischen Kontext: Im Forschungszusammenhang der vorliegenden Arbeit stehen der Schutz bzw. das Bewahren einer Innerlichkeit im Fokus, die unantastbar bleibt und sich als unverfügbar zeigt gegenüber den unterschiedlichsten Dimensionen von Gewalt. Die Innerlichkeit hilft auf diese Weise, die eigene Menschlichkeit und Würde zu verteidigen und zu behaupten.¹³² Die lebenswidrigen Bedingungen bedeuten eine Art struktureller Verletzlichkeit der marginalisierten Personen an den Rändern der Gesellschaft Piuras. Aus der historischen Erfahrung der Marginalisierung, in der die Individualität der Marginalisierten ignoriert oder offen negiert wird, entwächst die Selbstvergewisserung eines unzerstörbaren

¹³¹ „Aunque te digan lo peor [...]. Para mí: ¡gracias, Dios mío! Porque tú sabes y tú eres testigo como es mi corazón, mi forma de pensar, mi forma de actuar“ (Santos Sandoval 2023, Z. 202 f.).

¹³² Ähnlich beschreibt auch M. Shawn Copeland (2020), wenn sie sich auf den Roman „Beloved“ von Toni Morrison bezieht, was es bedeutet, sich des eigenen Wertes als Individuums bewusst zu sein, in einem historischen und strukturellen Kontext, wo dieser Wert negiert wird.

Kerns der eigenen Individualität, der individuellen Würde und der daraus erwachsenden Rechte. Die Bestärkung der Widerstandsfähigkeit durch religiöse Praxis – durch das Gebet – grenze ich von einem neoliberal geprägten Innerlichkeitskult ab. Durch die Verteidigung der Unversehrtheit im Rückbezug auf ein unverfügbares Innerstes kommt es zu Kritik an lebensbeschneidenden Strukturen und Praktiken.

Im Rahmen meiner Interviews antworteten die Gesprächspartner*innen mit religiösen Praktiken auf Situationen von Gewalt und Marginalisierung und widersprachen damit dem Zweifel an ihrer vollwertigen Menschlichkeit und der daraus resultierenden Negierung von Grundrechten. Die Affirmation ‚Wir sind Menschen‘ stellt somit einen Versuch dar, das Unlebbare lebbar zu machen.

4.1.4 Zusammenfassung

Populäre Religiosität – eigene (kollektive und individuelle) Interpretationen des Christlichen – stellt Bezugspunkt für Gegennarrative, kritischen Ausdruck und kritische Praxis dar. Sie hakt in einem Leben unter lebenswidrigen Umständen an unterschiedlichen Punkten ein, an denen Lebenschancen beschnitten werden. Das betrifft sowohl Narrative der Hoffnung (4.1.1), den Anspruch auf ein gutes Leben, der sich in der Legitimierung des Agierens im Landnutzungskonflikt und des Feierns ausdrückt (4.1.2), sowie die Affirmation der eigenen, vollwertigen Menschlichkeit (4.1.3). Diese drei Dimensionen lese ich als Antwort-Versuche auf postkoloniale und neoliberale gesellschaftliche Verhältnisse, um „das zutiefst Unlebbare als lebbar zu artikulieren“ (Echeverría 2021, 199): Sie ermöglichen es, die gesellschaftliche Ordnung(sweise) und Hierarchie zu unterbrechen bzw. zu überschreiten, indem sie Lebenswidrigkeit/-bedingungen, Marginalisierung und die Negierung der Menschlichkeit in Frage stellen. Im Lichte des barocken Ethos sind die dargestellten Aspekte als Bestandteile einer barocken Strategie und Lebensweise zu lesen. Diese ist nicht zwangsläufig als revolutionäre Widerstandspraxis im klassischen Sinne zu verstehen, sondern als eine Art und Weise, in spätkapitalistischen, neoliberalen Verhältnissen zu (über-)leben und

sich gleichzeitig gegen diese auszusprechen: „[C]omportamiento (consistente) en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo“ (Echeverría 2005, 181). Im Kontext dieser Überlebensstrategie gibt es immer wieder Momente, in denen es zur expliziten Kritik bzw. zu Widerstand kommt, zu subversivem Verhalten, wie beispielsweise im Rahmen des Landnutzungskonflikts. Bezüge zur Religiosität der *campesinxs* können Quelle und Ausgangspunkt von Kritik sein, indem sie eigene Positionen legitimieren, die Widerstandsfähigkeit stärken und Dimensionen wie Gerechtigkeit zum Thema und zum Teil des öffentlichen Diskurses machen.

4.2 Aneignung/(Re-)Interpretation des Christlichen und die historische Erfahrung gesellschaftskritischer Praxis mit religiöser Legitimierung

Der Zweifel am Subjektstatus der ehemals kolonisierten Bevölkerung in postkolonialen Gesellschaften wie in Peru stellt für marginalisierte Menschen auch gegenwärtig keine Ausnahme dar, was auch auf die *campesinxs* in Piura und deren Lebensrealität unter lebenswidrigen Bedingungen¹³³ zutrifft. Die Hierarchien, die als koloniale Kontinuität die Gesellschaft anhand der intersektionalen Verwobenheit von *raza*, Klasse und Gender strukturieren und ordnen, haben ihren Beginn im „Trauma demografischer und kultureller Auslöschung“ (Schelkshorn 2013, 265) der *conquista* im 16. Jahrhundert. Auf die Zerstörung des Sinnhorizonts durch die gewaltsame Integration in das christliche Weltreich (Schelkshorn 2013, 265) reagierte die Bevölkerung im Bajo Piura, indem sie sich das Christliche aneignete und es transformierte. Die Erinnerung daran, dass die christliche Religion zunächst als etwas ‚Fremdes‘ durch die spanischen Kolonialherren implementiert wurde, um dann ‚heimisch‘ – zum Eigenen gemacht – zu werden, erwähnten einige meiner Gesprächspartner*innen. In diesem Kapitel behandle ich daher die mit der

¹³³ Siehe Kapitel 4.1.

conquista beginnenden Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse christlicher Religion durch die autochthone Bevölkerung im Bajo Piura (4.2.1) und deren Bedeutung für gegenwärtige Interpretationen und Praktiken des Christentums im Rahmen der popularen Religiosität (4.2.2). Für gegenwärtige Deutungen ist außerdem die historische Erfahrung mit und Erinnerung an lokale anti-koloniale Bestrebungen und Befreiungsprozesse und die Rolle religiös-christlicher Legitimierung von Relevanz, also das Verhältnis von politischen Forderungen (*reivindicación*¹³⁴) und christlicher Religion (4.2.3).

Aneignungsprozesse in postkolonialen Gesellschaften sind – wie ich im Folgenden argumentieren werde – Voraussetzung und Ausgangspunkt für gesellschaftskritische Diskurse und Praxis. In meinen Interviews und für das Bajo Piura können dabei unterschiedliche Dimensionen von Aneignungen ausgemacht werden: zum einen hinsichtlich des kulturellen Ausdrucks und der Identifikation damit; zum anderen erfolgen die Aneignungen aus strategischen Motiven, wie es z. B. Manuel Lazo im Zitat für die *comunidad campesina* beschreibt¹³⁵ oder wie es auch im politischen Diskurs von Juan Velasco Alvarado deutlich wird.¹³⁶ Im folgenden Kapitel behandle ich die aktive Rolle und Handlungsmacht der kolonisierten, indigenen Bevölkerung in der Konstruktion neuer Formen und Interpretationen populärer Religiosität.

4.2.1 Interpretationshoheit und Handlungsmacht in der Konstruktion von religiösen Gegennarrativen

Wie bereits in der Einleitung zu Kapitel 4.2 angedeutet, spielt die Erinnerung daran, dass die Präsenz des Christentums in Peru und in der Region¹³⁷ mit der *conquista* im 16. Jahrhundert beginnt, eine Rolle in meinen Interviews. Die

¹³⁴ Der Begriff *reivindicación* hat im lateinamerikanischen Spanisch im Kontext indigener bzw. rassialisierter Gruppen nicht nur die Bedeutung der wörtlichen Übersetzung von „Forderung“ oder „Anspruch“, sondern hinsichtlich der kolonialen Geschichte auch die Bedeutung der „Rückforderung“ von Rechten oder Territorien.

¹³⁵ „Nacimos en el marco de la influencia española con la religión, y esa es una práctica hasta ahora, por eso es que nadie se atreve a cambiar el nombre de San Juan Bautista, tiene un peso, lo de ideología política no ha logrado quitarlo.“

¹³⁶ Siehe Kapitel 4.2.3.

¹³⁷ In der Region Piura ist das auf besondere Art und Weise sichtbar und präsent: Die Kirche San Lucas in Colán wurde 1535/36 über einem Tempel der autochthonen Bevölkerung errichtet und ist das älteste, noch existierende Kirchengebäude Amerikas.

Menschen im Bajo Piura sind sich hinsichtlich der christlichen Religion – eindeutiger als bei kulturellen Aspekten – der Tatsache bewusst, dass heute alle Christ*innen sind als Folge der kolonialen Fremdherrschaft. Gleichzeitig aber betonen sie auch, dass sie sich die christliche Religion zu eigen gemacht hätten, weswegen die praktizierte Religiosität selbstverständlich als ‚eigene‘ beschrieben wird. Manuel Lazo führt dies wie folgt aus:

Los españoles vienen y empezamos a cambiar nuestra cultura espiritual hacia el lado católico, eso se mantiene hasta ahora, pero en ese marco tampoco podemos ir deformando, porque en ese marco hay la solidaridad y el respeto de la gente, los valores, esos que ahora se están perdiendo un poco. Entonces, eso se está menoscabando, eso está también para reivindicar. (Manuel Lazo 2022, Z. 280–84)

Manuel Lazo betont, dass die angeeignete, ursprünglich aus Europa kommende Religion der Spanier*innen mit ihren universellen Werten und Prinzipien fundamentaler Bestandteil der eigenen Identität und Kultur geworden ist. Gleichzeitig findet eine bewusste Differenzierung statt: „Es la fiesta del Señor de Huamantanga, como decimos ‚El Patrón‘. De nuestro, de la iglesia pues, es la fiesta más grande [...]. Sí, esa es la fiesta de Semana Santa“ (María del Pilar Espinoza 2023, Z. 79–83).

Die Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse von Seiten der kolonisierten Bevölkerung stellten widerständige Antworten dar, um mit der Zerstörung des eigenen Sinnhorizonts umzugehen. Dabei entwickelten sie eine an die neuen Umstände angepasste und innerhalb dieser mögliche religiöse Selbst- und Weltdeutung. Im Zuge jener Prozesse entstanden im Bajo Piura bereits im 16. Jahrhundert die ersten *cofradías*, in denen sich die indigene Bevölkerung zur Verehrung von bestimmten *santxs* bzw. *imágenes* organisierte (Cruz Villegas 1982, 494 ff.). Im Lichte des bereits eingeführten barocken Ethos nach Bolívar Echeverría interpretiere ich diese Praxis der Aneignung und (Re-)Interpretation als Form des Widerstandes der kolonisierten, abgewerteten Bevölkerung. Die Entstehung populärer Religiosität in ihren autonomen Praktiken, Diskursen und Organisationsformen ist das Ergebnis von eben diesen Prozessen der Aneignung und (Re-)Interpretation des Christlichen. In diesem Sinne verstehe ich die durch die Strategie der kulturellen *mestizaje* geprägte populäre Religiosität im Lichte dessen, was Echeverría als Rettung des zivilisierten Lebens vor dem Untergang „mittels einer Rekonstruktion der europäischen

Zivilisation in Amerika“ (Echeverría 2012, 124) beschreibt. Mit dem Konzept der *mestizaje cultural*¹³⁸ beschreibt Echeverría die „alltägliche und vorherrschende Strategie der Reproduktion der sozialen Identität“ (Echeverría 2012, 112) in Lateinamerika, die ihren Anfang im 17. Jahrhundert als „estrategia de supervivencia“ (Echeverría 2005, 54) hatte.

Im Kontext der vorliegenden Arbeit manifestieren sich diese Rekonstruktionen in der Tradition der Inszenierung christlich-religiöser Akte im öffentlichen Raum. Diese sind fundamentaler Bestandteil der *costumbres* im Bajo Piura, vor allem in der *semana santa* und bei den Feierlichkeiten zu den ‚Heiligen Drei Königen‘ (*reyes*). Bei letzterem finden ein Nachspielen, (Re-)Inszenieren und eine Verkörperung der christlich-biblischen Überlieferungen statt und dabei kommt es – wie bereits in Kapitel 4.1.2 erwähnt – zu kreativen Neu-Interpretationen. So sind bei der lokalen Reinszenierung der Geschichte der ‚Heiligen Drei Könige‘ in Narihualá neben den biblischen Figuren auch weitere Rollen und gesellschaftliche Gruppen repräsentiert: andine und afro-peruanische Bevölkerung, der Präsident der Republik sowie der *hacienda*-Besitzer (*hacendado*) (Hocquenghem 1989; Schaedel 1991, 262).

In den Aneignungs- und Interpretationsprozessen, die mit der *conquista* und der spanischen Fremdherrschaft am amerikanischen Kontinent, und in diesem Fall im Bajo Piura, beginnen, geht es um die Entstehung und das Kreieren einer Selbst- und Weltdeutung vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs bzw. der Zerstörung des präkolonialen Sinnhorizonts. Im Fokus stehen dabei das aktive und kreative Verbinden und (Re-)Interpretieren von unterschiedlichen Denk- und Erfahrungshorizonten. Am Beispiel des Bajo Piura zeigt sich die Verwobenheit ursprünglich kulturell differenter Praktiken im Rahmen populärer Religiosität, wie es Anne Marie Hocquenghem (1989, 12) beschreibt:

El otro pilar de la Comunidad es la organización de la población en anexos y eso tiene que ver con la defensa de la tierra pero también con nuestras tradiciones religiosas. En varias zonas se han defendido de las agresiones en basa a los pueblos de la Comunidad [...], acá en la zona de la margen izquierda decían: ‚Anexo de Cucungará de la patrona de la Virgen Santísima del Carmen.‘ El campesino no solo defendía su tierra sino defendía la de su comunidad, la de su patrona, porque en Cucungará

¹³⁸ Genauere Erläuterungen zum Konzept der kulturellen *mestizaje* siehe Kapitel 2.2.2 und Kapitel 4.3.

la patrona es la virgen. Esta vinculación con la Iglesia se da en toda la Comunidad cuando se implanta la religión católica; los de Catacaos asumen esta religión pero defendiendo su parcialidad. Porque acá hay parcialidad en el interior de la Comunidad que pertenecen a la creación de Catacaos.

In dieser Praxis der *comunidad campesina* drückt sich die Verwobenheit der *santxs* mit den präkolonialen *parcialidades* aus bzw. das Verteidigen der eigenen Autonomie im Namen der sich zu eigen gemachten *santxs*. Unter *parcialidades* versteht man im Bajo Piura das System der Tallanes, das vor der *conquista* und darüber hinaus bis ins 20. Jahrhundert zur gesellschaftlichen Organisation in unterschiedlichen Dynastien nach Familien- bzw. Abstammungsprinzip diente. Im Quechua entspricht die Organisationseinheit jener der *ayllus*. Über die *parcialidades* wurden beispielsweise *fiestas patronales* und *cofradías* organisiert; den 10–12 unterschiedlichen *parcialidades* können Familiennamen zugeordnet werden, die von der breiten Bevölkerung als dem Bajo Piura zugehörig erkannt werden (Cruz Villegas 1982, 487–93).

Die Aneignungen haben der autochthonen Bevölkerung bis in die Gegenwart hinein die Herstellung und Konstruktion von Kontinuität¹³⁹ ermöglicht, die weder den Bruch durch die *conquista* negiert noch ein romantisierendes ‚Zurück zu vorkolonialen gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen‘ fordert. Dadurch wurde das Wissen über die *parcialidades* als Organisations- und Abstammungsprinzip weitergegeben; die inzwischen nicht mehr auflösbare Verwobenheit zwischen populärer Religiosität und den *parcialidades* (wie im vorhergehenden Zitat von Hocquenghem sichtbar) ist Bestandteil der Identität geworden und wurde in den Glauben integriert bzw. in die Praxis, wie es Flor de Maria Quintana (2021, Z. 93–105) aus Cucungará ausdrückt:

[H]ay una costumbre que es el tema de los mayordomos [...], son 12 las personas que integran los mayordomos, preparan comida, invitan a los familiares, invitan a la gente para que puedan y degustar de estos alimentos, pero eso de las 12 personas que están agrupados en lo que se llama los mayordomos [...], algunos lo vinculan con el tema de la religiosidad, que es Jesús y sus 12 apóstoles, pero yendo un poquito más allá [...] coincide con las parcialidades [...]. Cuando llegan los españoles no podían cambiar de un día para otro la cultura que tenían los indígenas,

¹³⁹ Siehe dazu Kapitel 4.3.2.

entonces ellos han tenido que adaptarse de alguna forma a ciertas costumbres de ellos, era la única forma de ir introduciendo la religiosidad. [...] Desde ahí, imagínate se trae esa costumbre que ahora en la actualidad todavía se realiza.

Die Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse in Bezug auf die christliche Religion spiegeln sich auch in den zahlreichen Erzählungen um die Entstehung der *imágenes*, die als *santxs* in der Region Piura verehrt werden, wider. Die bekannteste Heiligenfigur ist jene des Señor Cautivo de Ayabaca, einer Darstellung des gefesselten und gefangenen Jesus im Garten Getsenami. Sie befindet sich in der *sierra* Piuras im Ort Ayabaca, wurde im 18. Jahrhundert angefertigt und wird seitdem jährlich im Oktober von Pilger*innen aus dem ganzen Land aufgesucht. 2013 wurde die Pilgerschaft und Festlichkeit zu Ehren des Cautivo vom Kulturministerium zum immateriellen, nationalen Kulturerbe deklariert.¹⁴⁰ In meinen Interviews wurde der Señor Cautivo mehrfach genannt und als *Cristo moreno* oder *morenito lindo* bezeichnet. Die Entstehungsgeschichte der Tradition und des Kultes um den Señor Cautivo de Ayabaca ähnelt jener eines weiteren *santxs* der Region. Es handelt sich um den Señor de la buena muerte de Chocan, dessen *imagen* sich im Ort Querecotillo im ländlichen Umland Piuras befindet. Die Entstehungserzählung und der Kult des Señor de Chocan gehen in die Kolonialzeit des 17. Jahrhunderts zurück. Der Señor de Chocan wurde in der *hacienda* Poechos durch die dort ansässige und die indigene Bevölkerung der angrenzenden Gebiete (u. a. der *hacienda* Huangalá) verehrt, nachdem ein dort lebender Indigener ein besonderes Stück Holz gefunden hatte, aus dem ein Bildhauer den Señor des Chocan anfertigte. Um die Señor de Chocan benannte Jesusdarstellung entwickelte sich unter der indigenen Bevölkerung der angrenzenden *haciendas* ein Kult. Es handelt sich um eine Jesusdarstellung mit dunkler Hautfarbe und indigenen Gesichtszügen. In der Erzählung heißt es: „Su rostro era moreno, pero hermoso“ (Arzobispado de Piura 2023). Anfang des 18. Jahrhunderts wollten politische und kirchliche Autoritäten die Statue von Chocan in den größeren Ort Querecotillo verlegen,

¹⁴⁰ Die Begründung lautete wie folgt: „[L]a Peregrinación y Festividad del Señor Cautivo de Ayabaca es una expresión colectiva de religiosidad popular que ha alcanzado un nivel masivo de adhesión. Localmente, en el distrito de Ayabaca, fortalece el tejido de relaciones sociales, siendo para los portadores de esta tradición la manifestación cultural y religiosa más significativa. Constituye además un referente de identidad para los devotos de este culto a escala regional, nacional e internacional“ (Ministerio de la Cultura 2013).

was jedoch – wie durch ein Wunder – über mehrere Jahre hinweg scheiterte, weil die Statue auf unerklärliche Weise wieder an ihren Ursprungsort zurückkehrte. Seit 1712 befindet sich der Señor de Chocan schließlich in der Kirche in Querecotillo und wird dort bis in die Gegenwart verehrt.

Bedeutsam und relevant für die Frage nach Aneignungen und (Re-)Interpretationen sind diese Erzählungen, weil sie zum einen die aktive Rolle indigener Subjekte in der Entstehung und Konstruktion religiöser Narrative und Praktiken – bereits während der kolonialen Fremdherrschaft – betonen. In der Erzählung des Señor de Chocan entstehen die Statue, der Kult und die Finanzierung durch die indigene Bevölkerung der *haciendas*, ohne Beteiligung des spanischen bzw. weißen Klerus. An dieser Stelle verdeutlicht sich die nicht unerhebliche Autonomie populärer Religiosität bereits in der Kolonialzeit. Der ‚Umzug‘ des Señor de Chocan nach Querecotillo, wo dieser in gewisser Weise Teil der institutionalisierten, offiziellen Kirche wird, verläuft laut der Legende nicht widerstandslos: Abgesehen von den oben erwähnten Schwierigkeiten beim Transport finden bis in die Gegenwart Wallfahrten zu einer kleinen Kapelle statt, die am Ursprungs- bzw. Entstehungsort des Señor de Chocan gebaut wurde. Somit wurde die indigene Jesusdarstellung zwar durch die institutionalisierte Kirche vereinnahmt und aus der gesellschaftlichen Peripherie ins Zentrum geholt. Jedoch wurden Vereinnahmung und Institutionalisierung dieser Praxis populärer Religiosität nicht widerspruchsfrei vollzogen; durch die indigene Erscheinungsform ist die Negierung des Entstehungsorts und dessen Protagonist*innen nicht möglich.

In den Erzählungen um die Entstehung der *Cristos morenos* wie dem Señor de Chocan oder dem Cautivo de Ayabaca, wiederholt sich die Schilderung von ortsfremden Bildhauern, welche die Skulpturen anfertigten, um nach der Fertigstellung auf unerklärbare Weise zu verschwinden. Dadurch erklärt sich – im Rahmen des Narrativs –, dass die Jesusdarstellungen „producto de Dios mismo“ seien, trotz bzw. aufgrund ihrer Darstellung als *cristo moreno*: „[U]n Cristo moreno a consecuencia del penetrante humo de las velas. Para otros es un Cristo del mismo color que el Cautivo de Ayabaca [...]. En estos escenarios los devotos son mayoritariamente indígenas. Los cristos blancos y de marfil corresponden a la ceremoniosa iglesia oficial. El Cristo indígena es cobrizo“

(Godos Curay 2016). Die Erzählungen und Darstellungen sind kein Spezifikum der Region Piura, sondern Bestandteil populärer Religiosität in Lateinamerika und das Ergebnis der spezifischen geschichtlichen Erfahrung. Sebastian Pittl (2022, 110) behandelt die Marienerscheinung der Virgen de Guadalupe im 16. Jahrhundert in Mexiko „als subversive Aneignung des Christlichen“. Er betont in der Erzählung und Entstehung des Kultes die Handlungsmacht und Zentralität der indigenen Akteur*innen (Pittl 2022, 111). Ebenso sind in der Herausbildung und Verehrung der *santxs* in den Peripherien des Bajo Piura *campesinx* und marginalisierte Menschen als die Protagonist*innen und Interpret*innen zu bezeichnen. Über die Legenden und Wunderzählungen werden Aneignungsprozesse sichtbar, die Gegennarrative zu einer kolonialen Herrschaftslogik und Hierarchie darstellen. Im Kontext kolonialer Fremdherrschaft wird somit die „nicht-Identität mit den spanischen Kolonisatoren“ (Pittl 2022, 110) betont. Die *santxs* bzw. Jesus und Maria werden als Teil bzw. Familie der marginalisierten Bevölkerung repräsentiert, wie auch im Fall der im Bajo Piura äußerst populären Darstellung von Jesus als *campesino* – als *cristo campesino*. In den Aneignungsprozessen des Christlichen und der davon ausgehenden Konstruktion eigener Formen populärer Religiosität liegt – auch im Bajo Piura – die Handlungsmacht bei der indigenen und marginalisierten Bevölkerung. Die Präsenz und Relevanz dieses Erbes für gegenwärtige Interpretationsprozesse zeigt sich auch in den Aussagen meiner Gesprächspartner*innen.

Hinsichtlich kreativer Prozesse der Aneignung des Christlichen und davon ausgehender Gesellschaftskritik darf der andine Chronist Guamán Poma de Ayala nicht unerwähnt bleiben. Er formuliert seine anti-koloniale Kritik Anfang des 17. Jahrhunderts in seiner „Nueva Crónica y Buen Gobierno“ (1998 [1615]), in der er auf Basis der christlichen Moral sowie autochthoner andiner Traditionen die spanische Kolonialherrschaft kritisiert und deren Abschaffung fordert.¹⁴¹ Anders als bei den zuvor beschriebenen Aneignungsprozessen im

¹⁴¹ Im Gegensatz zu Bartolomé de las Casas (1484–1566), für den die Institution der Sklaverei an der afrikanischen Bevölkerung zunächst einen Ausweg aus der Ausbeutung der indigenen Bevölkerung darstellte (Collet 2024, 13 f.) – wobei er sich zu einem späteren Zeitpunkt in seinem Leben korrigierte (Delgado 2011, 132–39) –, problematisierte Poma de Ayala das System der Sklaverei: „Ellos también son cristianos que desean comer“ (Poma de Ayala 1998, 132); er schlägt ein universelles Recht auf formelle Bildung vor (Poma de Ayala 1998, 149).

Fall des Señor de Chocan formuliert Poma de Ayala seine Kritik und Anklage der kolonialen Macht- und Ausbeutungsverhältnisse explizit. Da er dies jedoch in der Sprache und Logik der spanischen Eroberer vollzieht und sich seine Chronik daher als Brief an den König von Spanien wendet, könnte sein Werk zunächst als Ergebnis einer durch und durch erfolgreichen Missionierung und Assimilierung gelesen werden.¹⁴² Es zeichnet sich durch fast 400 ganzseitige Zeichnungen aus, denen für die Gesamtaussage ein zentraler Stellenwert zukommt (Meier 1998, 147) und mit denen Poma de Ayala explizit auch eine illiterate Zielgruppe anspricht. Laut der Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui erschließt sich das Werk Poma de Ayalas sogar erst durch das Verständnis der Abbildungen und von deren Codes:¹⁴³ „Las imágenes nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad“ (Rivera Cusicanqui 2020, 176). In unterschiedlichen Bildern und Beschreibungen der Etappen der Kolonialisierung Amerikas bzw. der Anden interpretiert Poma de Ayala die Geschichte des Vizekönigreichs.¹⁴⁴ Die Kritik, dass die Chronik schlichtweg ‚fehlerhaft‘ sei und Poma de Ayala aus Ignoranz oder Desinformation heraus eine falsche Version der geschichtlichen Vorgänge verbreitet habe, verfehlt laut Rivera Cusicanqui (2020, 183) den Sinn der Chronik in Schrift und Bild und fußt u. a. auf einem Unverständnis gegenüber der andinen Symbolwelt. Es gehe bei Poma de Ayala nicht in erster Linie um eine Dokumentation geschichtlicher Fakten, sondern um eine kritische und anti-koloniale (Re-)Lektüre, welche die Verwerfungen und Illegitimität der kolonialen Herrschaft ausweist: „La ironía del ‚Buen Gobierno‘ acentúa la intención argumentativa y se devela en los juicios vertidos por escrito. [...] Juicio ético e interpretación histórica señalan así los contornos de una mirada al pasado, capaz de ‚encender la chispa‘ de rebeldías futuras“ (Rivera Cusicanqui 2020, 184). In Bezug auf das Christentum trifft die schonungslose

¹⁴² Ebenso könnte die Betonung des Katholizismus im Bajo Piura als „very religious pueblo, probably the most religious in the world“ (Crumrine 1991, 272), zur Annahme von vollkommener Assimilierung führen.

¹⁴³ Ähnlich betont Sebastian Pittl (2022, 109) für die Darstellung der Virgen de Guadalupe, dass die Ornamente – Blüten und Blumen – ihres Kleides in den mesoamerikanischen Kulturen eine zentrale Bedeutung einnehmen und sich somit auf die religiöse und kulturelle Symbolwelt der Nahuatl beziehen.

¹⁴⁴ In einer Zeichnung (Poma de Ayala 1998, 93) stellt er beispielsweise den Spanier Candia in einem Dialog auf Augenhöhe mit dem Inka Wayna Qapac dar, der nie stattgefunden hat.

Anklage vor allem die kirchlichen Institutionen, deren Repräsentanten Poma de Ayala durch ihren Machtmissbrauch für den moralischen Verfall der kolonialen Gesellschaft verantwortlich macht. In seiner Darstellung der präkolonialen Vergangenheit waren die Bewohner*innen Perus bereits vor der spanischen Invasion durch den Kontakt mit dem heiligen Bartholomäus Christ*innen gewesen (Poma de Ayala 1998, 32). Die spanische Herrschaft brachte entgegen den Erwartungen nicht die Stärkung des Christentums, da die Spanier*innen aufgrund ihres moralischen Verfalls keine wahrhaften Christ*innen seien, sondern Elend und Ausbeutung etabliert hätten. In diesem Sinne beschreibt Poma de Ayala die Tötung Atahualpas (1500–1533), des letzten Inka-Königs, durch die Spanier*innen als christlichen Märtyrer-Tod (Meier 1998, 153). Die bildlichen und schriftlichen Darstellungen in Bezug auf das Christentum sind mit Rivera Cusicanqui nicht als Fehlinformationen zu lesen, sondern als (Re-)Interpretationen und Aneignungen, welche die Handlungsmacht der Indigenen betonen und ihre Deutungsmacht belegen – „esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce“ (Rivera Cusicanqui 2020, 185). Das Zurückbringen in den ‚eigenen Rhythmus bzw. Kurs‘ meint hier nicht ein Zurückkehren zu einer idealisierten präkolonialen Gesellschaftsordnung. Vielmehr sind die gegenhegemonialen Geschichtsinterpretationen gemeint, die zum Ausgangspunkt für eine Neudeutung der gesellschaftlichen Situation werden und Gegenentwürfe¹⁴⁵ schaffen.

Im mehrbezüglichen Geflecht an Wissenstraditionen in Peru stellt das Christliche bereits Anfang des 17. Jahrhunderts einen Bezugspunkt dar. In (post-)kolonialen Konstellationen, in denen Aneignungsprozesse und unterschiedliche kulturelle Traditionen relevant sind – wie ich es am Beispiel Poma de Ayalas und dessen Interpretation durch Silvia Rivera Cusicanqui

¹⁴⁵ Es handelt sich um Gegenentwürfe zur neuen, kolonialen Gesellschaftsordnung, welche die Zerstörung und Abwertung sämtlicher präkolonialer Weltbezüge und Ausdrucksformen (wie z. B. Sprache und Kosmovision) sowie sozialer Gefüge zur Folge hatte. Dafür verband Poma de Ayala kreativ unterschiedliche verfügbare Denktraditionen, die Bestandteil der kolonialen Gesellschaft waren. Sich auf diverse Wissens-Quellen zu berufen, war für seine Gegenentwürfe notwendig, um die vielfältige und mehrbezügliche gesellschaftliche Realität deuten zu können, verschiedene Zielgruppen anzusprechen und das eigene Argument in diesen Traditionen zu legitimieren. Zum Werk Poma de Ayalas siehe auch Meier (1998) sowie Dussel (2018, 65–94).

nachgezeichnet habe – ist eine umfassende Beschäftigung mit dem spezifischen Kontext notwendig, um Fehlschlüsse zu vermeiden. Um die Handlungs- und Deutungsmacht ‚der Anderen‘ wahr- und ernstnehmen zu können, sollten hinsichtlich des Verhältnisses von Christentum und Kolonialismus „die darin involvierten Akteur:innen als Interpret:innen des Sinns religiöser Traditionen“ (Pittl 2022, 104) beachtet werden. In Aneignungsprozessen entstehen – im Fall von Poma de Ayala, des Señor de Chocan und des Señor Cautivo de Ayabaca – Gegen narrative, in denen sowohl die Handlungsmacht und Interpretationshoheit der indigenen bzw. marginalisierten Bevölkerung als auch deren aktive Rolle in der Konstruktion von eigenen Formen populärer Religiosität deutlich wird. Die aktive Rolle betont auch Bolívar Echeverría, wenn er Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse als *re-hacer* und als Verschling(ung)en beschreibt. Das bereits erwähnte (Re-)Inszenieren und Umformen trifft sowohl auf Poma de Ayala im 17. Jahrhundert als auch auf gegenwärtige Formen populärer Religiosität zu, die sich jedoch als Konsequenz dieser Prozesse weiter verändern und (re-)inszenieren. Diese Prozesse sind bis heute in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen populärer Religiosität erkennbar, was sich u. a. in der Darstellung von Jesus und Maria als *santxs* zeigt, auf die ich im folgenden Kapitel näher eingehen werde.

4.2.2 Aneignungsprozesse und ihre Folgen: Identifikation mit der Marginalisierung der *santxs*

Sowohl in den Feierlichkeiten der Karwoche, der Inszenierung der Passionsgeschichte als auch in den Ausführungen meiner Interviewpartner*innen zu ihrer *devoción* (für eine*n bestimmte*n *santx*) wird der Ausdruck einer gleichsam familiären Nähe der Bevölkerung im Bajo Piura zu ‚ihren *santxs*‘ deutlich. Zu den unterschiedlichen Funktionen in der Karwoche zählt beispielsweise der *doliente* (Trauernde), der am Karfreitag offiziell die Aufgabe des Trauerns übernimmt, der mit seiner Familie – wie bei einer Beerdigung – in den ersten Reihen der Kirche sitzt und dem von der Bevölkerung das Beileid bekundet wird (Chapoñan 1989, 60; Cruz Villegas 1982, 514). In der Inszenierung der Passionsgeschichte folgt am Karfreitag

nach der Kreuzigung die Abnahme der Jesusfigur vom Kreuz durch die *santos varones*, das Tragen des Toten (Jesus) vom Kreuz zur Ruhestätte durch die Trauergemeinde, die Aufbahrung und Parfümierung. Es scheint, als trage die Bevölkerung einen Familienangehörigen zu Grabe, mit dazugehörigem Totenkult, Prozession, Musik und Trauer/-bekleidung: „[E]s su muerto“ – Jesus wird zu ‚ihrem‘ Toten.

Auch bezüglich der Marienverehrung wurde von meinen Gesprächspartner*innen die familiäre Verbindung betont: „Nosotros, pues es nuestra madre, le decimos nosotros“ (Jorge Mena 2023, Z. 137 f.). Gerade hinsichtlich der Darstellung Mariens als Jungfrau und Mutter darf die damit einhergehende Idealisierung eines patriarchalen und heteronormativen Stereotyps und Frauenbildes nicht unerwähnt bleiben. Im Bajo Piura sind patriarchale Strukturen, die u. a. in den religiösen Organisationen (*cofradías*) auf die Weise sichtbar werden, dass offizielle Ämter wie jene des *mayordomos* (des Vorsitzenden/Präsidenten einer *cofradía*) in Catacaos nur von Männern bekleidet werden sowie physische und psychische Gewalt gegenüber Frauen (*maltrato*) allgegenwärtig sind.¹⁴⁶ Zahlreiche Frauen erwähnten mir gegenüber, dass sie die Fähigkeiten zum Lesen und Schreiben nicht erwerben durften, und äußerten sich über Erfahrungen der Gewalt durch Väter, Ehemänner sowie im öffentlichen Raum. Alejandro Diez (2022) beschreibt, wie im Bajo Piura die Geschlechterverhältnisse und die damit verbundenen gesellschaftlichen Rollen mit den *santos* und *santas* und deren Beziehungen zueinander zusammenhängen: Einerseits spiegelt das Pantheon der Heiligen die gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse wider, in denen Männer dominieren, sodass ihnen im öffentlichen Raum sämtlicher Protagonismus zugeschrieben wird. Eine gewisse Autonomie sowie gesellschaftliches Ansehen erfahren Frauen – als Ausnahme von der Regel – demnach lediglich in der Rolle als Geburtshelferinnen (*parteras*) und Produzentinnen/Verkäuferinnen von *chicha* (*chicheras*) (Diez Hurtado 2022,

¹⁴⁶ In der *cultura popular* spiegeln sich die patriarchalen Strukturen auch in den regionalen *cuentos* wider. Eine sehr populäre Figur und Erzählung ist jene der María Dominga, einer Tochter von *campesinxs* im *caserío* Chato Chico. Sie ist vielfältigen Gewalterfahrungen und Missbrauch ausgesetzt und ‚verschwindet‘ durch den *encanto* (Verzauberung) einer blauäugigen, blonden Frau, kehrt nie wieder (lebend) zurück und nimmt in ihren Erscheinungen die Funktion einer „controladora de la ética social“ ein (Gómez Navarro 2013, 325).

347). Andererseits unterscheiden sich die Rollen der *santos* und *santas* insofern von den Geschlechterverhältnissen im Bajo Piura, als dass den weiblichen Heiligen nicht nur in Ausnahmefällen, sondern grundsätzlich Macht und Ansehen zugesprochen wird. Damit kommt es in der ‚Welt der Heiligen‘ zu einem Bruch mit ungleichen Geschlechterverhältnissen. Insofern sind Mariendarstellung und -verehrung über die Idealisierung patriarchaler Rollenbilder hinaus für die Infragestellung von gesellschaftlichen Verhältnissen bedeutsam. Darauf weisen Vertreter*innen feministischer Theologie hin (Zegarra Medina 2015, 233 ff.), wenn sie die heteronormative und patriarchale Darstellung Mariens aufarbeiten und Neudeutungen vornehmen. Dabei widersprechen sie jenen theologischen Strömungen, die Maria als Ideal des Gehorsams und der Reinheit hervorheben. Die Idealisierung einer bestimmten Marienrepräsentation führt zur Abwertung und Vernachlässigung der Vielfalt weiblicher Erfahrungen und bildet vielfach die Grundlage einer fundamentalistisch-christlichen Argumentation zur Aufrechterhaltung traditioneller Geschlechterrollen und -stereotypen. In Werken wie „In Memory of Her“ von Elisabeth Schüssler Fiorenza (1994) oder „Truly Our Sister“ von Elizabeth A. Johnson (2006) entwerfen die Theologinnen theoretische Überlegungen für eine neue Marialogie.¹⁴⁷ Raúl Zegarra (2015, 283) sieht in der feministischen Deutung „una María más humana, más cercana a nosotros, a una verdadera compañera de viaje.“ Auch in meinen Interviews im Bajo Piura wurde von den *campesinas* die Nähe zu Maria, vor allem in der Karwoche in der Trauer um ihren Sohn,¹⁴⁸ aber auch beim Wiedersehen am Ostersonntag, betont: „[E]s una alegría porque él se encuentra con su mamá, su madre“ (María del Pilar Espinoza 2023, Z. 255). Die Nähe und das mit Maria geteilte Schicksal, die ihren leidenden Sohn beim Sterben begleitet, ist Bestandteil der Lebensrealität vieler Frauen im Bajo Piura.

¹⁴⁷ Die (Re-)Interpretationen und Aneignungen von Maria als Identifikationsfigur für Frauen sind nicht auf theoretische Auseinandersetzungen und auch nicht auf den amerikanischen Kontext beschränkt. Im deutschsprachigen Raum engagieren sich Katholik*innen in der Bewegung „Maria 2.0“ seit 2019 für Geschlechtergerechtigkeit und den Abbau von hierarchischen Machtstrukturen innerhalb der katholischen Kirche. In Lateinamerika setzen sich Katholik*innen mit Bezug auf Maria für reproduktive Rechte ein: „Maria fue consultada para ser Madre de Dios.“

¹⁴⁸ „Tristeza porque haga de cuenta que nosotros perdemos ahí un ser querido, pues para todos es una tristeza“ (María del Pilar Espinoza 2023, Z. 249 f.).

Aufgrund der prekären Lebensbedingungen kennen sie die Erfahrung, ein Kind zu verlieren.

Im Zusammenhang mit den Heiligen – *imágenes* oder *santxs* – können eine Nähe zur eigenen Lebenssituation und eine Identifikation mit deren Geschichte bzw. Situation festgestellt werden. Die Bevölkerung im Bajo Piura pflegt eine persönliche Beziehung zu den *santxs*, die sich beispielsweise von der Heiligenverehrung im deutschsprachigen katholischen Kontext unterscheidet. Die Darstellungen der Heiligen bzw. bestimmter Aspekte von Jesus und Maria – *imágenes* – nehmen eine zentrale Rolle ein:

[L]os santos populares se identifican, antes que nada, como imágenes, la mayor de las veces como ‚bulto‘, aunque no pocas veces en lienzo. Las imágenes ‚son‘ los santos y [...] no se trata de una devoción a ídolos, sino a santos católicos, con la característica de que estos se manifiestan por medio y en sus imágenes. Estos santos-imágenes están vivos, sienten, experimentan emociones, actúan, tienen voluntad, la que expresan mediante signos, sueños, señales y otros medios. Los santos ‚quieren‘ cosas y las manifiestan a sus creyentes, quienes les satisfacen tanto por devoción como para comprometer al santo a devolver el favor. (Diez Hurtado 2022, 338)

Ein zentraler Moment am Mittwoch der Karwoche in Catacaos ist das *despidimiento*, bei dem sich die *imágenes* der Kirche San Juan Bautista in einer Prozession mit der Darstellung des knieenden Christus (*Cristo arrodillado*) treffen und sich von ihm verabschieden. In der Nacht von Karsamstag auf Ostersonntag kommt es in der Prozession zum *encuentro* zwischen San Juan und drei Mariendarstellungen (Virgen de Tránsito, Virgen de la Luz, Virgen de Dolores) (Chapoñan 1989). Diese Inszenierung und Praxis wurde auch von meinen Interviewpartner*innen erwähnt und schafft die Nähe und Beziehung zu den *santxs-imágenes*, die zur Identifikation mit diesen führt. Dabei spielen in den Aspekten der *santxs-imágenes* sowohl *raza*, Gender sowie Klasse eine Rolle.

Die Identifikation mit *santxs-imágenes* und deren Bedeutung für marginalisierte Bevölkerungsgruppen betont auch die Chicana-Theoretikerin und Aktivistin Gloria Anzaldúa (1987, 30; Hervorh. i. O.) in Bezug auf die bereits erwähnte Virgen de Guadalupe:

Today, *la Virgen de Guadalupe* is the single most potent religious, political and cultural image of the Chicano/*mexicano*. She, like my race,

is a synthesis of the old world and the new, of the religion and culture of the two races in our psyche, the conquerors and the conquered. She is the symbol of the mestizo true to his or her Indian values. [...] Because *Guadalupe* took upon herself the psychological and physical devastation of the conquered and oppressed *indio*, she is our spiritual, political and psychological symbol. As a symbol of hope and faith, she sustains and insures our survival. [...] *Guadalupe* is the symbol of our rebellion against the rich, upper and middleclass; against their subjugation of the poor and the *indio*. Guadalupe unites people of different races, religions, languages [...]. La *Virgen de Guadalupe* is the symbol of ethnic identity and of the tolerance for ambiguity that Chicanos-mexicanos, people of mixed race, people who have Indian blood, people who cross cultures, by necessity possess.

Anzaldúa arbeitet neben der Mehrbezüglichkeit Guadalupes deren Bedeutung als Symbol für marginalisierte, rassialisierte Bevölkerungsgruppen im postkolonialen lateinamerikanischen Kontext heraus. Diese Bedeutung ist aufgrund von Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozessen möglich¹⁴⁹ und lässt eine Identifikation mit und (Re-)Lektüre der Geschichte des Christentums als Religion von Randgruppen zu. Diese Interpretation spielte in der Geschichte Perus und ihren Befreiungsbewegungen im Falle von Tupac Amaru II. (José Gabriel Condorcanqui) und dessen anti-kolonialen Aufstand ab 1780 eine wichtige Rolle. Er legitimierte sein Vorgehen, indem er sich auf jüdisch-christliche Erzählungen berief und die Geschichte Amerikas und seiner andinen Bevölkerung als auserwähltes, geknechtetes Volk auf der Suche nach dem eigenen Land beschrieb (Flores Galindo 1994, 106). Diese Interpretation des Christlichen und die Identifizierung damit sind in Piura auch für den bereits erwähnten Señor Cautivo de Ayabaca relevant, in der Darstellung des gefesselten und gefangenen Jesus im Garten Gethsemani, von seinen Jünger*innen verlassen und verleugnet. Eine junge *campesina*, Marlen Ipanaqué (2021), beschreibt im Interview diesen Aspekt wie folgt: „[F]ue azotado, despreciado. También nosotros somos a veces despreciados“ (Z. 107 f.). Auf eine ähnliche Art und Weise benennt Rosa Imán (2022) die Nähe zum Señor Cautivo in der geteilten Situation und Geschichte des Leidens und der Marginalisierung:

[Y]o lo siento bastante cercano al cautivo, yo sí le digo, nosotros tenemos la costumbre de no llamarlo cautivo si no, nosotros le decimos el morenito

¹⁴⁹ Siehe auch Kapitel 4.3.

lindo porque nosotros lo sentimos [...]. Te hace reflexionar, recuerdas todo lo que sufres y te acuerdas que hay un Dios cautivo que te está guiando y ayudando. (Z. 429–31; 434 f.)

Die Identifikation mit dem Schicksal Jesu wird auch im Lied „De España nos llegó Cristo“ sichtbar, das dem in Piura populären Musik- und Tanzgenre des Tondero entspricht.¹⁵⁰ Der Lied-Text des peruanischen Autors César Calvo stellt sich wie folgt dar: „De España nos llegó Cristo, pero también el patrón. El patrón igual que a Cristo, al negro crucificó.“ Gerhard Prien (2013, 240) hebt die Ambivalenz der Nähe zu den als leidenden oder marginalisiert dargestellten *imágenes* hervor: „[O]n the one hand, the images sublimate one's own suffering, and make it endurable, and on the other hand [...] [this] contributes to stabilize the status quo.“ Die Nähe zu diesen *imágenes* kann jedoch über die von Prien erwähnten Funktionen hinaus eine weitere Bedeutung erfahren. Denn es ist im Falle zahlreicher Jesusfiguren nicht nur die Situation des Leidens und der Marginalisierung in der Geschichte von Jesus von Nazareth von Bedeutung, sondern auch dessen Darstellung als *morenito*, als Figur mit dunkler/schwarzer Hautfarbe. Der peruanische Autor Tadeo Palacios (2019) beschreibt die Bedeutung der Figur des Cautivo als „símbolo [...] de una fe auténtica, heterodoxa, propia y apropiada por la comunidad“:

En sus santos, en sus vírgenes, en sus imágenes, la gente reivindica su dolor, su historia. En ellos hallan un espejo. En las heridas y cicatrices de yeso, en la piel oscura, en los ojos de porcelana: los rasgos que en otros suscitan mofa o repudio son, por vez primera, los de dios. [...] [E]l Señor Cautivo [...] desplaza la majestad blanca y eurocéntrica [...]. [N]os confronta con un Cristo negro, vejado por sus captores, maniatado, y, quizá por eso mismo, revestido de un magisterio trágico. Las manos nervudas y corroídas por las horas sometidas al pongaje, los pies acicateados por el cepo, las costillas marcadas por el hambre. El cuerpo castigado, aunque ahora cubierto con los ornamentos que los fieles le han donado, es la representación del sufrimiento colectivo.

Auch der Anthropologe Manuel Marzal (2002, 324) betont in diesem Sinne die zahlreichen Christusdarstellungen *de color* in Peru als Symbol der Solidarität zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen. In den Repräsentationen der *santxs-imágenes* wie der Virgen de Guadalupe oder dem Señor Cautivo de

¹⁵⁰ Der Tondero beinhaltet als Ausdruck der *cultura popular* südspanische, afrikanische und indigene Elemente und wird nach wie vor von der ruralen und nicht-weißen Bevölkerung des Bajo Piura getanzt.

Ayabaca werden die Wesenszüge, die im postkolonialen Lateinamerika gesellschaftliche Abwertung erfahren und welche die *campesinxs* im Bajo Piura verkörpern, zu Wesenszügen des Göttlichen bzw. Heiligen. In einem Gebet für den Señor de la buena muerte de Chocan (Arzobispado de Piura 2023) heißt es: „Contemplándote clavado en la Cruz, contemplamos nuestras vidas de dolor; más tu rostro iluminado por ser Dios nos da fuerza, esperanza, paz y amor.“ Gott wird erkennbar in der Darstellung des gekreuzigten *cristo moreno* aus Chocan. Die Verbindung zu und Identifikation mit den genannten *santxs-imágenes* untermauert die Ablehnung des Zweifels an der Menschlichkeit marginalisierter Gruppen und stärkt die Wertschätzung der autochthonen kulturell-mehrbezüglichen Identität.¹⁵¹

Ein zentraler Bestandteil dieser Interpretation des Christentums ist die Identifikation/Deutung von Jesus als einem armen, marginalisierten Menschen und daher als solidarisch mit diesen Bevölkerungsgruppen. Diese Lesart wendete bereits Poma de Ayala (zit. in Meier 1998, 30) im 17. Jahrhundert an, wenn er schreibt:

Bekanntlich verachten die Reichen und Hochmütigen den Armen, und sie denken, dass dort, wo der Arme ist, weder Gott noch Gerechtigkeit sind. Dagegen lehrt uns klar der Glaube, dass dort, wo der Arme ist, auch Jesus Christus selbst ist; wo Gott ist, ist auch die Gerechtigkeit. Also, ihr Christen, verachtet die Armen Jesu Christi nicht, seht vielmehr, wie ihr die Armen verfolgt.

Aus dieser Perspektive, die im 20. Jahrhundert im Rahmen der Theologie der Befreiung als Option für die Armen bekannt wurde, formulierte Poma de Ayala seine anti-koloniale Kritik, indem er die Armen mit der indigenen Bevölkerung identifizierte.¹⁵² In den Interviews im Bajo Piura wurde die Deutung von Jesus

¹⁵¹ Siehe dazu Kapitel 4.3.

¹⁵² Eine der zahlreichen gezeichneten Darstellungen in Poma de Ayalas Werk zeigt folgende Szene: „[It] shows a kneeling Indian dressed in rags. The text above the image reads ‚Poor Indian‘, the text below it ‚Poor Jesus Christ‘. Thus, Poma de Ayala identifies the suffering Indian with the Lord. The maltreated Indian bears suffering witness to the founding of the Church in the New World. In the same way as St. Barbara was delivered to the lions, ‚he converted Indian is harassed by six beasts: the dragon is the corregidor (magistrate), the lion (a mountain lion or puma) is the lord of the encomienda, the tiger (jaguar) is the Spaniard of the travelling inns, i.e. the Crown official who administered the inns and treated the Indian burden-bearers savagely.‘ The rat in the lower left-hand corner is not so much a beast as a pernicious animal, representing the Indian caciques who capitulated to the Spaniards and thus buttressed their exploitative system. The duplicitous cat at the lower right is a scribe, a kind of ‘publican’ of the New World. Just to the right of the center, the padre de la doctrina assumes the form of a fox“ (André Aubry zit. in Prien 2013, IV).

als Mensch „como nosotros“, also die Menschwerdung Gottes („Kenosis“), von einem *campesino* erwähnt: „El simplemente se reencarnó en un ser humano, común, como nosotros, [...] quizá para conocernos“ (Anónimo 2023, Z. 354–56). Eine ähnliche Interpretation zeigt sich im sehr populären peruanischen Weihnachtslied „Cholito Jesús“ aus dem Jahr 1992: „Al niño Dios, le llevamos un ponchito de color. Al niño Dios, le llevamos un [...] chullito muy serrano, zapatitos de algodón [...]. Todos te gritarán: ¡Cholito! ¿De donde llegaste, tu? ¡Cholito! Todos te creerán ¡Cholito! Que naciste en el Perú.“ Das Lied¹⁵³ verortet die Geburt Jesu in Peru und beschreibt diesen als *cholito*. Die Identifizierung Jesu mit der andinen Bevölkerung ist demzufolge nicht nur Bestandteil theologischer Auseinandersetzung, sondern ebenso der *cultura popular*.

Diese Deutung ermöglicht die Lesart der Offenbarung des Göttlichen im armen, marginalisierten Menschen und führt zu einem der Schlüsselthemen und einer der Schlüsselforderungen befreiender Theologie: der Identifizierung „mit dem armen Christus und mit den Armen“ (Gutiérrez 1984, 121). Wie bereits bei Poma de Ayala folgt daraus, dass der Gottesdienst zu einem Dienst am Menschen wird und damit zu einem diesseitigen gesellschaftspolitischen Vorhaben. Sowohl die Forderungen nach Befreiung als auch die Interpretation des Gottesdienstes als Dienst am Menschen sind keine rein theologisch-theoretischen Themen, sondern ebenso in popular-religiösen Weltdeutungen verhaftet. Im bereits zuvor erwähnten Gebet für den Señor de la buena muerte de Chocan heißt es beispielsweise: „Al salir de tu santuario en procesión, rodeado de tus fieles con gran fe, aclamamos para el pueblo y el hogar tu justicia, la total liberación“ (Arzobispado de Piura 2023). Auch von meinen Interviewpartner*innen wurde die Notwendigkeit einer positionierten, gesellschaftspolitischen Praxis als Christ*innen thematisiert:

Servirle a Dios no es solo estar rezando, arrodillados, leyendo la Biblia, o en la misa. Servirle a Dios es justamente ayudar a que se haga justicia por el más pobre, por la persona que no se le respetan sus derechos. [...] Lo que Dios quiere es que tú estés, así como Jesús mismo fue que enfrentó

¹⁵³ Es wird vermutet, dass das Lied von der Erzählung „Fue en Perú“ (1924) des peruanischen Schriftstellers und Denkers Ventura García Calderón inspiriert wurde, in der Maria eine indigene Frau ist und Josef ein von afrikanischen Sklaven abstammender schwarzer Mann (Arroyo 2023).

todo, en su vida terrenal de Jesús, él enfrentó todo, se ganó enemigos por hacer que se respeten los derechos, porque en ese tiempo la mujer no tenía derechos, en la época de Jesús. Los niños eran excluidos también y las personas de baja categoría también no se le respetaba. (Alcira Santos 2021, Z. 170–80)

Diese Lesart des Christentums, die aus der An- und Hinwendung zur eigenen Lebensrealität hervorgeht, wurde seit der Kolonialzeit immer wieder zum Ausgangspunkt anti-kolonialer Bestrebungen und Befreiungsprozesse, wie ich im folgenden Kapitel darlegen werde. Die dargestellte Identifikation mit den *santxs-imágenes* und mit Jesus als armem Menschen ist als Folge von Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozessen des Christentums sowie dem kreativen Schaffen einer eigenen Frömmigkeitspraxis und der dazugehörigen ‚autochthonen‘ *santxs* zu sehen. Die Darstellung der *santxs* und ihre Wesenszüge erlauben die Identifikation der *campesinxs* im Bajo Piura mit diesen und ermöglichen davon ausgehend die Infragestellung der gesellschaftlichen post-/kolonialen Ordnung (hinsichtlich *raza*, *género* oder *clase*).

4.2.3 Erinnerung an anti-koloniale Bestrebungen und Befreiungsprozesse

Im folgenden Kapitel bearbeite ich gegenwärtige Interpretationen des Christlichen sowie deren Zusammenhang mit Forderungen nach (sozialer) Gerechtigkeit. Dabei geht es vor allem um die Referenzen auf die Kritik an bestehenden Gesellschaftsstrukturen und deren Zusammenhang mit christlich-religiöser Legitimierung.

Meine Interviewpartner*innen erwähnten unterschiedliche Persönlichkeiten und Befreiungsbewegungen als Vorbilder bzw. als historisches Erbe. Neben Tupac Amaru II. und Juan Velasco Alvarado, die in Bezug auf den Kampf für Unabhängigkeit und Landnutzung erinnert werden, hat Juan de Mori y Alvarado eine zentrale Bedeutung für den lokalen Kontext des Bajo Piura. Juan de Mori, nach dem auch das *caserío* Cura Mori benannt ist, war im 17. Jahrhundert katholischer Priester in Catacaos. Im Jahr 1645 kaufte er der spanischen Krone einen großen Teil der Ländereien des Bajo Piura ab, um sie

der indigenen Bevölkerung zurückzugeben; an ihn wird mit einer Statue auf dem Hauptplatz von Catacaos erinnert (Cruz Villegas 1982, 123 ff.). Auch meine Interviewpartner*innen bezogen sich auf ihn im Zusammenhang mit seinem Engagement hinsichtlich der indigenen Landnutzungsrechte und seiner Bedeutung für die gegenwärtige Verteidigung der *tierra ancestral*.¹⁵⁴ „[N]uestra lucha surge de la valentía de un siervo de Dios, que es el cura Juan de Mori, y también ha habido dirigentes campesinos, pero netamente estaban ligados a la fe católica y es por eso que denomina así“ (Julio Mechato/Mario Moscol 2022, Z. 123–26). Flor de Maria Quintana (2021) erzählte über ihren Vater Marcial Quintana Litano, der eine zentrale Rolle in der *campesinx*-Bewegung in den vergangenen Jahrzehnten spielte, dass auch dieser sich in seinem politischen Engagement auf Juan de Mori berief: „Mi papá [...] se reúne con un sacerdote y le empieza a hablar de Juan de Mori, que había sido un párroco que había defendido las tierras, como es que ellos también deberían ser igual a este padre y como que lo logran convencer“ (Z. 365–68). Die Erinnerung an Referenzfiguren wie Cura Mori und dessen Verortung in der eigenen Geschichte ermöglichen die Interpretation des Christentums als in Verbindung stehend mit dem Einsatz für marginalisierte Bevölkerungsgruppen und konkret mit Landnutzungsfragen. Darüber hinaus lassen sich auf diese Weise die Kontinuität einer spezifischen Praxis und, damit einhergehend, politische und territoriale Ansprüche argumentieren. So widerspricht beispielsweise die *campesina* Santos Sandoval (2023) der Vorstellung, dass die Verteidigung der Ländereien sündhaft sein könnte:

[A]quí nosotros a nadie le tenemos miedo porque a nadie le quitamos nada. Si yo robaría si le tendría miedo a alguien, porque yo sé que estoy robando, estoy pecando, estoy haciendo algo malo, pero no. Nosotros estamos defendiendo nuestro derecho como campesinos de nuestros ancestros, nuestros padres que han sido, campesinos que han vivido en esto. Y por eso no nos da vergüenza, ni miedo, ni nada porque eso es realmente conforme nosotros venimos (Z. 138–42)

In diesem Sinne stellt sich auch die *comunidad campesina* San Juan Bautista de Catacaos in eine Kontinuität mit Tupac Amaru II. und Juan Velasco Alvarado. Letzterer hat aufgrund der Agrarreform nach wie vor eine besondere Bedeutung für die *campesinxs*, wie es auch Maria Esperanza Macalupú (2021)

¹⁵⁴ Zu Konzept und Bedeutung der *tierra ancestral* siehe Kapitel 4.3.2.

betont: „En ese tiempo no te dejaban sacar una ramita de hierbas para los animalitos [...]. No, me hacían correr los empleados. Sí, no te dejaban antes, nada y de ahí gracias a Dios, Velasquito, por Velasco tenemos la tierrita“ (Z. 58–61). Hinsichtlich der Erinnerung an Velasco und sein politisches Projekt kommt es im Bajo Piura zu einer Koinzidenz: Am 24. Juni werden sowohl der Tag der *campesinxs* gefeiert (vor der Regierung Velascos wurde dieser als „Día del Indio“ begangen) als auch die *fiesta* für San Juan. Da San Juan der Schutzpatron von Catacaos und der Namensgeber der *comunidad campesina* ist, stellt dies ein zentrales Datum dar. Der 24. Juni ist allerdings auch der Namenstag von Juan Velasco Alvarado, weswegen an diesem Tag für Velasco Totengedenkmessen gefeiert werden: „San Juan, el patrono del pueblo [de Catacaos], cuya fiesta coincide con la del campesino y es, además, el ‚santo‘ de Juan Velasco Alvarado, recordado desde los años de la reforma agraria, y a quien se le celebran misas de ánimas“ (Diez Hurtado 2022, 339). Im Jahr 1969 hielt Velasco am 24. Juni seine bekannt gewordene Rede im Rahmen einer *mensaje a la nación* zum Inkrafttreten des Gesetzes Nr. 17716, das die Agrarreform umsetzte. Er beendete seine Ausführungen mit folgenden Sätzen:

Lo que importa es que se cumpla la transformación social y económica de nuestro país para hacer de él una nación libre, justa y soberana. Desde este punto de vista, se debe recordar la posición de los hombres de la Iglesia. En una reciente declaración de los Sacerdotes de ONIS¹⁵⁵, se señala la imperativa urgencia de una genuina reforma agraria en el Perú y se sostiene que, en una concepción cristiana del hombre y del mundo, los bienes de la tierra se ordenan a todos los hombres, para permitirles la realización de su vocación y destino‘. [...] Al hombre de la tierra ahora le podemos decir en voz alta, inmortal y libertaria, como Túpac Amaru: ‚¡Campesino, el patrón ya no comerá más de tu pobreza‘.“ (Velasco Alvarado 1969; Hervorh. i. O.)

Im christlich-katholisch geprägten Peru der 1960er Jahre war es kein Zufall, dass sich Velasco auf christliche Prinzipien berief, um seine Agrarreform zu erklären und legitimieren. Darüber hinaus wurde unter der Militärregierung und im Kontext eines *Neo-Indigenismo* Tupac Amaru II. als Symbol der peruanischen Nation auserkoren und ‚wiederbelebt‘. Damit stellt sich Velasco auch ideell in die Tradition Tupac Amarus II., dessen Bewegung Alberto Flores

¹⁵⁵ ONIS war eine von der Theologie der Befreiung geprägte Priester-Bewegung in Peru, die zwischen 1968 und 1975 aktiv war (Ramírez Aguilar 2014).

Galindo (1989, 281) als „una peculiar amalgama entre ideas andinas y cristianas, donde el Inca aparece avalado por las profecías de santos católicos como Santa Rosa o San Francisco Solano“, beschreibt. In diesem Sinne kann von einer geschichtlichen Kontinuität anti-kolonialer Befreiungsanliegen gesprochen werden, die Selbstbestimmung, die Affirmation einer autochthonen Identität sowie den Zugang zu sozialen und politischen Rechten adressieren und sich dafür auch auf christliche Prinzipien berufen. Sowohl bei Velasco als auch bei Tupac Amaru II. handelt es sich um politische Bewegungen, die im lateinamerikanischen kolonialen bzw. postkolonialen Kontext entstanden sind, in dem das Christentum für die Selbst- und Weltdeutung ein relevanter und nicht vernachlässigbarer Begründungsrahmen war. Andererseits darf nicht unberücksichtigt gelassen werden, dass der Bezug auf christlich-religiöse Motive für politische Bewegungen mit sozial-revolutionären Vorstellungen eine Möglichkeit bzw. Notwendigkeit war, um die Bevölkerungsgruppen anzusprechen, die der *cultura popular* verhaftet waren. Im Sinne Mariáteguis geht es dabei Horst Nitschacks (1997, 93) zufolge

um die Frage, wie es möglich ist, die ‚irrationalen‘ Kräfte des Mythos und der Religion nicht leichtfertig zu desavouieren [...], sondern sie für eine revolutionäre Bewegung fruchtbar zu machen, die sich eben nicht totalitär denkt, sondern die Differenzen ertragen kann [...]. Dies gelingt, weil Mariátegui diese irrationalen Positionen mit einer kritischen Analyse der realen Herrschaftsformen Perus verbindet. [...] [E]in lateinamerikanischer Weg, in dem moderne Produktionsverhältnisse einer unterdrückten Bevölkerung zu ihren Rechten verhelfen würden, wenn sie nur selbst in ihrem sozialen Kampf die Energien des Mythos und der Religion zu nutzen weiß.

Die Verbindung zwischen einer sozial-politischen Praxis bzw. Positionierung und dem christlichen Glauben spielte im Bajo Piura bei der Umsetzung der Agrarreform u. a. durch die Präsenz der Jesuiten eine Rolle. Diese wurden von meinen Interviewpartner*innen als Referenz im Kontext der Agrarreform, aber auch für gegenwärtiges Engagement genannt: „Yo veo que lo que está haciendo el padre Paco, los jesuitas, está bien porque son la voz del que no tiene la voz, y eso es lo más importante. Realmente ese es el evangelio en la práctica. [...] [A]dmiro todo ese trabajo de las personas que se ganan enemigos. A veces hasta su vida dan por el verdadero evangelio“ (Alcira Santos 2021, Z. 181–85). Für die religiösen Interpretationen und Deutungen der *campesinxs* im Bajo Piura

kommt der Erfahrung des Zusammenhangs zwischen dem Christentum und der Unterstützung der eigenen Belange Relevanz zu. In der jüngeren Vergangenheit sind als zentrale Ereignisse die Agrarreform und die damit zusammenhängenden Alphabetisierungskampagnen zu nennen. Diese geschichtliche Erfahrung wird hinsichtlich der Landrechte in einer Kontinuität mit Juan de Mori gelesen (Flor de María Quintana 2021, Z. 365–68). Dabei steht der Kampf um die Land- (und Wasser-)Nutzungsrechte, der die Region und die Bevölkerung seit dem 16. Jahrhundert prägt (Cruz Villegas 1982, 90; 133), für das (Zurück-)Gewinnen von Handlungsspielraum im Zentrum; dieser wird auch als „recuperar la dignidad“ bezeichnet. Durch die Kontinuität der Unterstützung dieser sozial-politischen Kämpfe legitimieren die Menschen ihre soziale Praxis auch moralisch und christlich-religiös. Das jüngste Beispiel ist das bereits erwähnte, im April 2024 veröffentlichte Video von Papst Franziskus, in dem er sich an die *campesinxs* im Bajo Piura wandte, die sich im Landnutzungskonflikt¹⁵⁶ befinden.¹⁵⁷

Die Erfahrungen eines christlichen Glaubens, „der in der sozialen Praxis gelebt wird“ (Gutiérrez 1984, 47 f.) und dessen theoretische Reflexion im Rahmen befreiungstheologischer Auseinandersetzungen stattfindet, stehen in Wechselwirkung mit Interpretationen wie jener des bereits erwähnten Marcial Quintana:

[É]l consideraba a Jesús como una persona salvadora, como una persona revolucionaria, incluso él decía: ‚Jesús nació revolucionario, él no ha sido pasivo, él ha venido no por los pecaditos, no, él ha luchado contra todo un imperio‘. Entonces él lo tomaba como a una persona revolucionaria, no tanto por los pecaditos, que pedir perdón, por ese lado no lo veía, él lo veía más como un hombre revolucionario como Che Guevara. Es que, él ha sido izquierdista, entonces los izquierdistas son más prácticos, no tanto el tema de devoción, más el tema práctico de levantarse, de afrontar las injusticias. Él veía a Jesús de esa manera y está bien, él llevó su práctica religiosa más por ese lado, creo yo. (Flor de María Quintana 2021, Z. 328–35)

Quintanas religiöse Praxis, die sich als sozial-politische Praxis verstand, muss im Kontext der lokalen historischen Erfahrung gelesen werden, in der radikal-

¹⁵⁶ Siehe Kapitel 4.1.2.

¹⁵⁷ „Defiendan la tierra, no se la dejen robar. Gracias por lo que hacen. [...] Coraje y adelante“ (Díaz 2024).

gesellschaftliche Praxis bereits christlich-religiös legitimiert wurde und somit seine Deutungen unterstützt.

4.2.4 Zusammenfassung

Die historischen Erfahrungen einer sozial-politischen Praxis sind gemeinsam mit Aneignungs- und Interpretationsprozessen des Christentums auf der kulturellen und Repräsentations-Ebene (4.2.1 und 4.2.2) relevant dafür, ob und wie die *campesinxs* im Bajo Piura gegenwärtig eine Verbindung zwischen ihrer (religiösen) Selbst- und Weltdeutung und den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit herstellen. Bereits die Herausbildung populärer Religiosität durch die indigene bzw. rassialisierte Bevölkerung setzt kolonialen Herrschaftsverhältnissen Kritik entgegen. Dazu gehört beispielsweise das kreative Schaffen einer eigenen Frömmigkeitspraxis mit den dazugehörigen ‚autochthonen‘ *santxs*, deren Darstellung und Wesenszüge auch gegenwärtig die Identifikation mit ihnen durch marginalisierte Bevölkerungsgruppen ermöglichen. Die Aneignung des Christentums ist darüber hinaus im Sinne der Legitimierung anti-kolonialer bzw. sozial-revolutionärer Praxis durch das Rekurren auf christliche Diskurse zu verstehen. Hier wird die bereits thematisierte Ambivalenz, in der sich christliche Religion seit Beginn der *conquista* auf dem amerikanischen Kontinent befindet, besonders deutlich: Einerseits diente diese im post-/kolonialen Kontext der Absicherung imperialer und kolonialer Machtstrukturen, die Religion wurde jedoch auch – beispielsweise bei Poma de Ayala oder Antonio de Montesinos – für radikale Kritik an diesen Strukturen genutzt. Die Interpretation der religiösen Praxis als sozial-politischer Praxis und damit als Mittel der Infragestellung gesellschaftlicher Verhältnisse und Strukturen bedarf also der Erinnerung bzw. dem Durchleben einer konkreten Erfahrung von engagierter, herrschaftskritischer Praxis (mit religiöser Legitimierung bzw. religiösem Bezug).

4.3 Populare Religiosität als Affirmation der eigenen, autochthonen Identität, der Geschichte und des Wissens

[A]unque aparte de la católica ahora existen varias tendencias de religiosidad que son los evangélicos y qué se yo, pero se mantiene ese cordón umbilical que cruza a la comunidad. En ese marco también las fiestas patronales de cada pueblo, la infraestructura para el culto, es toda una conducta, un sello que nos identifica. (Manuel Lazo 2022, Z. 286–89)

In diesem Zitat beschreibt Manuel Lazo die Religiosität als Nabelschnur, welche die *comunidad* umgibt und verbindet. Durch die religiösen Praktiken, die im Rahmen des öffentlichen Lebens (Prozessionen, *fiestas patronales*) stattfinden, wird diese Religiosität zum sichtbaren Kennzeichen der Identität. Auch von staatlicher und institutioneller Seite wurde im Februar 2018 die Karwoche in Catacaos durch das peruanische Kulturministerium offiziell zum nationalen immateriellen Kulturerbe deklariert und als solches anerkannt. Interessant dabei ist die Begründung:

[P]or tratarse de una festividad que condensa el fervor religioso con el relato histórico y la reivindicación étnica, configurando un universo cultural por medio del cual la población cataquense expresa su devoción católica, su herencia prehispánica y su afirmación de *tallanidad* como símbolo de orgullo e identidad. (Ministerio de la Cultura 2018, 7; Hervorh. i. O.)

Die Karwoche repräsentiert diesem offiziellen Dokument zufolge das präkoloniale Erbe und dient der Bestärkung einer *tallán*-Identität. Im Verständnis eines eurozentrierten Christentums scheint es widersprüchlich und nicht vereinbar, dass eine katholische Festlichkeit als Ausdruck und Bestärkung präkolonialen Erbes gelesen und gefeiert wird. Diese Auffassung zeigte sich beispielsweise im Rahmen der Amazonien-Synode¹⁵⁸ 2019 in Rom, als der Österreicher Alexander Tschugguel die Statue, die eine indigene, schwangere Frau darstellt und auch als Pachamama-Darstellung bezeichnet wurde, aus einer Kirche entwendete und in den Tiber warf. Daraufhin wandten sich auch

¹⁵⁸ Die Amazonien-Synode war eine Sonderversammlung der Bischofssynode für die panamazonische Region, die im Vatikan stattfand.

weitere rechts-konservative Theolog*innen mit dem Vorwurf des Götzendienstes in einem Schreiben an Papst Franziskus.

Auch der Anthropologe N. Ross Crumrine (1991, 272) beschreibt die Gleichzeitigkeit von – aus seiner Perspektive – indigener Identität im Bajo Piura und Katholizismus – als einzigartig. Für die lokale Bevölkerung selbst ist diese Situation aufgrund der kontextuellen Ausprägung des katholischen Christentums durch Aneignungsprozesse, wie in Kapitel 4.2 beschrieben, nicht zwangsläufig widersprüchlich, sondern Mehrbezüglichkeit hat sich in die eigene Geschichte und lokale Identität eingeschrieben. In diesem Kapitel thematisiere ich daher populare Religiosität als Anknüpfungspunkt für eine autochthone Identität und Selbstaffirmation (4.3.1), die sich in Praktiken und einer historischen Kontinuität zu präkolonialen Vorfahr*innen, zu Geschichte und Kultur (4.3.2) darstellt. Am Beispiel der Lebensrealität meiner Interviewpartner*innen im Bajo Piura verorte ich populare Religiosität damit exemplarisch als prägenden Bestandteil der *cultura popular* in Lateinamerika. Im Folgenden stelle ich die genannten Aspekte vor, die für die Frage nach Selbstaffirmation in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem das Affirmierte abgewertet wird, relevant sind.

4.3.1 Affirmation der abgewerteten autochthonen Identität: Die sozialen Kategorien *indígena/campesinx* und ihr Verhältnis zur popularen Religiosität

Populare Religiosität ist seit der Kolonialzeit ein vereinendes Merkmal und Kennzeichen der kulturellen Identität im Bajo Piura. Im Folgenden thematisiere ich den sozio-historischen Kontext der Kategorien *indígena/campesinx*, daraus entstehende Konsequenzen für die Theorie sowie die Relevanz der Religiosität für die Affirmation der abgewerteten autochthonen Identität.

Sozio-historischer Kontext der Kategorie *indígena/campesinx*

Im Forschungskontext des Bajo Piura beschreibt sich die dort lebende Bevölkerung gegenwärtig selbst nicht als indigen, das heißt, sie organisiert sich

auch gesellschaftspolitisch nicht anhand ethnischer Zugehörigkeit bzw. Kategorien. Das hat zur Folge, dass die Kategorie *raza*, die in sämtlichen post- und dekolonialen Theorien als zentrale, in der Kolonialzeit eingeführte und gegenwärtig wirkende gesellschaftliche Ordnungskategorie fungiert, in Kontexten wie dem Bajo Piura anders gedacht werden muss als z. B. in der Amazonas-Region oder dem andinen Raum. In diesen Kontexten funktioniert die Affirmation der eigenen gesellschaftlich(-kolonial) abgewerteten, bedrohten Identität und die Verteidigung des Lebensraums/Territoriums vielfach mit Bezug auf ethnische Kategorien. Das stellt sich im Bajo Piura anders dar, auch wenn die dortige Bevölkerung die Geschichte der Kategorisierung als *indixs* teilt: In der Kolonialzeit war Catacaos das Zentrum der *ciudad de los indios*, gemäß den „Strukturen, die die Spanier 1570 einführten, als sie die indianische Bevölkerung durch die Schaffung von ‚Reduktionen‘ bzw. indianischen Dörfern (*Pueblos Indios*) vom Rest der Gesellschaft trennen wollten“ (Brandt 2016, 269; Hervorh. i. O.). In regionalen *cuentos* des Bajo Piura, die in den 1940er Jahren veröffentlicht wurden, findet sich auch noch die Bezeichnung *indix* für *campesinxs* (Vegas Seminario 1946). Das änderte sich mit der Politik unter Velasco Alvarado, der 1969 im Zuge der Agrarreform den *Día del Indio* (24. Juni) zum *Día del Campesino* machte und den Begriff *campesinx* als politische Kategorie einführte, um sich einerseits von der diskriminierenden kolonialen Fremdbezeichnung *indix* zu lösen und andererseits eine Mehrheit der ruralen Bevölkerung konzeptionell „zu einem Teil der Arbeiterklasse [zu machen], deren Arbeitskraft durch das Kapital ausgebeutet würde“ (Brandt 2016, 280). Als Velasco Alvarado sich am 24. Juni 1969 in seiner *mensaje a la nación* an die peruanische Bevölkerung richtete, beschrieb er die *campesinxs* als erniedrigte, ausgeschlossene Bürger*innen:¹⁵⁹ „[U]n injusto ordenamiento social que ha mantenido en la pobreza y en la iniquidad a los que labran una tierra siempre ajena y siempre negada a millones de campesinos [...] nunca más será, como hasta hoy, ciudadano disminuido, hombre para ser explotado por otro hombre“ (Velasco Alvarado 1969). Die Kategorie und Konzeption des *campesinado* bezieht sich auf die Kondition von Ausbeutung, sozialer und politischer Exklusion sowie landwirtschaftlicher

¹⁵⁹ Zum damals geltenden Wahl- und Strafrecht siehe Kapitel 3.1.

Arbeit und Aktivitäten. Insofern drücken sich darin Beziehungen aus: Die Kategorie *campesinx* beschreibt einen Platz in der sozialen Hierarchie, der Ausdruck findet anhand der Beziehung zum Großgrundbesitzer, zum Staat und zur *tierra* als Lebensgrundlage für eine bestimmte Lebensweise. Insofern kann und muss die begriffliche Transformation von *indix* zu *campesinx* mehr als (Re-)Interpretation und Neudefinition gelesen werden: Die konzeptuelle Veränderung drückt eine Perspektive aus, die sich von der kolonialen Fremdbenennung und Abhängigkeit löst, und muss im umfassenden Kontext der damaligen Bestrebungen der Militärregierung gesehen werden. Es kommt damals nicht nur zur Infragestellung der Besitzverhältnisse, sondern auch zu umfassenden kulturellen Inklusionsprozessen (Contreras Carranza und Cueto 2013, 365). Im Rahmen der gesellschaftlichen Transformationen einer bis dahin nach wie vor kolonialen Hierarchie¹⁶⁰ kam es zur Aufwertung und *reivindicación* (Rückforderung) indigen-popularer Geschichte und Kultur (Fernández Fontenoy 2013, 202 f.).

Allerdings war die Veränderung der Konzeption *indix-campesinx* keine Erfindung von Velascos Militärregierung, sondern sie ist bereits auf die 1920er Jahre, den *indigenismo* und dessen sozialistische Interpretation zurückzuführen: „[A] la clase trabajadora se la distingue de acuerdo a la actividad que realiza [...]. Desde esta perspectiva, a los trabajadores se les clasificaba fundamentalmente como obreros o campesinos y no como blancos o indios. A partir de entonces, al indio que trabajaba en el campo se le empezó a llamar campesino“ (Fernández Fontenoy 2013, 199). Für José Carlos Mariátegui, den unorthodoxen Denker eines indo-amerikanischen Sozialismus, schlossen sich jedoch die sozialen Kategorien *indígena* und *campesinx* nicht aus, sondern konnten auf dieselben Subjekte gleichzeitig zutreffen und doch unterschiedliche Bedeutungen haben. Für sein Denken und die daraus resultierende politische Praxis hatte dies zur Folge, dass er nicht über den Faktor *raza*, also die Kategorie *indígena*, hinwegdenken und -gehen konnte: „No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil“ (Mariátegui 1928). Dies war ihm zufolge in einer

¹⁶⁰ Die koloniale gesellschaftliche Ordnung in postkolonialen Staaten, deren Grundlage ethnische Kategorien sind, wird auch als Pigmentokratie – *pigmentocracia* – bezeichnet (Telles 2014).

Gesellschaft, in der der Großteil der verarmten Massen nicht nur besitzlose (Land-)Arbeiter*innen waren, sondern gleichzeitig indigen, nicht möglich und nicht zielführend. Eines seiner Hauptanliegen war stets, der Realität gerecht zu werden und nicht einer Doktrin oder Theorie zu folgen, die grundlegende Faktoren der Realität¹⁶¹ negiert oder übersieht:

La reivindicación que sostenemos es la del trabajo. Es la de las clases trabajadoras, sin distinción de costa y ni sierra, de indio ni de cholo. Si en el debate – esto es en la teoría – diferenciamos el problema del indio, es porque en la práctica, en el hecho, también se diferencia. (Mariátegui 1975b, 84)

El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas – la clase trabajadora – son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano – ni sería siquiera socialismo – si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas [...] Y en este ‚indigenismo‘ vanguardista [...] no existe absolutamente ningún calco de ‚nacionalismo exótico‘; no existe, en todo caso, sino la creación de un ‚nacionalismo peruano‘. (Mariátegui 1975a, 75 f.)

Auch wenn sich Mariátegui hier nicht explizit auf Religion bezieht, so wird in seinem Denken und Werk Mehrbezüglichkeit als grundsätzliche Kondition der peruanischen Realität deutlich und hat nach wie vor nicht an Relevanz verloren.

Das Zusammenspiel der Kategorien *indígena/campesinx* ist also, wie dargestellt, sowohl theoretisch-konzeptionell als auch in der Praxis komplex und hat in der Gegenwart hinsichtlich kommunaler Rechte und des Anspruchs auf eine *consulta previa*¹⁶² auch schwerwiegende Auswirkungen auf die jeweiligen *comunidades*: Als Nachweis für die historische Kontinuität einer Gemeinschaft, die sich auf die vor-republikanische Zeit bezieht, gelten zwei Kriterien: indigene Sprache und kommunaler Landbesitz. „Mit dieser Definition ist ein scharfer Anerkennungskonflikt zwischen der Regierung und Verbänden der campesinos entstanden. [...] Die Begriffe campesino und

¹⁶¹ Die strikte Trennung bzw. Ablösung von *campesinx/indígena* ist nicht hilfreich in der Analyse der peruanischen Realität, weil es in indigenen Kulturen der Anden und des Amazonas kulturell bedingt eine Verbindung zu *tierra* und Territorium gibt, die mit der jeweiligen Lebensweise in Verbindung steht.

¹⁶² Die *consulta previa* ist im peruanischen Recht sowie in internationalen Abkommen verankert und anerkannt. Sie soll für indigene Bevölkerung das Recht garantieren, von staatlichen Institutionen konsultiert zu werden, bevor legislative oder administrative Maßnahmen erlassen werden, die kollektive Rechte beeinträchtigen könnten. Meistens geht es dabei um extraktivistische oder Infrastruktur-Vorhaben.

„Indigener“ lassen sich nicht trennscharf abgrenzen“ (Brandt 2016, 267). Und doch hat eben diese Abgrenzung erhebliche Auswirkungen auf die Möglichkeiten und Ansprüche, die Gemeinschaften hinsichtlich der Verteidigung des Lebensraumes und ihrer Lebensweise gegenwärtig stellen können.

Die ausgeführten sozio-historischen Bedingungen sind fundamental für das Verständnis der Bedeutung, die populare Religiosität in der *cultura popular* im Bajo Piura hat, weil deutlich wird, dass es über die Kategorie *raza* gegenwärtig nicht zur Affirmation der vielfach negierten, abgewerteten nicht-europäischen Identität und von deren Erbe kommt. Diese Tatsache darf jedoch nicht zu verengten Kurzschlüssen wie beispielsweise folgendem führen: „Die ehemaligen campesinos der Küstenregion dagegen haben infolge von Integration und Assimilation ihre traditionelle Kultur weitgehend verloren“ (Brandt 2016, 268). Abgesehen von den einander diametral gegenüberstehenden Kategorien ‚traditionell/modern‘, die für die Beschreibung gegenwärtiger Gesellschaftsformen wenig brauchbar sind, übersieht Brandt die *cultura popular* (und darin die *religiosidad popular*) als eigenen kulturellen Ausdruck, der über Aneignungsprozesse sehr wohl Bezugspunkt für unterschiedliche kulturelle Traditionen und Praktiken sein kann und somit zur Selbstaffirmation und *reivindicación* beiträgt. Im Folgenden werde ich erläutern, was der ausgeführte sozio-historische Kontext für meinen Forschungskontext bedeutet (wie sich die Konstellation *indígena/campesinx* im Bajo Piura verhält) und was der ‚fehlende‘ ethnische Bezugspunkt in Hinsicht auf die Selbstaffirmation im Bajo Piura für die populare Religiosität in der *cultura popular* bedeutet.

Soziale Kategorien, Diskriminierung und Selbstaffirmation im Bajo Piura

Die beschriebenen offiziellen und konzeptionellen Veränderungen in Bezug auf die Bezeichnung *indix* bzw. *indígena* im Laufe des 20. Jahrhunderts veränderten die (Selbst-)Wahrnehmung und Bezeichnung der Bevölkerung, die Subjekt dieser Politiken war. Dies bedeutet jedoch nicht, dass rassialisierte Kategorien, die auf ethnisch-soziale Zugehörigkeit und Ordnung hinweisen, im Alltag nach 1969 keine Rolle mehr gespielt hätten und haben. Für die Region

des Bajo Piura findet sich z. B. in den 1990er Jahren in den anthropologischen Arbeiten von Alejandro Diez der Begriff *cholz*, der dem *zambix* gegenübersteht, was so viel bedeutet wie *gringxs*, *lxs de la ciudad*. Auch Tanya Golash-Boza beschreibt in ihrer Forschung aus ihrer Fremdwahrnehmung die Bevölkerung des Bajo Piura als indigen und referiert auf die physische und kulturelle Differenz: „Cholo nearly always was used to refer to indigenous people from Bajo Piura, and had physical as well as cultural connotations“ (Golash-Boza 2010, 144).

Gegenwärtig konnte ich aus dem Austausch mit und den Erfahrungen von den Sozialarbeiter*innen von Canat erfahren, dass die Bevölkerung des ruralen Bajo Piura, der *caseríos*, im städtischen Kontext in Piura vielfach rassistischer Diskriminierung ausgesetzt ist, die sich auf ihre Art und Weise zu sprechen, auf ihre Kleidung, ihre Umgangsformen und ihr allgemeines Erscheinungsbild bezieht. In diesem Kontext kommt es zu einer Fremdwahrnehmung und -zuschreibung als kulturell und ethnisch differente *campesinxs*, welche in manchen Fällen sogar die Verteidigung und Affirmation der Menschlichkeit¹⁶³ notwendig zu machen scheint. Wie bereits angeführt, kann festgehalten werden, dass durch die Bevölkerung im Bajo Piura kaum ein affirmativer Zugang zu einer ethnischen Identität artikuliert wird. Die lokale Zugehörigkeit funktioniert hauptsächlich über die Kategorie *campesinx*. Dennoch erfährt die rassialisierte Bevölkerung des Bajo Piura vor allem im städtischen Kontext Piuras Exklusion und Marginalisierung aufgrund sozio-kultureller Merkmale und Zugehörigkeit.

In dieser Situation, die keinen Einzelfall in lateinamerikanischen Gesellschaften darstellt, sondern aufgrund der langen geteilten Geschichte von Aneignung und Fremdherrschaft möglicherweise ein allgemeines Spezifikum des Kontinents insgesamt ist, nimmt im Bajo Piura Religion eine relevante Rolle im Rahmen der *cultura popular* ein. Die Rolle populärer Religiosität für die lokale Identität im Bajo Piura wurde bereits Anfang des 19. Jahrhunderts, in den Umbrüchen von der Kolonialherrschaft zur unabhängigen Republik, sichtbar. Die *cofradías religiosas* werden für diese Zeit als fundamentaler

¹⁶³ Siehe Kapitel 4.1.3.

Bestandteil des alltäglichen Lebens beschrieben. Espinoza merkt an, dass sich verstärkt eine kollektive Identität herausbildete, ohne jedoch die Verbindung zu den *parcialidades* zu verlieren, und dass religiöse Institutionen wie die *cofradías* die Zusammengehörigkeit und kollektiven Interessen der lokalen Bevölkerung stärkten. Er kommt zum Schluss: „Para el siglo XIX encontramos a nivel communal la existencia de una personalidad indígena: el orgullo cataquense, individual y colectivo“ (Espinoza Claudio 2002, 250). Das bedeutet, dass bereits in der Herausbildung dessen, was als *identidad catquense* bezeichnet wird, christliche Religion relevant ist.

In meiner rezenten Forschung und in den Gesprächen erfolgte Selbstaffirmation vor allem über die Kategorie *campesinx*:

[T]odas las personas que vivamos en este territorio, en esta zona, somos considerados como comuneros [...], somos parte de la comunidad. [...] Más por la identidad que tenemos o ese vínculo de identidad que tenemos con la comunidad y con nuestros ancestros también. Entonces yo sí me considero como parte de esa identidad, creo yo, más por amor o por identidad que por propiedad que podamos tener“ (Flor de Maria Quintana 2021, Z. 284–90)

[N]uestras raíces son netamente del campo [...], esos son nuestras raíces nunca perdemos esa raíz, ese origen. (Mirián Yarlequé 2022, Z. 559; 563)

Entgegen den bereits skizzierten Vorstellungen von Assimilierung und verloren gegangener Kultur (Brandt 2016, 268) bestätigt sich die Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung eines autochthonen, kulturellen und religiösen Ausdrucks, auch wenn dieser in dichotomen (traditionell/modern) und zu engen Kategorien keine Entsprechung findet.

Es kann also festgehalten werden, dass *campesinx* eine relevante soziale Kategorie darstellt, die Teil der lokalen Identität im Bajo Piura ist und sich über gemeinsame Herkunft, Geschichte, und Praktiken definiert. Castillo Romero (1994, 82) beschreibt diese mit folgenden Worten: „[E]l Bajo Piura responde a una mentalidad muy particular, una identidad cultural propia [...]. Hay una mentalidad que hunde sus raíces en la historia pre-hispánica. Dicha mentalidad no es fácil de cambiar. Su religiosidad, sus costumbres, su modo de ver la vida, etc., responden también a esa mentalidad.“ Bestandteil der spezifischen, autochthonen *cultura popular* der *campesinxs* im Bajo Piura ist auch ihre *religiosidad popular*. Alejandro Diez Hurtado hebt die Religiosität als

kulturelles Merkmal hervor: „La religiosidad es una de las características que marcan la unidad cultural del pueblo cataquense, junto con el patrón de alimentación y bebida – y las normas de preparación y consumo de la chicha de maíz“ (Diez Hurtado 2022, 315). Populäre Religiosität stellt also im Bajo Piura ein Merkmal dar, das unmittelbar verbunden ist mit der Herausbildung, Affirmation und Aufwertung einer eigenen, gesamtgesellschaftlich abgewerteten Identität.

Kulturelle *mestizaje* und Mehrbezüglichkeit

Die Frage nach dem Verhältnis der Kategorien *indígena/campesinx* sowie deren Bezug zur populären Religiosität weist auf grundlegendere Fragen nach theoretischen Konzepten hin, mit denen wir versuchen, die Realität adäquat zu fassen. Die vorhergehenden Ausführungen zu sozialen Kategorien und zu deren historischer und gegenwärtiger Bedeutung machen die Herausforderungen für sozialwissenschaftliche Forschung und theoretische Konzepte deutlich.

Menschen im Bajo Piura beanspruchen für sich als *campesinx* eigene kulturelle Traditionen und Geschichte. Positionen, wie jene bereits erwähnte von Brandt,¹⁶⁴ verunmöglichen es aufgrund dichotomer und zu enger Kategorien, diese spezifischen Konstellationen wahrnehmen und abbilden zu können. Dem liegt ein grundsätzliches Missverständnis lateinamerikanischer Realität und deren gesellschaftlicher Heterogenität zugrunde: Nur weil Menschen sich nicht als indigen beschreiben und identifizieren, bedeutet das zum einen nicht, dass sie keinen ‚eigenen‘ kulturellen und religiösen Ausdruck hätten und lediglich durch ‚westlichen‘ Einfluss überformt würden.¹⁶⁵ Diese Haltung übersieht kulturelle Aneignungsprozesse als Teil von anti-kolonialen Widerstand und damit beispielsweise, dass christliche Religion ein wichtiger Bezugspunkt für die Affirmation abgewerteter Identität nicht-weißer Menschen in postkolonialen Kontexten sein kann. Zum anderen nimmt diese

¹⁶⁴ „Die ehemaligen campesinos der Küstenregion dagegen haben infolge von Integration und Assimilation ihre traditionelle Kultur weitgehend verloren“ (Brandt 2016, 268).

¹⁶⁵ Damit meine ich nicht, dass es keine indigene Kultur und daraus resultierende spezifische (Erkenntnis-)Positionen geben würde. Lediglich gestaltet sich die gesellschaftliche kulturelle Realität von Menschen wie den *campesinx* im Bajo Piura anders als jene von beispielsweise einer sich als indigen organisierenden und identifizierenden Gruppe im Amazonas.

Erkenntnisposition Exklusionsmechanismen nicht wahr, von denen rassialisierte, aber nicht-indigene Personen wie die Bevölkerung im Bajo Piura betroffen sind. Eine dualistische Perspektive hinsichtlich gesellschaftlicher Kategorien wird lateinamerikanischer Realität nicht gerecht und liegt dennoch oftmals auch kritischen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen und Positionierungen zugrunde.

Das Verbleiben in dichotomen Konzeptualisierungen kann außerdem dazu führen, dass Subjekten ihre Handlungsmacht – wie bei Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozessen – abgesprochen wird. Aufgrund der langen Kolonialgeschichte und der daraus resultierenden heterogenen Gesellschaft sind vielschichtige Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse grundlegender Bestandteil lateinamerikanischer Geschichte und Kultur. Der peruanische Intellektuelle und Anthropologe Carlos Iván Degregori (2014) beschrieb Peru in diesem Sinne in einem Buchtitel mit den Worten „No hay país más diverso“. Wenn die durch (Re-)Interpretationsprozesse entstehende Mehrbezüglichkeit peruanischer Gesellschaft aufgrund von dichotomen Kategorien theoretisch nicht abgebildet wird, dann bleibt auch ein zentrales Element der lateinamerikanischen Ideengeschichte und ihres Denkens außen vor: *crear-creación* (Neu-Schöpfung, eigenständiges Hervorbringen, Kreieren). Das *crear* durch die Kolonisierten stellt von Beginn der *conquista* an die Antwort auf die vollkommene Zerstörung der eigenen Welt und das Absprechen sämtlicher Fähigkeiten – die Vernunftfähigkeit eingeschlossen – dar und bedeutete auf unterschiedlichen Ebenen den Aufbau einer neuen Gesellschaft. Diese Konstellation spiegelt sich im lateinamerikanischen Denken/*pensamiento americano* wider. Im kreativen (Wieder-)Aufbauen, Aneignen, Zusammensetzen und (Neu-)Erschaffen ist Mehrbezüglichkeit als Grundkonstante enthalten, so z. B. bei den amerikanischen Denkern José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui und José Martí: „Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo vinimos [...] al mundo de las naciones [...] ¡Estos hijos de nuestra *América*, que ha de *salvarse con sus indios* [...]. [L]a salvación está en crear“ (Martí 2002, 16; 18; 20). Dabei geht es explizit um die Anerkennung der Bevölkerungsgruppen, die über Jahrhunderte negiert, exkludiert und abgewertet wurden.

Bolívar Echeverría (2012, 112) beschreibt die Kondition der Mehrbezüglichkeit mit dem Konzept der kulturellen *mestizaje* als „alltägliche und vorherrschende Strategie der Reproduktion der sozialen Identität“ in Lateinamerika.¹⁶⁶ Auch er betont dabei das Prinzip der Anerkennung des Anderen:

La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta: recoge, altera y multiplica toda posible identidad, se distancia de toda autoafirmación que ponga como condición de la propia cultura una cerrazón ante otros compromisos identitarios ajenos, un rechazo de otros modos de ser humanos – sea éste rechazo abiertamente hostil a ellos o sólo soterrado. (Echeverría 2008, 11)

Dieses Konzept scheint ein hilfreicher Schlüssel, um abseits zu starrer Dichotomien (die als Pole zur Orientierung dienen können), kulturelle Differenz und Heterogenität, Lebens- und Gesellschaftsformen in Lateinamerika beschreiben und dabei auch populäre Religiosität als relevanten Bestandteil berücksichtigen zu können, wie es mir für den Kontext des Bajo Piura notwendig erscheint. Im gesellschaftlichen Kontext des Bajo Piura, der von vielschichtigen Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozessen sowie kultureller *mestizaje* geprägt ist, fungiert populäre Religiosität (als fundamentaler Bestandteil der *cultura popular*) als Kennzeichen lokaler Identität und trägt zur Affirmation des Abgewerteten bei. Im Rahmen der Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse wurden über Jahrhunderte unterschiedliche Traditionen und Praktiken in den populären Katholizismus aufgenommen.¹⁶⁷ Im folgenden Kapitel thematisiere ich Praktiken und *costumbres* populärer Religiosität, im Rahmen derer präkoloniale Geschichte und Kultur einen Ort und Kontinuität erhalten.

¹⁶⁶ Wichtig ist hier anzumerken, dass Echeverría *mestizaje* als generelles und universelles Konzept dessen versteht, wie Gesellschaften sich kulturell entwickeln und verändern, als universelle Konstante in der Geschichte der Menschheit, die jedoch in Lateinamerika aufgrund der spezifischen Kolonialgeschichte eine besondere Ausprägung erfährt.

¹⁶⁷ Hier zeigt sich ein Gegensatz zu gegenwärtigen evangelikalen Bewegungen, die sämtliche Praktiken der *cultura popular* (*chicha* trinken, Musik und Tanz, Heiligenverehrung, Totenkult) ablehnen und einen Bruch damit fordern; siehe dazu Kapitel 4.3.2.

4.3.2 Populare Religiosität als Ort und Kontinuität präkolonialer Geschichte und Kultur, Vorfahr*innen und *tierra ancestral*

Ausgehend von den vorhergehenden Veranschaulichungen gehe ich im folgenden Kapitel der Frage nach, warum und wie der Katholizismus im Bajo Piura im Rahmen populärer Religiosität zu einem verbindenden Bezugspunkt der Selbstaffirmation wird. Populäre Religiosität bietet einen Anknüpfungspunkt für Praktiken, die eine Kontinuität zu präkolonialer Geschichte und Kultur, zu Vorfahr*innen und Ahn*innen – und damit auch zur *tierra ancestral* – ermöglichen, auch für Personen wie jene im Bajo Piura, die keinen affirmativen Zugang zu ethnischer Identität haben.

Costumbres

Unter dem Konzept der *costumbres* (dt.: Brauch, Angewohnheit, Gepflogenheit), die in meinen Interviews häufig gemeinsam mit dem Begriff der *tradición* genannt wurden, werden sämtliche Praktiken subsumiert, die nicht dem engen Kern der kirchlich-religiösen Institution wie z. B. die Heilige Messe sowie die Sakramente (wie beispielsweise Kommunion oder Beichte) zugeordnet werden. Eine Interviewpartnerin im C. P. Montecastillo, die Katechistin in der Pfarrgemeinde ist, merkte bezüglich der lokalen Religiosität an: „[E]llos siguen a Dios, pero desde una costumbre, desde una tradición, no desde una dimensión más familiarizada con él o de que son evangelizados, que tienen esa madurez de seguir a través de los sacramentos“ (Flor Paico 2021, Z. 81–83). Eine weitere Einordnung der *costumbres* innerhalb des Bereichs der Religiosität nimmt auch Flor de Maria Quintana (2021) vor, wenn sie über ihren verstorbenen Vater spricht: „[M]ás que inclinarse a lo religioso se inclinaba más a las costumbres“ (Z. 313). Das Erlernen der *costumbres* hängt eng zusammen mit deren Weitergabe innerhalb der Familie mit dem Hinweis auf *antepasadx*s. Den Glauben (auch die *devoción* bzw. Verehrung von und Zugehörigkeit zu bestimmten *santxs*) erhält man von den Vorfahr*innen und nicht zwangsläufig im Rahmen der Institution Kirche.

Der Historiker Jan de Vos (2001, 174) schreibt in seinem Buch „Lakwi’ Nuestra Raíz“, einem zweisprachigen Werk über die Geschichte Chiapas, Folgendes über die *costumbres*:

Junto con las oraciones de las fiestas y los rezos de cada día, son parte de lo que nosotros llamamos: Palabra Antigua. Y esta Palabra Antigua es, a su vez, parte de algo mucho más grande que llamamos La Costumbre. La Costumbre es tal vez el ‘monumento colonial’ más bello y más importante que nuestros antepasados construyeron [...]. La Costumbre guarda lo que ahora llamamos cultura indígena: las creencias y prácticas religiosas, las ceremonias y los bailes en honor de los santos, la música que se toca en cada fiesta, los trajes que se usan en cada pueblo, las artesanías, la medicina tradicional, y muchas otras cosas más. Pero también son parte de la Costumbre el saber vivir en comunidad. [...] Nuestra Costumbre tiene ya casi quinientos años de vida y es bastante distinta de la que tenían nuestros antepasados.

De Vos beschreibt sehr passend und genau jene Prozesse und Praktiken, die auch auf den Kontext im Bajo Piura zutreffen. Auch wenn – wie bereits ausgeführt – im Bajo Piura keine indigene Kultur als solche benannt und praktiziert wird, so sind es folgende Aspekte der *costumbres*, die, vergleichbar mit der Situation in Chiapas, relevant sind: der Bezug auf die *antepasados* und deren aktiver Beitrag in der Konstruktion der *costumbres*; die Erhaltung ‚alter‘, präkolonialer Praktiken und Traditionen, denen ein Ort gegeben wird, sowie der Bezug zur Gemeinschaft. Die *costumbres* als Ausdruck der *cultura popular* sind für die Bevölkerung im Bajo Piura im alltäglichen Leben relevant und erhalten eine Kontinuität, einerseits unter lebenswidrigen Umständen und andererseits über die Jahrhunderte hinweg: „[L]os bajopiuranos no dejaron una sola vez de celebrar sus fiestas, y lo resumen con orgullo así: ‚a pesar de todo, hay que seguir con la costumbre““ (Yep 2015, 36).

Beispiele für die *costumbres* im Bajo Piura sind die von Virginia Yep erwähnten *fiestas*. Zu ihnen zählen Feierlichkeiten und Festtage für *santos* ebenso wie *fiestas patronales* (Schutzheilige einer Gemeinschaft bzw. eines Ortes). Wenn auch nicht explizit, so sind die *fiestas populares* dennoch Ausdruck kulturell-religiöser Mehrbezüglichkeit. Virginia Yep (2015, 37) beschreibt das in ihren Worten wie folgt: „La vida religiosa de los bajopiuranos encuentra su máxima expresión en las fiestas, en las que armonizan tanto aspectos de la liturgia católica como de la vida rural.“ Die Mehrbezüglichkeit

der *fiestas* zeigt sich sowohl durch integrierte Praktiken (wie das *huaquear* am Karfreitag, s. u.), die Überlieferung der *fiestas* durch *antepasados*¹⁶⁸ als auch durch die geographischen Orte zentraler *fiestas*: Die bereits erwähnte Feier *bajada de reyes* am 6. Januar wird in Narihualá, „una comunidad tradicional de origen indígena en el valle bajo del río Piura“ (Hocquenghem 1989, 9), gefeiert. Die Anthropologin und Archäologin Anne Marie Hocquenghem hat in den 1980er Jahren eine ausführliche Studie zur *bajada de reyes* durchgeführt. Sie beschreibt darin die jährliche Inszenierung der Geschichte der ‚Heiligen Drei Könige‘ aus dem christlichen Evangelium in Narihualá,¹⁶⁹ dem prähispanischen zeremoniellen und politisch-administrativen Zentrum von Catacaos als „un sincretismo entre el rito de los antepasados andinos, el rito de los conquistadores cristianos y elementos de una tradición campesina“ (Hocquenghem 1989, 35). Auch der Anthropologe Richard P. Schaedel (1991, 267) beschreibt die Bedeutung des Ortes des Geschehens, Narihualá, als „*Huaca*-chapel“, also als Verbindung unterschiedlicher kulturell-religiöser Elemente: „Narihualá is one of very few places where the *Huaca*-chapel transformation occurs.“ Hocquenghem (1989, 31) bezieht sich in ihren Ausführungen auf Chroniken aus der frühen Kolonialzeit und die unterschiedlichen Symbole und Praktiken im Rahmen der *bajada de reyes* und fragt: „No sería [...] una persistencia de un antiguo rito andino?“ Gegenwärtig wird die *bajada de reyes* als *fiesta popular* gefeiert; im Bajo Piura ist – abseits des Bezugs auf den von den *antepasados* überlieferten *costumbre* – wie bereits Ende der 1980er Jahre keine direkte Bezugnahme bzw. kein Bewusstsein darüber feststellbar, dass es sich bei der Feier der *reyes* um den Fortbestand eines andinen Ritus prähispanischen Ursprungs handelt. Jedoch ist aus meinen Interviews eindeutig hervorgegangen, dass die *costumbres* als etwas Eigenes und Autochthones verstanden werden. Trotzdem wirft die Tatsache, dass sich die Bevölkerung im Bajo Piura beispielsweise bei der *bajada de reyes* nicht explizit auf die Feier als Fortführung einer andinen, prähispanischen Tradition beruft, die Frage auf, warum das Hervorheben der Kontinuität präkolonialer

¹⁶⁸ „[S]on fiestas tradicionales que nuestros antepasados nos han dejado“ (César Santiago 2021, Z. 47 f.).

¹⁶⁹ Narihualá ist der Name eines Ortes (*caserío*) und der Name der sich dort befindenden archäologischen Stätte der Tallán-Kultur.

Geschichte und Kultur dennoch relevant sein könnte. Eine Antwort darauf ist, dass dadurch der in diesem Kapitel bereits von Brandt erwähnten Aussage, die *campesinxs* an der Küste hätten durch Assimilierung ihre Kultur verloren, widersprochen wird. Die Überzeugung, dass die nicht-indigene Bevölkerung in Lateinamerika über keine Eigenheiten (Denken, Kultur, Religion, Geschichte) verfüge, sondern lediglich die Kopie, „der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit“ (Hegel 1975, 147) sei, ist auch im Rahmen philosophischer Diskurse weit verbreitet.¹⁷⁰ Bereits Mariátegui (1928) setzte dieser Vorstellung sein „No queremos [...] que [...] sea [...] calco y copia. Debe ser creación heróica“ entgegen und widersprach damit einmal mehr der Idee einer sich passiv ergebenden kolonisierten Gesellschaft in Lateinamerika. In meinen Gesprächen betonten die Menschen meist mit einem gewissen Stolz die eigenen *costumbres*, die ihnen „desde los tiempos antiguos“ weitergegeben worden seien, und die Differenz zu einer europäischen bzw. europäisch geprägten Praxis. So distanziert sich die Bevölkerung des C. P. Montecastillo im Bajo Piura ausdrücklich vom Gott der spanischen Jesuiten. In Montecastillo ist eine der drei Darstellungen des Señor de Huamantanga in Peru zu finden. Dieser wird von der Bevölkerung als ‚ihr‘ Gott verehrt und sie merken hinsichtlich der in der Eucharistie gewandelten Hostien, die sich im Tabernakel (*sagrario*) befinden, Folgendes an: „Esto es su Dios, el Dios de ustedes, nuestro es otro.“¹⁷¹ Im Gegensatz zur gewandelten Hostie, welche die meisten *campesinxs* nur empfangen, nachdem sie gebeichtet haben, ist der Señor de Huamantanga greifbar und lässt sich berühren; der Señor de Huamantanga – als *imagen* – ist Produkt der von ihnen angeeigneten Kultur und sie sind sich dessen bewusst.

Neben der *bajada de reyes* kommt es auch in der *semana santa* (Karwoche) zur Inszenierung der biblisch-christlichen Erzählungen im Bajo Piura.¹⁷² Darüber hinaus gibt es zahlreiche *costumbres* und Institutionen bzgl. des Todes, wie

¹⁷⁰ Siehe dazu ausführlicher auch den Beitrag von Schelkshorn (2017b): „Widerhall der Alten Welt oder ein verpflanzter Baum? Zur Debatte über die Geschichte der Philosophie im südlichen Amerika im 20. Jahrhundert“.

¹⁷¹ Hierbei handelt es sich um Notizen zu einem Gespräch am 16.06.2024 in Piura mit Francisco Muguero und Juan Hernández.

¹⁷² Siehe Kapitel 4.2.

z. B. den/die *rezador*a*, die institutionalisierten *hermandades* und *cofradías* sowie *compadrazgo*¹⁷³ (Pat*innenwesen) als zentrale Elemente für die Organisation sozialer Beziehungen. Die erwähnten *costumbres* haben inhaltlich einen eindeutigen religiösen Bezug zum Christentum, bewahren sich jedoch eine Autonomie hinsichtlich kirchlicher Institutionen und Normen (Palacios Morey 2017, 593). Zudem ist die Zubereitung und der Konsum von *chicha* (Maisbier) und *copús* (einem unter der Erde in einem Tontopf gekochten Gericht) Teil der *costumbres* und zentraler Bestandteil der (religiösen) *fiestas*.

Eine mehrfach in den Interviews erwähnte Praxis ist das *huaquear*. Vor allem am Karfreitag werden demnach bei den sogenannten *huacas*¹⁷⁴ (präkolumbische heilige Grab-/Stätten) dort vergrabene Gegenstände gesucht, wie z. B. Tongefäße (*cantaritos*). Im Bajo Piura befinden sich zahlreiche *huacas* in den angrenzenden Wüstengebieten und sie sind oftmals als Erhebungen in der sonst flachen Landschaft erkennbar. Das *huaquear* ist auch Thema in regionalen *cuentos* wie „Taita Dios nos señala el camino“ von Francisco Vegas Seminario (1946, 6): „[L]levado por la misma superstición de todos los indios de la zona, de que en el día de la Pasión salen hasta la superficie de la tierra las momias y los huacos en los antiguos cementerios incaicos.“ Die Praxis des *huaquear* am Karfreitag stellt eine Verbindung zwischen dem Christentum und präkolonialer Kultur dar. Ein *campesino* aus dem C. P. Almirante Grau erzählt darüber Folgendes:

Viernes santo se van a las huacas acá [...] a huaquear le llaman ellos con su palana a buscar huacos. [...] Tienen la costumbre que dicen que un viernes es el día que falleció nuestro Dios, ¿no? Y que lo crucificaron y todo. Y para ellos dicen que tanto poder tiene Dios que para ese día dicen que se abren los encantos. Es el costumbre, que los encantos se abren. [...] Son unos cantaritos bien bonitos de diferentes figuras, donde ahí se detalla los costumbres antiguos. Hay huacos por decir, tipo la cultura

¹⁷³ Im Bajo Piura gibt es zahlreiche *costumbres* und Rollen von Pat*innen, abseits der Taufpat*innen. Über die (Kern-)Familie und ein Abstammungsprinzip hinweg werden Verbindungen und Verantwortlichkeiten hergestellt, die auch spiritueller Natur sind: Dem populären Glauben nach sind die ersten Menschen, die man nach dem Tod wiedersieht, die Pat*innen und nicht etwa Eltern oder Geschwister.

¹⁷⁴ *Wa'ka* ist ein Begriff aus dem Quechua und bezeichnet Steininformationen in den Anden, aber auch speziell Orte, die zeremonielle Bedeutung hatten, bzw. Orte von Friedhöfen, an denen Gegenstände, Schmuck, Töpfergefäße gefunden wurden. Die bekannteste Huaca in der Region ist Narihualá, das „antiguo centro ceremonial prehispánico“ (Hocquenghem 1989, 16).

Chimú, los Tallanes. Nosotros conocemos por la historia en los libros.
[...] Y ahí lo distinguimos. (Anónimo 2023, Z. 303–15)

In der regionalen Literatur werden diese *costumbres* als *mágico-religioso* bezeichnet. Dazu gehören auch die zahlreichen Legenden, wie beispielsweise jene der „María Dominga“, die der Philologe Héctor Gómez Navarro (2013, 572) auf die Moche-Kultur¹⁷⁵ zurückführt. Im Rahmen kulturell-religiöser Praktiken erfährt demzufolge das Erbe autochthoner Kultur Kontinuität und stellt eine Verbindung zu den *ancestrxs* dar. Gómez Navarro beschreibt die vorherrschenden Narrative in Piura als „pensamiento mítico de tipo sincrético con clara base autóctona que ha mantenido vigentes elementos narrativos propios“ (Gómez Navarro 2013, 10).

Im Kontrast zu den mehrbezüglichen *costumbres* stehen die wachsenden (neo-)pentekostalen Gemeinden und Bewegungen, die einen Bruch mit Traditionen der popularen Religiosität und Kultur fordern; diese wurden auch in meinen Interviews von den Gesprächspartner*innen thematisiert: „Después [...] que han compartido la religiosidad, los santos, empiezan esas cosas, a romper [...] no toman lo que nosotros tomamos, no comen el chancho [...]. Ya no participan [en fiestas patronales]. Solamente hacen sus cultos“ (María Rentería 2021, Z. 339 f.; 358 f.; 365). Das Phänomen, das wir heute als popularen Katholizismus kennen, unterscheidet sich in dieser Hinsicht maßgeblich. Aufgrund von Aneignungspraktiken hat sich dieser als interkulturell ausgestaltbar erwiesen, indem autochthone Praktiken integriert wurden.¹⁷⁶ Im Gegensatz dazu kommt es zum Ausschluss der „hermanos separados“ – wie die konvertierten *campesinxs* genannt werden – aus sozio-kulturellen Aktivitäten, die vielfach durch popular-religiöse *costumbres* geprägt sind, wie z. B. durch den Konsum von *chicha*, die *fiestas patronales* oder auch den Totenkult bzw. *velaciones*.¹⁷⁷ Die *campesina* Reyna Vilchez (2023) kommentierte diese Abgrenzung wie folgt: „[Y]o veo religiosos que se truncan, se aíslan“ (Z. 265 f.). Auch von katholischer Seite aus gab es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

¹⁷⁵ Die Moche-Kultur war zwischen dem 1. und 8. Jahrhundert n. Chr. an der Nordküste Perus präsent.

¹⁷⁶ Dabei ist mir die Dimension von Gewalt im Rahmen der *conquista* und deren religiöser Dimension bewusst; hier beziehe ich mich allerdings auf gegenwärtige Entwicklungen und Prozesse.

¹⁷⁷ Für eine ausführliche Interpretation der Feier von *velaciones* im Bajo Piura siehe Hocquenghem (1986).

pastorale Bestrebungen, um mit aufklärerischer Intention spezielle *costumbres* der *campesinxs* aus der katholisch-religiösen Praxis ‚hinter sich zu lassen‘. Die *campesinxs* der *caseríos* im Bajo Piura sind jedoch im Sinne Echeverrías als Protagonist*innen zu beschreiben,¹⁷⁸ die in der Kontinuität ihrer Vorfahr*innen die eigene populare Religiosität erhalten und konstruieren.

Hinsichtlich der *costumbres* und deren Bedeutung als Ort präkolonialer Kultur erachte ich einmal mehr Bolívar Echeverrías Konzept des barocken Ethos, der Strategie der kulturellen *mestizaje* und speziell der *codigofagia* als hilfreich. Mit *codigofagia* bezeichnet Echeverría (2005, 52) einen semiotischen Prozess und zentralen Aspekt der kulturellen *mestizaje*: „[U]n proceso en el cual los distintos códigos del comportamiento social, al encontrarse lo que intentan es devorarse los unos a los otros“ (Echeverría 2002). Das Bild des gegenseitigen Durchdringens und Verschlingens unterschiedlicher kultureller Codes spiegelt die Dimension von Gewalt wider, die die lateinamerikanische Gesellschaft seit der *conquista* auch in Bezug auf Religion prägt. Wenn wir populare Religiosität und ihre *costumbres* im Rahmen der *codigofagia* verstehen, dann wird nachvollziehbar, warum in religiösen Praktiken eine Kontinuität prähispanischer Geschichte und prähispanischen Erbes möglich wird: „[E]l código europeo ‚devora‘ los restos del código prehispánico, al mismo tiempo que es carcomido y transformado por esos restos que él, como código dominante, intenta integrarse a sí mismo“ (Echeverría 2002). Dabei war meinen Interviewpartner*innen der Prozess, den Echeverría als *codigofagia* beschreibt, vielfach bewusst und sie betonten die Tatsache, dass der gegenwärtige Glaube im Rahmen der Kolonisierung nach Amerika gekommen sei, also von außen, dass sie diesen aber zu dem ihren gemacht hätten.¹⁷⁹

Im Rahmen der *costumbres* wird eine Verbindung zu den Vorfahr*innen hergestellt und zu den verstorbenen Angehörigen gehalten, ebenso sind die Vorfahr*innen für die Weitergabe und die Kontinuität der *costumbres* unabdingbar. Im folgenden Abschnitt werde ich genauer auf die Bedeutung der

¹⁷⁸ „La función protagónica de los indios en la reconstrucción de la civilización europea en América es tal vez lo más interesante de este proceso. Son ellos, los que reconstruyeron, no su código, sino el código de los europeos“ (Echeverría 2002).

¹⁷⁹ Siehe Kapitel 4.2.

Vorfahr*innen und der *tierra ancestral* sowie auch auf die Verbindung der beiden eingehen.

Vorfahr*innen und *tierra ancestral*

Für die Vorfahr*innen und bereits verstorbenen Familienangehörigen werden im Bajo Piura unterschiedliche Bezeichnungen verwendet: *antepasadx*s, *ancestrxs*, *finadx*s, *muertxs*, *angelitxs*. Dabei wird mit *antepasadx*s und *ancestrxs* auch Bezug genommen auf Vorfahr*innen, die bereits vor Jahrhunderten gelebt haben können. Die *tallanes* als präkoloniale Kultur der Vorfahr*innen sind für den Großteil der *campesinxs*, mit denen ich gesprochen habe, kein direkter Bezugspunkt. Im Gegensatz dazu sind jedoch die Vorfahr*innen – auch in Zusammenhang mit Ansprüchen auf die *tierra ancestral* – relevant. Die Zentralität der Vorfahr*innen in der *cultura popular* drückt sich in zahlreichen religiösen Praktiken aus, wie die Autor*innen in einer Studie über die *velaciones* als panandine Praxis betonen: „Los ancestros individuales y comunes son los intermediarios entre los hombres y sus orígenes, mantenerlos vivos rindiéndoles el debido culto, sea en la tradición Cristiana dedicándoles misas y rezos, es mantener el lazo con la fuente de vida“ (Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 12). Der zentrale Aspekt hierbei ist, dass über die Vorfahr*innen und die Praktiken, die mit diesen in Verbindung stehen, eine Kontinuität hergestellt, bewahrt und betont wird. Auf diese Weise werden Ansprüche auf die *tierra ancestral* legitimiert und die Praktiken sowie die Zentralität der Toten verteidigt.

Velaciones (Totenwachen) wird die Praxis in den ersten Novembertagen genannt, die im Rahmen des katholischen Feiertages Allerheiligen zelebriert wird. Als panandine Tradition (Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 9) geht dieser *costumbre* auf das 16. Jahrhundert zurück. Im Huarochirí-Manuskript¹⁸⁰ ist diesbezüglich vermerkt: „[L]os españoles también en este ‚Todos Santos‘ sirven a sus muertos“ (zit. in Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 10). In

¹⁸⁰ Das Huarochirí-Manuskript aus dem 16. Jahrhundert gilt als Schlüsselwerk der frühen kolonialen Quechua-Literatur; es bietet einen Einblick in die Denkweise und religiösen Überzeugungen der andinen Bevölkerung aus einer lokalen Perspektive. José María Arguedas veröffentlichte 1966 die erste direkte Übersetzung aus dem Quechua ins Spanische unter dem Titel: „Dioses y hombres de Huarochirí“.

den ersten Novembertagen werden im Bajo Piura die Gräber und Friedhöfe besucht, über Nacht wird mit der Familie Wache gehalten und Essen und Getränke werden mitgebracht, auch für die *ancestrxs*. *Angelitos* wird im Bajo Piura ebenso – je nach Ortschaft – in den ersten Novembertagen praktiziert. Dabei gedenken Mütter ihrer verstorbenen Kinder; sie suchen ein Kind, das in demselben Alter ist wie ihr Kind, als es verstarb, und schenken ihm ein spezielles Gebäck (*roscas*) sowie Honig. Die Protagonist*innen sind Frauen, die sonst in den Institutionen der popularen Religiosität nicht an erster Stelle stehen.

Sowohl *velaciones* und *angelitos* als auch Praktiken direkt nach dem Tod einer Person sind verbunden durch die Praxis der Bereitstellung von Nahrungsmitteln für die *ancestrxs*. Diese wird bereits 1575 in der Chronik „La Relación de las fábulas y ritos de los Incas“ von Cristóbal de Molina in Ayamarca bei Cuzco erwähnt: „[D]ecían que a donde quiere que el ánima estaba, recibía aquello y la comía como si estuviera vivo“ (zit. in Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 11). Auch wenn ich hier keine direkte Abfolge bzw. Verbindung zu Praktiken im Süden Perus aus dem 16. Jahrhundert herstellen möchte, so ist es dennoch aufschlussreich, dass diese konkrete Praxis populärer Religiosität – Nahrungsmittel für die *ancestrxs* – bereits im 16. Jahrhundert von der indigenen Bevölkerung praktiziert und durch spanische Chronisten festgehalten wurde. Es gibt Hinweise darauf, warum Praktiken um das Totengedenken wie *velaciones* und *angelitos* als „una costumbre propia“ (Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 9) beschrieben werden – und nicht als eine vor allem katholische Tradition.

Im Bajo Piura wird in spezifischer Art und Weise den *ancestrxs* gedacht, eine Kontinuität zu diesen hergestellt und auf diesem Weg die eigene Geschichte, Abstammung und Kultur legitimiert. Diese religiösen *costumbres* werden als Eigenheit ausgewiesen, was die aktive Rolle bei der Konstruktion und Weitergabe erkennen lässt. Das stellt einen Gegendiskurs zum dominanten regionalen – dem gemäß die Bevölkerung des Bajo Piura passiv und langsam sei – sowie auch zum eurozentrischen Diskurs dar, der christliche Religion als kulturfremd und lediglich als Ergebnis von Assimilierung versteht, die abgelegt werden sollte: „Recordar a los antepasados es transmitir las

costumbres ancestrales que permiten a los campesinos afirmar, al nivel cultural, la identidad de la comunidad“ (Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 13). Im Rahmen meiner Forschungsaufenthalte hat sich mehrfach die Frage gestellt, warum die Toten in der *cultura popular* des Bajo Piura eine so zentrale Rolle einnehmen, die durch die Insistenz der *campesinxs* „en la necesidad de cumplir con sus difuntos“ (Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 13) deutlich wird. Die Bedeutung für eine marginalisierte, rassialisierte Bevölkerung in einer postkolonialen Gesellschaft erschließt sich aufgrund von deren Relevanz für die Legitimierung einer Kontinuität von Geschichte, Kultur und Wissen und zur Selbstvergewisserung. In meinen Gesprächen mit Francisco Muguiro und Juan Hernández betonten die beiden spanischen Jesuiten, dass bei der Feier von Gottesdiensten im *caserío* Montecastillo das laute Nennen der Namen der Verstorbenen, für die der Gottesdienst gefeiert wird, für die *campesinxs* von höchster Bedeutung sei. Dabei stellt sich – verbunden mit den Ausführungen in Kapitel 4.1.1 – die Frage, inwiefern das Beharren auf dieser Praxis im Kontext intergenerationaler Gerechtigkeit bzw. als „Solidarität nach rückwärts“ gelesen werden kann, und zwar im Sinne einer kommunalen Praxis der „Erinnerungssolidarität mit den Toten und Besiegten, die den Bann einer [...] Geschichte als Siegergeschichte bricht“ (Metz 2016, 195). Hier darf der gesellschaftliche und historische Kontext abermals nicht außer Acht gelassen werden: Die Geschichte von Ausbeutung und Marginalisierung in semi-feudalen Verhältnissen im Rahmen der *hacienda*-Wirtschaft, die bis zur Agrarreform eine koloniale Kontinuität darstellte, hat zur Folge, dass es nach wie vor Bevölkerungsteile gibt, die es erlebt haben, dass ihnen nicht erlaubt ist, dem *patrón/hacendado* in die Augen zu schauen.¹⁸¹ Darüber hinaus ist die Kenntnis des eigenen Geburtsdatums sowie der Besitz von Identitätsdokumenten nach wie vor keine Selbstverständlichkeit. In diesem Kontext kommt das Nennen der Namen einer Bekräftigung gleich, dass ein bestimmter Mensch gelebt hat, dass sein Leben Wert und Relevanz hatte und dass er durch die Gemeinschaft weiterlebt, wodurch eine Kontinuität hergestellt wird.

¹⁸¹ Auch ich selbst habe die Erfahrung gemacht, dass mir vor allem Frauen bei den Interviews zunächst nicht in die Augen schauten.

In Zusammenhang mit den *ancestrxs* steht auch das Konzept der *tierra ancestral*, das für die Ansprüche auf Landnutzung bzw. in Landnutzungskonflikten eine wichtige Rolle spielt. *Tierra ancestral*, im Deutschen etwa angestammte oder originäre Territorien/Ländereien, weist auf die Verbindung und Legitimation durch die *ancestrxs* hin und somit auf eine Verbindung zur prä-kolonialen Vergangenheit und Kultur. Die Bezugnahme auf die *tierra ancestral* legitimiert und ermöglicht die Lebensweise der *campesinxs*, die Teil der kulturellen Identität ist: „La fuente de vida es el agua y la tierra, que permiten a los campesinos asegurar, al nivel material, la reproducción de la comunidad“ (Hocquenghem, Franco, und Reyes 1986, 12). Diese Lebensweise mit der dafür notwendigen Land- und Wassernutzung wurde seit Beginn der *conquista* immer wieder in Frage gestellt, weswegen das Konzept der *tierra ancestral* den Enteignungsprozessen, „despojos de costumbres y de tierras“ (Hocquenghem 1989, 36), etwas entgegensetzt. Ein *campesino* in C. P. Almirante Grau, der vor einigen Jahren im Landnutzungskonflikt angeschossen wurde und seitdem an den gesundheitlichen Folgen leidet, merkt über Ländereien im Konflikt an:

Me da ira que gente que porque tiene dinero nos quiera subyugar, nos quiera despojar de lo que tenemos y de ahí saco una parte de fuerza para decir: ‚Mientras tenga un último pucho de fuerza, voy a seguir para adelante.‘ Y voy a inculcarle a mis hijos que antes que yo me vaya, tiene que quedar mi hijo también siguiendo esta lucha de defenderse ante cualquier que venga, que no nos quiera discriminar, que no nos quiera desterrar de lo que es nuestro. Porque es nuestro y tenemos que defenderlo con orgullo. (Anónimo 2023, Z. 498–504)

Hier wird deutlich, dass bezüglich intergenerationaler Gerechtigkeit nicht nur eine „Solidarität nach rückwärts“ (Metz 2016, 195) wirkt, sondern auch eine Solidarität nach vorne, den Nachfahr*innen und noch nicht Geborenen gegenüber. Das Konzept der *tierra ancestral* beinhaltet auch diese Dimension im Sinne der Kontinuität. Bevor ich zusammenfassend die Verbindung zur *tierra ancestral* im Kontext populärer Religiosität verorte, kläre ich im folgenden Exkurs die Zusammenhänge von *tierra*, kultureller Identität und *campesinado*, um auf mögliche Fallstricke im Umgang mit dem Konzept der *tierra ancestral* hinzuweisen.

Exkurs: Zusammenhang zwischen *tierra (ancestral)*, kultureller Identität und *campesinado*

Im deutschsprachigen Kontext löst es verständlicherweise Unbehagen aus, wenn von Wurzeln, Grund und Boden, Kultur und einem dazugehörigen *pueblo*/Volk die Rede ist, weil es Erinnerungen an die nationalsozialistische „Blut-und-Boden-Ideologie“ und Diskurse neorechter Gruppen weckt. Da ebendiese neorechten Gruppierungen und deren Intellektuelle bereits in der Vergangenheit gezeigt haben, dass sie kritische Konzepte und Diskurse für ihre Zwecke beanspruchen und umdeuten (Collet 2021, 98 ff.), scheint es mir an dieser Stelle notwendig, eine Differenzierung zwischen Landnutzungskonflikten und -ansprüchen von *campesinxs* und indigenen Gruppen in Lateinamerika und völkischen, (neo-)rechten Ideologien vorzunehmen.¹⁸²

In Lateinamerika wird der Anspruch auf ein bestimmtes Territorium und dessen Nutzung von indigenen Gruppen meist unter Bezugnahme auf die Verbindung begründet, die sie als kulturell-ethnische Gruppe über ihre Vorfahr*innen zu einem bestimmten Territorium haben. Wie bereits dargelegt, wird auch im Bajo Piura und im dortigen Landnutzungskonflikt ähnlich argumentiert. Im Hinblick auf den sozio-kulturellen Kontext müssen einige Aspekte beachtet werden: Die Forderungen und Ansprüche auf Land/-nutzung ergeben sich vor allem daraus, dass die Lebensweise als *campesinxs* auf den Zugang zu Land angewiesen ist und die landwirtschaftliche Tätigkeit Voraussetzung für die eigene Reproduktion und jene der Städte ist.¹⁸³ Während meiner Aufenthalte in den

¹⁸² Dabei ist die Herstellung einer Verbindung zwischen beiden Diskursen und geographischen Orten nicht abwegig: Zum Ersten wanderten nach dem Ende des Dritten Reiches bekannterweise zahlreiche nationalsozialistische Gruppen nach Lateinamerika aus, auch in Piura gab es eine Gruppe. Zweitens gibt es mit dem *Etnocacerismo* eine ethno-nationalistische Strömung in Peru, begründet durch General Antauro Humala, getragen durch Teile der *Fuerzas Armadas* mit einer Rassenideologie und unter Bezugnahme auf nationalsozialistische Symbole (Ostrowska 2010).

¹⁸³ Die Verwobenheit zwischen Territorien und (der Reproduktion von menschlichem) Leben wird auch in der Konzeption *cuerpo-territorio* des *feminismo comunitario* deutlich: „Un territorio con memoria corporal y memoria histórica, por lo tanto, el primer lugar de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado, liberado, el lugar para recuperar y reivindicar la alegría. El cuerpo que se abraza con el ‚territorio tierra‘, el cual implica un lugar significado e histórico donde habita la memoria larga de los pueblos, un territorio de recuperación por la expropiación colonial, la usurpación de modelos organizativos propios, su imposición mercantilista de propiedad privada, remitido a ser parte del estado nación colonial pero también en defensa ante el auge del neoliberalismo, a través de las transnacionales

caseríos des Bajo Piura wurde die relative Unabhängigkeit, die ältere *campesinas* durch ihre Ländereien („mi territa“) und die dadurch mögliche Subsistenzwirtschaft behalten, betont:

[N]osotros trabajamos en la agricultura. Tenemos nuestros frejoles, camotes. Tenemos cosas de la chacra para traer, para poder alimentarnos. En cambio, en la ciudad [...] de Piura no puedes ir al baño, tienes que pagar un baño público. Allá no te regalan un vaso de agua, te da sed, tienes que comprarte un vaso de agua en el mercado. Tienes hambre o quieres algo, una galleta, tienes que comprarlo. En cambio, acá no, pues. (César Santiago 2021, Z. 56–62)

Außerdem wurde die Entwicklung, dass landlose *campesinxs* – *eventuales* – sich gezwungen sehen, unter prekären Bedingungen auf den Neolatifundien der Exportunternehmen zu arbeiten, kritisch beobachtet und kommentiert. Die Situation der Abhängigkeit bereits historisch marginalisierter Gruppen verschärft sich also ohne Landzugang. Bei den Landnutzungskonflikten geht es in erster Linie nicht um Inwertsetzungsprozesse, sondern darum, die Reproduktion des Lebens zu ermöglichen. Gerade im Kontext des Bajo Piura wird das Landnutzungsrecht zwar mit dem Bezug auf Abstammung von den *ancestrxs* argumentiert; diese Argumentationsweise schließt aber andere *campesinxs*, welche dieselbe Lebensweise teilen, nicht grundsätzlich aus, sondern richtet sich vor allem gegen eine bestimmte Art und Weise der Landnutzung: (Groß-)Bauprojekte von Satellitenstädten (*gated communities*) nehmen den *campesinxs* ihre Lebensgrundlage (*tierra*) und verunmöglichen das Bewahren des Ökosystems „Trockenwald“; die Nutzung der Ländereien durch Neolatifundien der Exportwirtschaft bringt große Teile der verarmten und inzwischen vielfach landlosen *campesinxs* in die Abhängigkeit von prekären Arbeitsbedingungen und verbraucht das Grundwasser für wasserintensiven Exportanbau.

Ein weiterer Aspekt des Konflikts um die *tierra ancestral* ist die Verteidigung kommunaler Landtitel. Im Zuge neoliberaler Strukturreformen wurden seit den 1980er Jahren die gesetzlichen und auch verfassungsrechtlichen Einschränkungen zur Veräußerung und Privatisierung von Ländereien Stück für Stück zurückgenommen, bis sie dann unter Fujimori in den 1990er Jahren

extractivas como otra nueva forma de despojo, saqueo y amenaza de la vida de los pueblos“ (Lorena Cabnal zit. in Gargallo 2014, 153).

komplett liberalisiert wurden. Das hat die Institution kommunaler Landtitel der *comunidades campesinas* geschwächt, da damit der (Aus-)Verkauf individueller Ländereien begann und sich die Parzellen der Kleinbäuer*innen seit der Agrarreform durch Erbschaftsprozesse atomisiert haben. Außerdem führten interne Konflikte der *comunidad campesina* sowie Korruption zu Konflikten und zu einer Schwächung von deren Legitimität.

Aufgrund dieser Aspekte können und müssen die Ansprüche der *campesinxs* im Bajo Piura auf Landnutzung eindeutig von völkischen Ideologien unterschieden werden. Es geht dabei prioritär um die Art der Nutzung, die grundsätzlich allen offensteht. Im postkolonialen sozio-historischen Kontext Perus kann eine Kontinuität in der Verteidigung des eigenen Lebensraumes und der Selbstbestimmung festgemacht werden, um das bedrohte kulturelle Überleben sowie damit zusammenhängende Wissensformen zu bewahren. Wie bereits in Kapitel 4.1.2 dargestellt, formulieren die *campesinxs* aus ihrem partikularen Interesse heraus universelle Rechtsansprüche, die in einem weiteren Sinne durch die Fürsorge für das Bewahren des Ökosystems auch die kommenden Generationen aller miteinschließt.

Der Bezug auf die *ancestrxs* weist auf einen originären Landnutzungsanspruch hin, welcher als Folge des Kolonialsystems und der daraus resultierenden Enteignungsprozesse der kolonisierten Bevölkerung unrechtmäßig verweigert wurde. Der Bezug auf eine historische Kontinuität, die eine Gruppe mit einem Territorium verbindet, ist auch heute noch Teil der ILO-Konvention 169.¹⁸⁴ Sie räumt indigenen Gruppen das Recht auf Mitbestimmung über ihre Territorien ein (*consulta previa*) und hat zum Ziel, kollektive Rechte zu sichern. Wer Rechtssubjekt im Rahmen der ILO-Konvention 169 ist und somit Anspruch auf die kollektiven und politischen Rechte stellen kann, ist an kulturelle bzw. ethnische Faktoren gekoppelt, die schlussendlich einer essentialistischen Argumentation folgen und somit auch Fallstricke beinhalten. Dementsprechend gelten diese Rechte nicht für *mestizxs/campesinxs/afro-peruanxs*, weil sie nicht die gemeinsamen besonderen und eigenen Institutionen nachweisen können, die sich von anderen Sektoren des nationalen Kollektivs unterscheiden (wie z.

¹⁸⁴ Bei der ILO-Konvention 169 handelt es sich um das „Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern“.

B. eine indigene Sprache und/oder eine als solche definierte ethnische Differenz). Daher können die *campesinxs* im Bajo Piura keinen Anspruch auf Mitbestimmung über ihre *tierra ancestral* bzw. auf Landnutzung stellen.

José Carlos Mariátegui hatte bereits in den 1920er Jahren darauf hingewiesen, dass es bei sozialen und politischen Kämpfen eben nicht allein um kulturelle Rechte und Anerkennung bestimmter Gruppen gehen kann, sondern jene immer auch die Frage nach der Transformation ungleicher Besitzverhältnisse miteinschließen müssen: „No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar [...] su derecho a la tierra“ (Mariátegui 2007, 39). Mariátegui sah den Fokus auf kulturelle Rechte als Strategie, um von der zentralen Frage der Landreform, die für die gesamte Bevölkerung unabhängig von ethnischer und kultureller Identität gelten sollte, abzulenken. Gegenwärtig in Peru verankerte Rechte wie jene, die sich auf die ILO-Konvention 169 berufen, würde Mariátegui als Kooptierung indigener Interessen, als Schwächung der *indígena-/campesinx*-Bewegung und als Nivellierung von Konflikten sehen, da sie den „dominio de la tierra“ (Mariátegui 2007, 39) nicht verändern.

Die *campesinxs* im Bajo Piura können sich hinsichtlich der Landnutzung und der damit verbundenen Lebensweise also nicht auf spezifisches Recht, abgeleitet von der Zugehörigkeit zu einer indigenen Gruppe, berufen, auch wenn sie selbst die historische Kontinuität zum Territorium über die *tierra ancestral* begründen, wie beispielweise die *campesina* Paula Sandoval (2023) in den folgenden Aussagen:

[P]ues nosotros vivimos de estos campos, venimos de nuestro tátara abuelos [...], venimos de nuestros abuelos, bisabuelos, nuestros padres y nosotros que venimos siguiendo ¿no? ¿Llevando para que? Para dejar para nuestros hijos también [...] nuestra generación que viene atrás [...]. Por eso es que defendemos estos bosques, defendemos estas tierras. (Z. 52–56)

Nosotros estamos defendiendo nuestro derecho como campesinos de nuestros ancestros, nuestros padres que han sido, campesinos que han vivido en esto. (Z. 140 f.)

Hier wird die Problematik deutlich, die mit essentialistischen Kategorien in der Verbindung mit (Grund-)Rechten einhergeht: „No hay sociedades puras en sí mismas, no hay ‚indígenas‘ originarios cerrados en su esencia“ (Ramón Pajuelo

zit. in Silva Santisteban 2013). Der Fall der *campesinxs* im Bajo Piura, die aufgrund der Vorstellung von „indígenas originarios cerrados en su esencia“ kein Recht auf Landnutzung einklagen können, ist kein Einzelfall, sondern betrifft zahlreiche Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika, die sich meist selbst als *mestizxs* bezeichnen. Ihre Geschichte und Gegenwart ist aufgrund der kolonialen Vergangenheit und ihrer neoliberalen Aktualisierungen geprägt von Enteignungen, Marginalisierung und Diskriminierung und schlussendlich vom Entzug der Lebensgrundlage. Das hat die Verunmöglichung der Lebensweise und damit einhergehend die Veränderung der kulturellen Identität und den Verlust von Wissen zur Folge, wie z. B. jenes Wissen über die landwirtschaftliche Nutzung des Trockenwaldes im Bajo Piura. Der in meinen Interviews von den *campesinxs* thematisierte Landnutzungskonflikt steht insofern in Zusammenhang mit populärer Religiosität, als durch deren *costumbres* eine Verbindung zu den *ancestrxs* geschaffen und damit Kontinuität und Legitimität hinsichtlich der angestammten Territorien – der *tierra ancestral* – hergestellt wird. Praktiken populärer Religiosität ermöglichen also die Konstruktion von Kontinuität in einem postkolonialen gesellschaftlichen Kontext, in dem diese Kontinuität Legitimität verleiht und daher umkämpft ist. Die eigene, vielfach abgewertete und ausgeschlossene Geschichte sowie das präkoloniale Erbe bekommen einen Ort, was deren Tradierung vielfach erst ermöglicht.

4.3.3 Zusammenfassung

Im Kontext des Bajo Piura, in dem die Bevölkerung zwar Exklusion und Abwertung aufgrund der ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit erfährt, aber keine Affirmation des ‚Eigenen‘, kommt populärer Religiosität für die Affirmation des Eigenen, Autochthonen und dessen Kontinuität eine besondere Relevanz zu. Dabei stärkt populäre Religiosität durch eine gemeinsame religiöse Praxis die kulturelle Identität, was zur Bekräftigung einer autochthonen Identität beiträgt. Institutionen wie die *hermandades* oder *costumbres* stellen ein Kontinuum in der Geschichte der *comunidad campesina* dar und ermöglichen die Tradierung von Wissen. Bereits für die Kolonialzeit schreibt der Historiker Espinoza den *hermandades* diese Funktion zu: „[O]ptan por movilizarse

colectivamente reforzando su identidad comunal pero sin perder su vinculación originaria con las parcialidades Yungas“ (Espinoza Claudio 2002, 250). Da im Rahmen der Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse über Jahrhunderte unterschiedliche religiöse und kulturelle Traditionen und Praktiken in den popularen Katholizismus aufgenommen wurden, schafft dieser einen Zugang zur präkolonialen Kultur und ermöglicht damit die Konstruktion von Kontinuität zu Vorfahr*innen und Ahn*innen – und damit auch zur *tierra ancestral*.

5. Zusammenschau und Einordnung der Ergebnisse

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit war die Erfahrung, dass rassialisierte, marginalisierte Menschen wie die *campesinxs* im Bajo Piura in postkolonialen, neoliberalen Kontexten nicht als wissende Subjekte wahrgenommen werden. Darum werden ihnen Eigenschaften wie Unterwürfigkeit, Passivität und Leicht-/Gläubigkeit zugesprochen und sie gelten folglich als nicht befähigt zur kritischen Reflexion bzw. zum kritischen Ausdruck. Im Bajo Piura, in Lateinamerika, sind jene rassialisierten, marginalisierten Bevölkerungsgruppen auch Träger*innen populärer Religiosität. Mein Interesse war es daher, ohne in Romantisierungen zu verfallen, nach dem kritischen, reflexiven Gehalt populärer Religiosität im Bajo Piura zu fragen, nach den (Re-)Interpretationen des Christlichen sowie den religiösen Selbst- und Weltdeutungen: In welchem Zusammenhang stehen Formen populärer Religiosität und die Herausbildung gesellschaftskritischer Narrative und befreiender Praxis?

Auf die Fragen nach dem Zusammenhang von populärer Religiosität und Gesellschaftskritik gibt die vorliegende Arbeit Antworten, die aus den Kategorien der zahlreichen Interviews entstanden sind und welche ich in den vorhergehenden Kapiteln mit Zugängen lateinamerikanischer Denker*innen, dekolonialen Theorien sowie theologischen Auseinandersetzungen verknüpft habe. In einer Zusammenschau der bereits im Detail dargestellten unterschiedlichen Aspekte (Kapitel 4.1–4.3), die das Verhältnis zwischen populärer Religiosität und Gesellschaftskritik beschreiben, fasse ich im Folgenden die zentralen Ergebnisse anhand von fünf Kapiteln zusammen.

5.1 Inkongruenz: Überschreitung/Unterbrechung der postkolonial-neoliberalen Ordnung

Für die Frage nach populärer Religiosität als kritischem Ausdruck erachte ich die Unterscheidung, die Collet und Herbst (2023, 33) in ihrer Einführung in politische Theologien treffen, als hilfreich: Wenn Religiosität nicht als Gegensatz von kritischem Denken verstanden wird, „ließe sich aber fragen, ob

religiöse Überzeugungen zum kritischen Denken bestenfalls motivational ‚hinzutreten‘ – oder ob (universalisierbare) Gehalte einer herrschaftskritischen Perspektive [...] nicht doch auch selbst aus religiösen Narrativen heraus gewonnen und artikuliert werden können“. Zu dieser Unterscheidung möchte ich im Hinblick auf meine Forschungsergebnisse noch eine dritte Ebene einführen, die etwas ‚tiefer‘ liegt, nämlich „la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad“ (Echeverría 2005, 15).

Es geht um die Verwobenheit der Lebensweise/Lebensform, der *cultura popular* mit der *religiosidad popular*. Hinsichtlich der Frage nach Gesellschaftskritik bzw. kritischem Ausdruck dient hierbei das ‚barocke Ethos‘ mit der dazugehörigen Lebensweise und der darin liegenden Strategie des Umgangs mit lebenswidrigen Bedingungen – ‚das Unlebbare lebbar machen‘ – als Schlüssel. Im Kontext des barocken Ethos lese ich religiöse Narrative und Praktiken als Bestandteil des alltäglichen Lebens – der *cotidianidad*. Populäre Religiosität und die darin vorhandenen und davon ausgehenden Gegen narrative und Gegenpraktiken werden also als Teil des kulturellen Ausdrucks dieser Lebensweise und Überlebensstrategie, die sich auszeichnet durch den Umgang mit gesellschaftlichen Widersprüchen, gefasst:

Vielleicht muss die Revolution nicht mehr romantisch, sondern zum Beispiel barock gedacht werden [...] als rhizomatische, versteckte und langsame, aber allgegenwärtige, unaufhaltsame und ohne militärische Gewalt stattfindende Invasion jener anderen Orte, die manchmal weit weg von der präventiven Politbühne liegen und an denen das Politische – das Neugründende der Formen der Gesellschaftlichkeit – auch im täglichen Leben seine Fortsetzung findet und gegenwärtig ist. Das barocke Ethos [...] zeichnet sich durch seine Treue zur qualitativen Dimension des Lebens und seiner Welt aus, durch seine Weigerung, die Opferung dieser Dimension zugunsten der Verwertung des Wertes zu akzeptieren. (Echeverría 2021, 205)

Im Kontext der vorliegenden Arbeit sind die Antwortstrategien, die aufgrund der Kontinuität der kolonial-rassialisierten gesellschaftlichen Ordnung entstehen, nicht immer intentional oder explizit, sondern entsprechen vielmehr einem „comportamiento (consistente) en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo“ (Echeverría 2005, 181). Im Bajo Piura drückt sich in Narrativen und Praktiken der populären

Religiosität eine Inkongruenz der gesellschaftlichen Verhältnisse aus, indem die postkolonial-neoliberale Ordnung/Funktionalität unterbrochen und überschritten, gestört und subversiv unterlaufen wird, wobei das Stören legitimiert und damit der gesellschaftlichen Marginalisierung ‚widersprochen‘ wird. Bolívar Echeverría (2005, 189) beschreibt diese Situation als „*existencia en ruptura*“, die sich im alltäglichen Leben zeigt. Im Kontext von Spiel, *fiesta* und Kunst – und ich sehe populäre Religiosität als Bestandteil dieser drei Sphären – wird die Reproduktion der sozialen Ordnung nicht ungebrochen fortgeführt. Durch die Kreativität, „*el momento de la creación*“ (Puerta Domínguez 2017, 10), verdeutlicht sich eine „*legalidad propia*“ (Echeverría 2008, 8), von der aus die geltenden Gesetzmäßigkeiten sozialer Ordnung hinterfragt werden: „*Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma*“ (Echeverría 2008, 8).

Hinsichtlich meiner Forschungsergebnisse ordne ich der populären Religiosität als Inkongruenz folgende Themen/Kategorien zu: Hoffnungs-Narrative (4.1.1); *fiestas* (4.1.2); Aneignungsprozesse (Handlungsmacht/Interpretationshoheit) (4.2.1); Identifikation mit der Marginalisierung der *santxs* (4.2.2); Affirmation des Eigenen, Autochthonen und dessen Kontinuität (4.3.1/4.3.2). Diese Bereiche, in denen die Überschreitung/Unterbrechung der postkolonial-neoliberalen Ordnung stattfindet, stellen selbst bereits eine Form kritischen Ausdrucks dar. Im Sinne der *legalidad propia* kann populäre Religiosität einem gesellschaftlichen Korrektiv entsprechen, wenn es zu einer Infragestellung etablierter Dominanzverhältnisse kommt und sie somit zur Reflexion der eigenen Situation (der Marginalisierung) beiträgt bzw. diese Reflexion anstößt. In den vorliegenden Forschungsergebnissen zeigte sich die Inkongruenz – dem barocken Ethos entsprechend – auch auf symbolischer Ebene (Repräsentationen von *Cristos morenos*), in Liedtexten oder der Inszenierung der Geschichte der *reyes*. Darüber hinaus stellen die genannten Bereiche Quellen kritischer Diskurse in Zusammenhang mit der Stärkung der Widerstands- und (individuellen) Handlungsfähigkeit oder der Thematisierung von Dimensionen wie Gerechtigkeit im öffentlichen Diskurs dar. Allerdings

kann kein Automatismus ausgemacht werden, der ausgehend von der Inkongruenz durch populäre Religiosität stets zu einer kritischen Reflexion und Praxis hinsichtlich Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnissen führen würde. Daher unterscheide ich diese Art von Inkongruenz aufgrund meiner Forschungsergebnisse von befreiender Praxis und kritischer Reflexion.

5.2 Populäre Religiosität als kritischer Ausdruck?

Ausgehend von der Infragestellung der postkolonial-neoliberalen Ordnung kam und kommt es in bestimmten historischen Momenten und Kontexten zu Kritik an struktureller Ungleichheit und Marginalisierung sowie zu befreiender Praxis, wie beispielsweise bei Poma de Ayala, Tupac Amaru II. oder meinen Interviewpartner*innen Josefa Mena Villegas, Reyna Vilchez Sullón, Santos Sandoval, Marcelino Inga oder Marcial Quintana. Deren Infragestellung der jeweils herrschenden Machtverhältnisse bedient sich auch religiöser Narrative oder Legitimation und stellt selbst eine Neudeutung der gesellschaftlichen Situation und einen Gegenentwurf dar.

An diesem Punkt komme ich nochmals auf die bereits von Collet und Herbst (2023, 33) angeführte Unterscheidung zurück, die zwischen religiösen Überzeugungen, die zum kritischen Denken motivational hinzutreten, und Gehalten einer herrschaftskritischen Perspektive, die aus religiösen Narrativen gewonnen oder in religiöser Sprache artikuliert werden, differenzieren. Die erste Gruppe spiegelte sich in folgenden Themen meiner Forschungsergebnisse wider: Landnutzungskonflikt (4.1.2); anti-koloniale Bestrebungen/Befreiungsprozesse (4.2.3). Die zweite Gruppe zeigte sich in diesen Themen: gegen die Entmenschlichung (4.1.3); Landnutzungskonflikt (4.1.2); anti-koloniale Bestrebungen/Befreiungsprozesse (4.2.3); *costumbres* wie *reyes* (4.3.2).

Der reflexive Schritt der (religiösen) Selbst- und Weltdeutung ist in der vorliegenden Arbeit vor allem dann erkennbar, wenn die individuelle Ebene (und Situation) mit (gesamt-)gesellschaftlichen Interessen und strukturellen Fragestellungen bzw. öffentlichen Diskursen verbunden wird und dort Resonanz findet.

Die dargelegten Motive und Dimensionen populärer Religiosität fungieren also teilweise als Quelle von Gesellschaftskritik, wobei sie entweder motivational zu dieser hinzutreten oder in ihrer religiösen Form selbst einen kritischen Ausdruck darstellen (Inkongruenz). Auch wenn der Fokus der vorliegenden Arbeit und Forschung auf der Bedeutung populärer Religiosität für gesellschaftskritische Narrative und Praxis lag, verbleibt christliche Religion im Bajo Piura in der historischen Ambivalenz zwischen Herrschaftslegitimation und Gesellschaftskritik gefangen. Die Rechtfertigung repressiver Strukturen und Ansprüche war in den Gesprächen und für die Thematik populärer Religiosität in einigen wenigen Fällen von Relevanz – einerseits hinsichtlich patriarchaler Strukturen und andererseits bezüglich einer Kritik an Institutionen. Aber auch in der geäußerten Religionskritik selbst ging es nicht um eine Ablehnung des Christlichen generell, sondern um eine Art interne Kritik an Machtstrukturen hinsichtlich *raza*/Klasse/Gender und deren religiöser Legitimierung. Grundsätzlich spiegeln sich im Bereich des Religiösen die Themen und Problematiken gesamtgesellschaftlicher Machtverhältnisse wider. Die Kritik an Strukturen bzw. Regeln amtskirchlicher Institutionen ist für populäre Religiosität aufgrund ihrer weitgehenden Autonomie weniger relevant, denn auf die alltägliche Lebens- und Glaubensrealität der Bevölkerung im Bajo Piura haben amtskirchliche Institutionen und Regeln aufgrund ihrer eingeschränkten Präsenz – auch historisch gesehen – wenig Einfluss.

5.3 Barockes Ethos als Schlüssel zur differenzierten Einordnung

Vorrangig erschließe ich den Zusammenhang von Gesellschaftskritik und populärer Religiosität im Bajo Piura aufgrund der Forschungsergebnisse mit dem Konzept des barocken Ethos und der Überschreitung/Unterbrechung der postkolonial-neoliberalen Ordnung. Dadurch eröffnen sich neue Perspektiven auf das Christliche in Lateinamerika, abseits einander gegenüberstehender, dualistischer Pole, die sich aus europäischer Sicht als vielfach nicht vereinbar darstellen. Gegenwärtige Diskurse um christliche Religion in kritischen

sozialwissenschaftlichen Ansätzen sind geprägt durch zwei Herangehensweisen, wie es Ina Kerner (2022) hinsichtlich des westlichen Feminismus beschreibt: einerseits durch eine postsäkulare und vielfach nicht (mehr) religionskritische Haltung und andererseits durch die dogmatische Ablehnung von Religion als repressivem Instrument. In diesem ‚Entweder-oder‘ verbleibend ist es schwierig, unterschiedliche Nuancen und Positionierungen des religiösen Spektrums differenziert zu benennen¹⁸⁵ bzw. Aneignungsprozesse in außereuropäischen, postkolonialen Kontexten wahrzunehmen.

Im lateinamerikanischen Kontext selbst ergeben sich in der folgenden Darstellung von Cristián Parker (1993, 50) weitere Pole:

Según una versión más radical que correspondía a los cristianos revolucionarios de los años 60, perspectiva ya superada, el cristianismo es factor de cambio decisivo pero a condición de que se despoje de sus lastres ‚supersticiosos‘ y ‚mágicos‘; en resumen, a condición de que se presente como conciencia emancipadora despojada de toda alienación, es decir, internamente secularizado, desgajado de su matriz y textura simbólico-ritual de raigambre popular e indígena. Se trata de una religión ética, formal, incentivo para la acción, utopía racionalizada para motivaciones político-seculares.

Auch wenn Parker selbst anmerkt, dass die säkularistische Perspektive ‚überwunden‘ sei, so zeichnet er doch aktuell gegebene Tendenzen in der Auseinandersetzung mit populärer Religiosität nach. Auch im Bajo Piura wurden in meinen Gesprächen immer wiederkehrende pastorale Bemühungen erwähnt, populäre Praktiken und Organisationsformen – beispielsweise hinsichtlich der *santxs* – zu Gunsten einer sakramentenzentrierten Praxis oder der Fokussierung auf die Reflexion der Schriften aufzugeben. Die von Parker beschriebene vielfach generelle Ablehnung wird dabei von progressiver, konservativ-elitärer sowie neo-pentekostaler Seite geäußert.

¹⁸⁵ Ein bekanntes Beispiel, das eine Differenzierung erfordert, ist das Pontifikat von Franziskus. Seine polit-ökonomische Ausrichtung war durchaus als progressiv zu bezeichnen, seine polit-ökologischen Ausführungen in „Laudato si“ (2015) oder „Querida Amazonia“ (2020) fanden weit über den kirchlich-religiösen und theologischen Kontext hinaus Resonanz, wie beispielsweise bei der posthumanistischen, feministischen Denkerin Donna Harraway (2023). Dennoch verblieb auch Papst Franziskus hinsichtlich Sexualität und Geschlechterverhältnissen in einer konservativ-repressiven Position.

Über das barocke Ethos sehe ich eine Möglichkeit, die Formen des kulturell-religiösen Ausdrucks, die ich im Lauf der vorliegenden Arbeit beschrieben habe, abseits des Relativismus und grundsätzlicher Ablehnung/Entwertung als regressiv-reaktionär einzuordnen. Diese Perspektive ermöglicht die Thematisierung von autonomen Aufklärungs- und Aneignungsprozessen sowie der Frage nach gegenwärtigen Befreiungsprozessen und schafft es, die ‚Zwischenräume‘ wahrzunehmen, die sich neben dualistischen Kategorien eröffnen.

Anstatt popular-religiöse Narrative und Praktiken vorschnell als irrational abzulehnen oder idealisierend als grundsätzlich herrschaftskritisch einzuordnen, konnte ich darlegen, wie populare Religiosität zur Affirmation abgewerteter Identitäten beitragen kann und welche Gegenentwürfe sich durch und in den *santxs* (Señor de Chocan, Señor Cautivo de Ayabaca, Virgen de Guadalupe) zeigen.¹⁸⁶ Diese veränderte Perspektive einzunehmen, erachte ich als relevant, da beispielsweise die anti-koloniale und radikale Kritik in Poma de Ayalas’ Hauptwerk nicht erkannt wurde/wird. Seine Zeichnungen stehen nach wie vor aufgrund der Unkenntnis kulturspezifischer Codes unter dem Vorwurf der Geschichtsverzerrung bzw. fehlerhaften Geschichtsschreibung (Rivera Cusicanqui 2020, 183) und es kommt zur Verwerfung seiner Kritik aus europäisch-dekolonialer Sicht aufgrund der christlichen Sprache und Argumentation, derer sich Poma de Ayala bedient. Dieses Beispiel verweist einmal mehr darauf, dass eine Forschungshaltung mit dekolonialem und interkulturellem Anspruch¹⁸⁷ auch eine gewisse Sensibilität für religiöse Themen erfordert.

Sowohl von theologisch oder säkular rational-aufklärerischer als auch von dekolonial-eurozentrismuskritischer Seite sollte es nicht zu einer grundsätzlichen Ablehnung popular-religiöser Quellen kommen. Beide

¹⁸⁶ Marcela Althaus-Reid (2010, 79–86) führt beispielsweise für den argentinischen Kontext die *santxs* Santa Librada und La Difunta Correa als „indecent Virgins“ an. Aus ihrer queer-theologischen Perspektive behandelt sie die populare Theologie hinter den Heiligen, die vor allem von der verarmten Bevölkerung und der unteren Mittelschicht verehrt werden, und sieht darin eine Transgression sämtlicher gesellschaftlicher Grenzen (hinsichtlich Klassenzugehörigkeit, Sexualität und *race*). Für den peruanischen Kontext schrieb Mariátegui (2017) über die Bedeutung des Señor de los Milagros in Lima für die afro-peruanische Bevölkerung.

¹⁸⁷ Siehe Kapitel 3.1.

Verengungen stolpern über (eurozentrische) Fallstricke, die durchaus gesellschaftlich relevante Aspekte übersehen und einmal mehr die Handlungsmacht, Interpretationshoheit und die Möglichkeiten kritischen Ausdrucks jener Menschen nicht wahrnehmen, die historisch und strukturell am Rande des akademischen Diskurses stehen. Um diese Engführungen zu vermeiden, kann der Dialog mit kritischen und kontextuellen theologischen Reflexionen im Sinne einer „profunda revisión de la religiosidad popular con sus valores y sus deficiencias“ (Ellacuría 2000, 658) für die kritische Entwicklungsforschung und deren Auseinandersetzung mit globalen Ungleichheitsverhältnissen hilfreich sein.

5.4 Mehrbezüglichkeit: Spezifische Wissensform und Erkenntnisperspektive

5.4.1 Populäre Religiosität als Folge der *mestizaje cultural*

Aus den Forschungsergebnissen der vorliegenden Arbeit ergibt sich ein weiteres Feld, für welches ich das Verhältnis zwischen populärer Religiosität und Gesellschaftskritik als relevant erachte. Es handelt sich um die vor allem in Kapitel 4.3 thematisierte religiös-kulturelle Mehrbezüglichkeit: Populäre Religiosität eröffnet einen Raum/Ort für die Kontinuität präkolonialer Geschichte und Kultur und damit auch für unterschiedliche Wissensformen/-systeme des jeweiligen Kontexts.

Im Rahmen populärer Religiosität wird die für postkoloniale lateinamerikanische Gesellschaften konstitutive Mehrbezüglichkeit deutlich. Diese ergibt sich aus der vielschichtigen und heterogenen Gesellschaftsformation und ist auch kennzeichnend für das *pensamiento americano* beispielsweise bei Poma de Ayala, José Martí, José Carlos Mariátegui oder José María Arguedas. Hinsichtlich gesellschaftskritischer Perspektiven lässt sich nun nach dem Zusammenhang mit religiös-kultureller Mehrbezüglichkeit (als Charakteristikum populärer Religiosität) fragen. Auch an dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass die Mehrbezüglichkeit eines religiösen Narrativs oder religiöser Praxis nicht uneingeschränkt auf

gesellschaftskritische Perspektiven schließen lässt. Mehrbezüglichkeit ermöglicht aber die Wahrnehmung, Wertschätzung und Einbindung unterschiedlicher kulturell-religiöser Systeme und Gruppen. Im postkolonialen Peru, in dem sich eine historische Kontinuität in der Ablehnung, Abwertung und Negierung der nicht-spanischen Kultur und Geschichte verzeichnen lässt,¹⁸⁸ stellt Mehrbezüglichkeit einen Gegenentwurf dazu dar und erlaubt eine Mehrstimmigkeit, die einem interkulturellen Anspruch gerecht wird.

Die spezifische gegenwärtige Ausprägung und Sichtbarkeit des barocken Ethos und der kulturellen *mestizaje* in Peru wäre wohl mit der Bezeichnung ‚lo chicha‘ zu beschreiben. Der Begriff *chicha* benennt zunächst ein auf die präkoloniale Zeit zurückgehendes Getränk aus fermentiertem Mais. Zusammenhängend mit der zunehmenden Migration aus den Provinzen in die Städte der Küste in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, vor allem nach Lima, wurde der Begriff zunächst abwertend für die verarmten Bevölkerungsmehrheiten und die untere Mittelschicht (die sogenannten *masas populares*), ihre kulturelle Produktion und Organisationsweise verwendet: „[F]ueron calificados de ‚mal gusto‘, huachafos [...]. Los males de Perú no eran un problema de sus élites, sino solamente de sus pobres, sus cholos [...] que no aprendían aún a ‚civilizarse““ (Villar 2022, 9). In den vergangenen Jahren und gegenwärtig hat der Begriff jedoch eine Aneignung und Umdeutung erfahren. *Chicha* bezeichnet eine bestimmte Ästhetik und Form des kulturellen Ausdrucks, der sich beispielsweise im Rahmen von Musik manifestiert: „[R]einventan esas influencias, transformando las diversas afluentes [...] foráneas en un gran río que ha devorado todas las fuentes [...] posibles [...] reinventando raíces y tradiciones, achichando [...] todo lo extranjero“ (Villar 2022, 7 f.). Der Begriff bezeichnet eben jene kulturelle Mehrbezüglichkeit als Konsequenz nicht abgeschlossener (Re-)Interpretationsprozesse, welche das schöpferische Überschreiten von Normen beinhaltet:

[M]ultiplicidad y [...] saturación de sentidos y sonidos, esa gozosa antropofagia, ese deseo de mezclarlo todo y crear [...] sin calco ni copia [...] hablar de chicha es un gesto político y estético a la vez [...] lo chicha

¹⁸⁸ So beschreibt es beispielsweise auch José Martí (2002, 16) in „Nuestra América“: „¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan!“

[...] ha comenzado a reivindicarse como una estética creadora y original [...]. Lo chicha se convierte así en aquella transgression creativa de la norma, llena de goce y vida, más de tánatos y competencia salvaje. (Villar 2022, 8 f.)

Im Laufe der Forschungsarbeit habe ich mich immer wieder gefragt, mit welchen Begrifflichkeiten ich meine Analysen und Ergebnisse im peruanischen, nicht-akademischen Kontext beschreiben und darlegen kann. Hinsichtlich dem Begriff der ‚Mehrbezüglichkeit‘ – und wie so oft in mehrsprachigen und -kulturellen Kontexten wie der vorliegenden Arbeit, die auf die deutsche, spanische und englische Sprache zurückgreift – fand ich keine entsprechende Übersetzungsmöglichkeit. Daher wäre mein Vorschlag, im peruanischen Kontext für eine begriffliche und konzeptuelle Annäherung an die Idee einer kulturell-religiösen Mehrbezüglichkeit auf die Bezeichnung *lo chicha* zurückzugreifen. Dieser Begriff macht mit seiner bereits dargelegten kontextspezifischen Bedeutung die Fähigkeit und das Phänomen verständlich, dass kulturelle Ausdrucksformen gleichzeitig auf mehrere kulturelle Referenzpunkte verweisen, und entspricht dem, was ich in Bezug auf das barocke Ethos und die kulturelle *mestizaje* mit dem deutschsprachigen Begriff Mehrbezüglichkeit benenne.

Um die Mehrbezüglichkeit der popularen Religiosität (im Bajo Piura) theoretisch zu fassen, erscheint mir – wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln erwähnt – das Konzept der *mestizaje cultural*, der „alltägliche[n] und vorherrschende[n] Strategie der Reproduktion der sozialen Identität“ (Echeverría 2012, 112), als Schlüssel zum Verständnis der lateinamerikanischen Realität und dessen kultureller und religiöser Mehrbezüglichkeit. Echeverría definiert damit die für Lateinamerika konstitutive Gesellschafts- und Lebensform als nicht eindeutig, einheitlich und homogen, sondern betont in der Entstehung und Genese die vielfachen Aneignungsprozesse als Folge und Reaktion auf jahrhundertlange Fremdherrschaft, als Rettung des zivilisierten Lebens vor dem Untergang nach der Erfahrung des Untergangs der präkolonialen Welt. Juan Manuel Contreras (2018, 161) bezeichnet eben diese kulturelle und religiöse (Re-)Kreationsleistung der autochthonen Bevölkerung Amerikas hinsichtlich des

christlichen Glaubens als mit dem Ausmaß der Hellenisierung des palästinischen Christentums vergleichbar.

Der Fokus von Echeverría (2016, 188) auf die Strategie der kulturellen *mestizaje*, die er als „recurso mayor de la historia de la civilización humana“ beschreibt und damit als universelle Konstante der Menschheitsgeschichte ausweist, unterscheidet sich von dominanten *mestizaje*-Diskursen und -Politiken in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert. Es geht weder um die Betonung von Unreinheit oder Abweichung von einer Norm noch um eine romantisierende Erzählung der harmonischen Verschmelzung unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen und deren Kulturen, die in einer nationalen Identität aufgehen sollen. Diese hatte vielfach gewaltvolle Assimilierungspolitiken für diejenigen zur Folge, die sich nicht in das nationalstaatliche Gefüge einfügen wollten oder konnten. Echeverría betont demgegenüber, dass die Strategien und Prozesse der *mestizaje cultural* nicht konfliktfrei, sondern von Rissen und Konflikten geprägt sind (Echeverría 2021, 221). Den Prozess beschreibt Echeverría als Durchdringen, Verschlingen und Umarbeiten der unterschiedlichen kulturellen Codes, was das Bewahren des veränderten und neu kreierten Eigenen ermöglicht. Echeverría (2021, 222) verortet hier den „vitalsten Teil der lateinamerikanischen Gesellschaft“. Kulturell-religiöse Mehrbezüglichkeit im Lichte kultureller *mestizaje* bezeichnet eine sich nicht-ausschließende Gleichzeitigkeit der Bezugnahme auf unterschiedliche Quellen, Wissenssysteme und Codes, die ineinander verwoben sind und gemeinsam koexistieren.

Diese Perspektive ermöglicht es, Phänomene kulturellen Ausdrucks wie populäre Religiosität als sich verändernde, nicht-essentialistische Ergebnisse vielschichtiger Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse zu bearbeiten. In Hinblick auf die vorliegende Arbeit und ihre Forschungsergebnisse verbleibt christliche Religion in Lateinamerika dann nicht ausschließlich in ihrer kolonial-repressiven Funktion bzw. wird nicht als genuin europäisch festgeschrieben. Vielmehr erlaubt es der Perspektivenwechsel mit Echeverría durch den Blick auf die (Re-)Kreationsleistung, das Christliche als etwas zu einem lateinamerikanischen Gemachten zu definieren. Die (eigene) christliche Tradition kann davon ausgehend als Bezugspunkt für marginalisierte und

rassialisierte Bevölkerungsgruppen fungieren und zur Affirmation der historisch und gesellschaftlich abgewerteten (kulturellen) Identität werden. Wenn wir davon ausgehen, dass Mehrbezüglichkeit konstitutiv für populäre Religiosität in Lateinamerika ist, dann können wir auch (christliche) Religiosität als interkulturellen Ort von Pluralität und Vielfalt erkennen. Wie sich im Laufe der Forschung zur *religiosidad popular* und im Dialog mit den *campesinxs* im Bajo Piura gezeigt hat, stellt diese einen *locus* dar, „der in epistemologischer, ethischer, politischer, hermeneutischer und theologischer Hinsicht“ (Contreras Colín 2018, 163) relevant ist, weil „[a]usgehend von diesem Ort [...] ein kritischer Diskurs [entsteht], der Alternativen vorschlägt und der konkreten geschichtlich-materiellen Realität seines Kontextes verpflichtet bleibt“ (Contreras Colín 2018, 163)¹⁸⁹ In dem Sinne fungiert populäre Religiosität als Quelle bzw. Ausgangspunkt von kritischem Ausdruck bzw. dient dazu, der Abwertung von Wissen und dem Zweifel an der Vernunftfähigkeit entgegenzutreten.

5.4.2 Mehrbezügliche Wissensperspektive als Anfrage

Die Auseinandersetzung mit gegenwärtiger lateinamerikanischer Realität unter Berücksichtigung der *mestizaje cultural* als konstitutiver Formation und Dynamik der Gesellschaft erfordert theoretische Herangehensweisen, die Mehrbezüglichkeit und Interkulturalität nicht begrenzen. Anstelle dualistischer und essentialistischer Kategorien verlangt kulturell-religiöse Mehrbezüglichkeit dementsprechend den Umgang mit Konzepten und theoretischen Zugängen, die das ‚Dazwischen‘ und ‚Darüberhinaus‘ (*más allá*) abbilden. Neben Bolívar Echeverría haben das für den lateinamerikanischen Kontext weitere Denker*innen wie beispielsweise Gloria Anzaldúa (1987) oder Silvia Rivera Cusicanqui (2020) bereits vorgenommen. Aus der mehrbezüglichen Gesellschaftskonstitution erwächst also auch eine spezifische Wissens-/Erkenntnisperspektive, die für Denker*innen der

¹⁸⁹ Juan Manuel Contreras Colín (2018, 162) benennt den Text „Nican mopuha“ in der Sprache der Nahuatl aus dem 16. Jahrhundert als einen solchen *locus*: „Es handelt sich um einen indigenen literarischen Text, der ausgehend von der Erzählung einer Marienerscheinung in autochthon-christlicher Weise philosophisch-theologische Reflexionen über die Glaubenspraxis des verarmten Volkes anstellt.“

lateinamerikanischen Realität und deren Werke als charakteristisch beschrieben werden kann.

So bezeichnet auch Sara Castro-Klarén die mehrbezügliche Positionalität und Erkenntnisperspektive als zentrales Merkmal eines „Latin American radical thinking“ (2008, 142)¹⁹⁰. Sie unterscheidet dieses von postkolonialen Theorien in postmoderner Tradition anhand der Konzeptionalisierung der *condición mestiza*, „the conception of mestizaje as a double-layered, but not split, cultural competence of the colonial subject“ (Castro-Klarén 2008, 155). Im Gegensatz zu Hybriditätsdiskursen postkolonialer Theorien liegt der Fokus dabei nicht auf dem Verdacht der Unvollständigkeit und dem Zweifel an Authentizität (Castro-Klarén 2008, 156). In dieser Denktradition, in der ich schließlich auch Bolívar Echeverría verorten würde, steht die mehrbezügliche Theorie-Praxis, die nicht konfliktfrei ist, aber ‚bewohnt‘¹⁹¹ wird, weil sie aus der postkolonialen, interkulturell-heterogenen Gesellschaftsformation entsteht:

Postcolonial subjects walk on two legs, that they can achieve cultural competence on both registers. Mutilation of one of his several cultural registers is not necessary in order to inhabit the postcolonial world. The bicultural colonial subject is a capable subject [...] who must learn to occupy multiple strategic positions. This multiplicity does not imply a schizophrenic subjectivity. Likewise, Guamán Poma, who wanted the Spanish to leave the Andes entirely, decided nevertheless that keeping scissors and writing would be beneficial to the reconstitution of the Andean world. (Castro-Klarén 2008, 156)

Im Zentrum steht also Mehrbezüglichkeit als angeeignete, selbstverständliche Kompetenz und Befähigung, um in post-/kolonialen Verhältnissen zu (über-)leben – „a long time of rerouting and rerooting European thought into the matrix of colonial living and thinking to produce a difference capable of conveying the sense of life in the Andes“ (Castro-Klarén 2008, 138).

¹⁹⁰ Castro-Klarén (2008, 142) bezeichnet damit lateinamerikanische Denker*innen aus dem andinen Kontext, die sie verortet in „long traditions of ‚their own‘ that entwine, as a matter of course, the ongoing colonial encounter with a locally established critical discourse.“

¹⁹¹ ‚Bewohnen‘ ist hier zu verstehen als „they think as they do, write as they do, and occupy the intellectual space that they do ‚porque soy indio‘ as Garcilaso wrote in his classic Royal Commentaries (1609)“ (Castro-Klarén 2008, 155). Den Begriff ‚habitar‘ verwenden – sich auf Gloria Anzaldúa beziehend – auch Walter Mignolo (2012b) in Bezug auf das Konzept „border thinking“ sowie María Lugones (2010) hinsichtlich des „fractured locus“ bzw. „feminist border thinking“.

Die Umarbeitung und Verwurzelung europäischer Theorien in einem mehrbezüglichen postkolonialen Kontext beinhaltet kreative Prozesse, Neuschöpfungen und Widerstand gegen die Abwertung nicht-europäischer Wissenstraditionen.

Die beschriebenen Aspekte der Mehrbezüglichkeit treffen auch auf populäre Religiosität zu, welche ich in diesem Sinne als ‚multiple layered‘ bezeichne. Die Positionalität ist dementsprechend auch fundamentaler Bestandteil populärer Religiosität, die als Wissensort fungiert und zur Bewahrung und Weitergabe der unterschiedlichen religiös-kulturellen Kenntnisse dient. Die Herangehensweise an christliche Religion in Lateinamerika über die Mehrbezüglichkeit im Sinne einer kritischen *mestizaje* (nach Echeverría und Castro-Klarén) hat einen Perspektivenwechsel zur Folge. In Kapitel 4.3 hatte ich die Widersprüchlichkeit angeführt, die aus Sicht eines eurozentrierten Christentums in der Bestärkung der *tallán*-Identität durch die katholische Karwoche besteht, welche sich für die lokale Bevölkerung selbst nicht zeigt. Die Bewertung bzw. Einordnung der Charakteristik ‚multiple layered‘ als widersprüchlich führt den kolonialen Zweifel/Verdacht an vollwertiger Authentizität aufgrund kultureller Uneindeutigkeit und den Vorwurf der bloßen Imitation des europäischen Originals weiter.¹⁹² Die Relevanz der Vorhaltung der Imitation sowie des Mangels (an eigener, selbst produzierter Geschichte und eigenem Wissen) zeigt sich beispielsweise auch in der programmatischen Rede „No soy un aculturado“ von José María Arguedas (1986, 14) im Oktober 1968:

No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán

¹⁹² In Peru existiert bis in die Gegenwart ein Begriff für den Vorwurf der Imitation und den Mangel an Authentizität: *huachafo*. Der Begriff beschreibt, zumeist abwertend, das Verhalten der unteren und mittleren Bevölkerungsschichten, die vorgeben, etwas zu sein, was sie nicht sind, und in dieser Imitation etwas Neues kreieren: „Since the late nineteenth century a peculiar form of behavior came to be highlighted in Peru, especially in Lima: that of being a huachafo or huachafa [...] there are certain aspects of huachafería that are more easily identifiable than others, such as bad taste or tackiness, lack of authenticity, florid language, and an appetite for upward mobility. Calling somebody huachafo or huachafa is meant to discredit his or her behavior or manners from a supposedly more ‚authentic‘, tasteful, or legitimate stand. [...] Huachafo communication between man and world is mediated by emotions and senses but not reason [...] huachafo celebration, no more and no less than the Procession of the Señor de los Milagros that paints Lima purple in October“ (Vargas Llosa 2017, 156 f.).

Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; [...] patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían [...]. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso.

Arguedas setzt dem Vorwurf die mehrbezügliche Realität und deren Denker*innen entgegen und führt dafür auch die religiöse Dimension an. Im Gegensatz zur Einordnung des kulturell-religiösen Ausdrucks als in sich widersprüchlich, handelt es sich vielmehr um einen Gegenentwurf zur „colonizing notion that the subject must be culturally univocal and that therefore [...] chooses to suppress part of his lived experience and his multiple knowledges“ (Castro-Klarén 2008, 155 f.). Das kreative Hervorbringen eigener *santxs* wie dem Señor de Chocan oder dem Señor Cautivo de Ayabaca und die Art und Weise, wie marginalisierte Menschen sich gegenwärtig auf diese *santxs* beziehen, ist zu verorten in „long-held practices of debate, selection, and appropriation of ideas coming from the imperial centers [and] are taken for granted as naturalized modes of operation“ (Castro-Klarén 2008, 143). Die *Cristos morenos* verkörpern die Synthese verschiedener gesellschaftlicher Elemente, ohne dabei die vergangene und gegenwärtige Erfahrung von Gewalt und Unterdrückung der kolonisierten und marginalisierten Bevölkerung auszublenden – im Gegenteil, sie nehmen diese Erfahrungen auf.

5.4.3 Interkulturelle Herausforderung und Korrektiv

Die Vielschichtigkeit der Gesellschaft spiegelt sich auch im Denken und in den Texten peruanischer Autor*innen wider. Daher stellt der Zugang und das Verständnis derselben aus fremdkultureller, europäischer Sicht eine Herausforderung dar. Die Wissensperspektive, die ich bei José Carlos Mariátegui als „innere Zerrissenheit“ (Kraus 2016, 88) herausgearbeitet habe, ebenso wie das bereits angeführte Beispiel von Poma de Ayala verlangen Kenntnisse unterschiedlicher sprachlicher und kultureller Codes. Gleichzeitig ist genau an diesen Rändern und Grenzen oft eine kreative Interpretation als Folge der Aneignungspraxis feststellbar sowie eine besondere Art und Weise kritischer Reflexion aufgrund der Notwendigkeit der Absicherung gegenüber Anfragen der unterschiedlichen Traditionen wie im Fall von Mariátegui: „[H]is thought [...] describes a constant [...] self-vigilance“ (Castro-Klarén 2008,

140). José Carlos Mariátegui beispielsweise wurde einerseits von europäischer orthodox-marxistischer Seite für die Verteidigung seines indo-amerikanischen Sozialismus und der damit zusammenhängenden Thematisierung der intersektionalen Verschränkung von *raza* und Klasse (Mariátegui 1986a, 21 ff.) kritisiert. Andererseits wurde ihm innerhalb Perus von Seiten konservativer Denker*innen die Einführung fremder, exotischer Ideen vorgeworfen (Mariátegui 1986b, 135).

Dadurch stellen lateinamerikanische Interpretationen und Deutungen eines ‚Latin American radical thinking‘ auch eine Chance für europäische (Theorie-)Perspektiven dar, indem sie durch Abgrenzung und Differenzierungen Verengungen verdeutlichen und als Korrektiv dienen. In diesem Zusammenhang führt Hans Schelkshorn (2013, 279) aus, dass die Hinwendung zum lateinamerikanischen Denken geradezu einer moralischen Pflicht entspricht, da die Auseinandersetzung der Funktion eines Vergrößerungsspiegels zukommt, in dem sich Europa mit der oft verschwiegenen, dunklen Seite der eigenen Geschichte konfrontieren muss und der auf Fallstricke hinweist:

Im Selbstzweifel an der eigenen Rationalität, der sich wie ein Schatten über die Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie legt, stehen [...] EuropäerInnen unvermittelt vor der Wirkungsgeschichte eines Barbarendiskurses, der das abendländische Denken seit Aristoteles in zahllosen Variationen bestimmt. [...] Das lateinamerikanische Denken spiegelt der europäischen Philosophie in gewisser Hinsicht in ihrer eigenen Sprache die Grenzen ihrer Universalismen wider.

Wie in der vorliegenden Arbeit deutlich geworden ist, stellen lateinamerikanische Perspektiven auch für die kritische Auseinandersetzung mit (christlicher) Religion ein mögliches Korrektiv für im europäischen Kontext geprägte Theorien und Konzepte dar. Denn ebenso wie es Castro-Klarén für den Bereich des *pensamiento* formuliert, gilt für das Religiöse, dass es sich nie um einen „one-way flow of cultural goods“ (2008, 152), ausgehend von den Kolonisierenden hin zu den Kolonisierten, handelte. Vielmehr bedeuteten die Aneignungsprozesse auch „a creative and capable model of a postcolonial discourse that claims agency, competency, and the power of inflection that the discourse of the colonized can have on the knowledges of the center“ (Castro-Klarén 2008, 151). Dies steht im Gegensatz zu einem

eurozentrischen Selbstverständnis, in dem sowohl Vernunft und daraus hervorgehend Philosophie als auch das Christentum als genuin europäisch und ‚abendländisch‘ angesehen werden.¹⁹³ Davon abweichende Formen gelten hingegen lediglich als Recycling der „remnants or the jewels of the imperial center“ (Castro-Klarén 2008, 152) sein können. Entgegen dieser Vorstellung beeinflussen und hinterfragen außereuropäische philosophische, religiöse und kulturelle Entwicklungen europäische Traditionen, diese Stimmen sind jedoch „bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zumeist ungehört verhallt“ (Schelkshorn 2013, 279). In Lateinamerika zeigte sich das u. a. darin, dass die Aneignungen und Umformungen des Christlichen durch die kolonisierte Bevölkerung den kolonialen Verdacht und die Infragestellung ‚Seid ihr wirklich Christ*innen?‘ auf Europa zurückwarfen, indem die kolonialen Herrschaftsverhältnisse auf Basis christlicher Moral mit „double or triple cultural competency“ (Castro-Klarén 2008, 151) in Frage gestellt wurden:

Was hier auf den ersten Blick als verzerrte Imitation eines vermeintlich europäischen Originals erscheint, nämlich des spanischen Katholizismus, wie ihn die indigene Bevölkerung in seinen ambivalenten Amalgamierungen mit dem spanischen Kolonialismus erlebte, führt allmählich zur Infragestellung dieses Originals selbst, ja enttarnt dieses seinerseits als verzerrtes, mithin von partikularen Machtinteressen kontaminiertes und damit potenziell *unchristliches* Universales. (Pittl 2022, 111; Hervorh. i. O.)

Sebastian Pittls Aussage bezieht sich auf das „Nican mopohua“, gilt jedoch auch für Poma de Ayalas „Nueva Crónica y Buen Gobierno“. Beides sind Texte indigener Intellektueller die in der zweiten Hälfte des 16. bzw. zu Anfang des 17. Jahrhunderts in einem Kontext angefertigt wurden, in dem „der *locus* der Indigenen als ein minderwertiger, überflüssiger, wertloser und irrationaler Ort“ (Contreras Colín 2018, 163; Hervorh. i. O.) galt. Die Abwertung marginalisierter und rassialisierter Bevölkerungsgruppen wie der *campesinxs* im Bajo Piura stellt in diesem Sinne auch gegenwärtig eine historische Kontinuität dar. Wie ich am Beispiel der Feststellung eines *campesinos* – „Estos gringos no sabían nada de religión“¹⁹⁴ – erläutert habe, findet der

¹⁹³ Dieses Verständnis ist Bestandteil (neu-)rechter Bewegungen: Im Rahmen essentialistischer Überlegenheitsdiskurse und völkischer Ideologien beziehen sich rechtsextreme und rechtskonservative Politiker*innen auf die Verteidigung des christlichen Abendlandes (Schelkshorn 2018).

¹⁹⁴ Siehe Kapitel 4.1.3.

Einspruch gegen diese Abwertung, das Stören der gesellschaftlichen postkolonialen Hierarchien auch im Rahmen populärer Religiosität statt. In der Umkehrung der Definitionsmacht und der Kompetenzaneignung hinsichtlich des Christlichen erfolgt eine Dezentrierung. Durch die Selbstverständlichkeit in der Umkehrung zeigt sich diese Aneignung als „naturalized mode [...] of operation“ (Castro-Klarén 2008, 143).

Die Auseinandersetzung mit populärer Religiosität in Lateinamerika stellt demzufolge ein Korrektiv dar, das wie ein Brennglas auf (kritische) europäische Theorien und Praxis wirken und Verblendungen sowie Leerstellen und Unkenntnis/Unvermögen¹⁹⁵ verdeutlichen kann. Die Herausforderung liegt hierbei jedoch darin, religiöse Diskurse und Praktiken nicht in vereinfachenden und dualistischen Essentialisierungen zu thematisieren, was jedoch eine wenig verbreitete Haltung im hiesigen Diskurs darstellt. Die Auseinandersetzungen im Rahmen der vorliegenden Arbeit weisen einmal mehr auf diese Leerstelle hin und schlagen Wege ihrer Bearbeitung vor, indem mit interkultureller Sensibilität und Offenheit auf (Re-)Interpretationsprozesse sowie eine mehrbezügliche Erkenntnisperspektive eingegangen wird.

5.5 Ausblick: Epistemologische Vielfalt und religiöse Epistemologien?

Abschließend eröffnet sich hinsichtlich des Fokus der vorliegenden Arbeit auf den Zusammenhang von Gesellschaftskritik und populärer Religiosität im Kontext lateinamerikanischer, dekolonialer Ansätze ein weiteres Feld. Die Forderungen nach umfassender gesellschaftlicher Dekolonialisierung schließen auch die Dekolonialisierung des Wissens mit ein, wobei (euro-)zentrische Formen der Wissensproduktion, die ‚andere‘, davon abweichende Formen und Stimmen ignorieren und/oder ausschließen, kritisiert werden: „Little or no effort has been made to facilitate and encourage the elaboration of knowledge that does not use the dominant episteme, that is the dominant system

¹⁹⁵ Die Unkenntnis bzw. das Unvermögen (im Sinne der Fragen ‚Was wollen wir nicht sehen? Was können wir mit unseren Konzepten nicht sehen?‘) beschreibt Eduardo Mendieta (2012, 260 f.) als „epistemic privilege“: „Not to know is a luxury afforded by a social situation in which epistemic assets, powers, and standpoints are unequally and prejudicially distributed.“

of understanding and the ideas that emerge from the experience of the dominant group“ (Isasi-Díaz und Mendieta 2012b, 3). Vielfach geht es in dekolonialen Diskursen und Bemühungen also um das Sichtbar- und Hörbarmachen des Wissens marginalisierter Menschen und von alternativen, nicht-eurozentrischen oder (west-)europäischen Epistemologien. Diese mit einzubeziehen, wird für die Beendigung der asymmetrischen Abhängigkeits- und Machtverhältnisse in der Wissensproduktion als notwendig angesehen.

Im Lichte der vorliegenden Forschungsergebnisse ergibt sich die Frage, in welchem Verhältnis populare Religiosität zu den Forderungen nach epistemologischer Vielfalt steht. Wie bereits ausgeführt, kommt die Auseinandersetzung mit populärer Religiosität einem Korrektiv für problematische Engführungen in theoretischen Konzepten und Kategorien gleich. Außerdem hat sich gezeigt, dass Gegen narrative – die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse in Frage stellend – und alternative Zukunftsvorstellungen von den *campesinxs* teilweise auch in religiöser Sprache formuliert werden. Darüber hinaus unterbrechen religiöse Narrative und Praktiken dominante Fortschrittserzählungen und stellen eine Quelle des Wissens über präkoloniale Geschichte und Kultur dar. In diesem Sinne verweist auch populare Religiosität auf das, was in lateinamerikanischen, dekolonialen Ansätzen generell und weitgefasst als *paradigma otra*¹⁹⁶ oder als *epistemología otra*¹⁹⁷ beschrieben wird.

Im Kontext der Auseinandersetzung mit populärer Religiosität ordne ich das sehr weit und allgemein formulierte ‚*otra*‘ als außerhalb der säkularen Norm stehend bzw. diese überschreitend ein. Die säkulare Norm¹⁹⁸ hat den epistemischen Ausschluss marginalisierter Stimmen zur Folge, die sich häufig in religiöser Form artikulieren. Wenn subalterne Gruppen, wie in kritischen und

¹⁹⁶ „[Paradigma otra] es [...] el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro“ (Mignolo 2003, 20).

¹⁹⁷ Als zentralen Bezugspunkt für eine *epistemología otra* sieht César Germaná (2009, 55 f.) Quijanos Interpretation von Mariátegui: „[Se] ve en la obra de Mariátegui el proyecto de construcción de una perspectiva epistemológica que se desarrolla en oposición al eurocentrismo y que desemboca una racionalidad alternativa a la dominante cuyo núcleo básico gira en torno a la identificación de la especificidad de la sociedad peruana como la articulación de elementos históricos estructuralmente heterogéneos y que, por lo tanto, no están trabados de manera sistemática ni orgánica sino conflictiva.“

¹⁹⁸ Siehe Kapitel 2.1 sowie Maldonado-Torres (2008).

dekolonialen Herangehensweisen gefordert, im Sinne einer Dezentrierung des akademischen Diskurses und der Enthierarchisierung von Wissensformen als wissende und aktive Subjekte ernstgenommen werden sollen, dann können – wie ich im Rahmen meiner Auseinandersetzungen gezeigt habe – religiöse Quellen, Argumentationen und Bezugnahmen nicht a priori verworfen werden. Selbstverständlich müssen sich auch popular-religiöse Perspektiven der Kritik stellen oder sich ob etwaiger Fraglichkeiten verantworten; auch sie sind nicht per se aufgrund der gesellschaftlichen Verortung und Erfahrung hinsichtlich der Kategorien Klasse/*raza*/Gender als befreiend, dekolonial oder herrschaftskritisch zu bewerten. Von dieser Vorannahme auszugehen, würde übersehen, dass christliche Religion in Vergangenheit und Gegenwart nicht nur als Emanzipationsmittel, sondern auch als Träger von Unterdrückung und gesellschaftlicher Repression dient(e).¹⁹⁹ Um jedoch eine Einordnung vornehmen zu können, müssen religiöse Perspektiven zunächst überhaupt wahrgenommen werden. Daher sollten kritische Perspektiven mit einem dekolonialen Anspruch an wissenschaftliche Arbeit auch Stimmen in Form religiöser Bezugnahmen zulassen und einbeziehen. Dabei kann ein erster Schritt eine generelle Offenheit für das Thema sein, um die Theorie überhaupt für entsprechende konzeptionelle Bezugspunkte zu öffnen. Allerdings stellt sich davon ausgehend die Frage nach epistemologischen und methodischen Konsequenzen, um Referenzen auf das Religiöse als mögliche Bezugspunkte für Dekolonialisierungsbestrebungen in das Denken mit einbeziehen zu können.

Ohne die Thematik erschöpfend erörtern zu können, möchte ich hier auf religionsphilosophische Auseinandersetzungen hinsichtlich religiöser Epistemologien verweisen. Unter religiöser Epistemologie wird der erkenntnistheoretische Status religiöser Deutungen verhandelt und sie soll die „Grundierung der gesellschaftstheoretischen Fragestellung nach religiösen Überzeugungen in spätmodernen Gesellschaften“ (Breul 2016, 174) liefern. Die Debatten um das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Gegenwartsphilosophie, die u. a. anhand Habermas’ Konzept postsäkularer

¹⁹⁹ Siehe Kapitel 1.2.2; siehe für den Kontext der USA und Lateinamerikas beispielsweise Schäfer (2021).

Gesellschaften geführt werden, thematisierten die gesellschaftliche Relevanz und Rolle von Religionen für moralische Fragen (Habermas 2001; Habermas und Ratzinger 2018; Langthaler und Schelkshorn 2023). Für die Sozialwissenschaften bzw. die kritische Entwicklungsforschung können diese Debatten gerade hinsichtlich der Klärung von häufig nicht benannten Vorannahmen fruchtbar sein und die Frage behandeln, „welche Bedingungen religiöse Überzeugungen erfüllen müssen, um als gerechtfertigt zu gelten“ (Breul 2016, 188). Im Rahmen religiöser Epistemologien wird also das Verhältnis von religiösen Deutungen und (gesellschafts-)kritischer Reflexion thematisiert, wobei „eine Analyse der fundamentalen epistemischen Struktur religiöser Überzeugungen dazu dienen [kann], ihre politischen Potenziale fruchtbar zu machen, ohne zugleich die Grenzen zwischen autonomen Vernunftkenntnissen und Glaubenssätzen aufzuweichen“ (Breul 2016, 183). Durch die Annahme der möglichen Existenz religiöser Epistemologien wird das vielfach implizite Postulat, Religion wäre das unvereinbare Gegenüber von Vernunft, hinterfragt und angezweifelt. Bereits Mariátegui (2007, 123) hatte 1928 der Gleichsetzung von Religiosität mit Obskurantismus widersprochen:

Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica ‚librepensadora‘ se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un ‚libre pensamiento‘ ortodoxamente ateo, laico y racionalista. El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y ‚oscurantismo‘.

Mariátegui schätzte die Potentiale religiöser Selbst- und Weltdeutungen – und sogar religiöser Institutionen – für gesellschaftliche Transformationsprozesse, blieb aber seinem Werk entsprechend auch hinsichtlich des Religiösen herrschafts- und ideologiekritisch.

Ohne an dieser Stelle weiter auf die innerphilosophischen Debatten eingehen zu können, ergibt sich mit der Postulierung religiöser Epistemologien eine Herangehensweise, die den Bezug auf religiöse Quellen ermöglicht, ohne notwendigerweise eine „tendenziell antipluralistische inklusivistische Position“ (Collet 2024, 291) zu implizieren; gleichzeitig wird religiösen

Bezugnahmen in der Wissensproduktion ein Beitrag zugestanden, ohne auf einer säkularen Übersetzungsleistung im Sinne von Habermas zu bestehen, also ohne ihres „religiösen Charakters erst vollständig entkleidet [zu] werden, ehe [...] [sie] im Horizont kritischer Praxis und gesellschaftskritischer Diskurse anerkannt werden“ (Collet 2024, 291) können.

Für die kritische Entwicklungsforschung wäre folglich die Anerkennung der Möglichkeit religiöser Epistemologien, also die Legitimität religiöser Deutungen und das Zugeständnis der Existenz ihrer kognitiven Gehalte, eine methodische Konsequenz, um die Leerstelle bzw. Exklusion hinsichtlich ‚Religion/(Gesellschafts-)Kritik‘ hinter sich zu lassen. Dabei ist es nicht notwendig, religiöse Überzeugungen „zu bloßen Sinnlieferanten zu funktionalisieren“ (Breul 2016, 174), wie es auch im Rahmen des *religious turn* der *Development Studies* und des instrumentalistischen Verständnisses von Religion als Faktor für oder gegen Entwicklung der Fall ist (Jones und Petersen 2011). Vielmehr haben religiöse Überzeugungen, wie Breul (2016, 187) formuliert,

in der politischen Öffentlichkeit das Potenzial, genuine kritische Beiträge in konkreten politischen Fragen zu liefern. Das heißt [...], dass Religionen neben einer Vielzahl an individuell-existenziellen und lebenspraktisch-orientierenden Dimensionen eben auch eine öffentliche bzw. politische Dimension haben. Diese Dimension ist keinesfalls gefährlich oder lästig, wie viele Ansätze des politischen Liberalismus insinuieren, sondern ein wichtiger und wertvoller Beitrag in den Öffentlichkeiten pluralistischer postsäkularer Gesellschaften.

Dieser anerkennenden Grundhaltung gegenüber religiösen Deutungen in gesellschaftskritischen Narrativen und in der Praxis kommt in (post-)kolonialen interkulturellen Kontexten und für deren Dekolonialisierungsbestrebungen eine besondere Bedeutung zu. In Gesellschaften wie der peruanischen, deren Ordnung und Hierarchien entlang der Kategorien *raza*/Klasse/Gender geprägt sind, kann der Zweifel an der Vernunftfähigkeit der rassialisierten Bevölkerung als koloniale Kontinuität ausgemacht werden. Marginalisierte Bevölkerungsgruppen, denen es in Vergangenheit und Gegenwart demnach vielfach verwehrt wurde/wird, sich (öffentlich) politisch und kritisch zu äußern, denen die Befähigung dazu abgesprochen wurde/wird, artikulieren sich zuweilen mittels einer religiösen Ausdrucksweise. Ein Beispiel ist die

afroperuanische Mystikerin und Ordensfrau Úrsula de Jesús (1604–1666), deren Tagebuch als eine der wenigen schriftlichen Darstellungen einer schwarzen, versklavten Frau im kolonialen Peru gilt (Van Deusen 2012). In ihrem Tagebuch und den religiösen Deutungen darin werden subversive Aussagen und Umkehrungen der kolonialen Hierarchien hinsichtlich der schwarzen und versklavten Bevölkerung deutlich: „Úrsula subvierte el orden y la jerarquía colonial, y reposiciona a la población negra en un lugar más igualitario, no sin antes alterar y cuestionar la lectura colonial de la población negra“ (Álvarez-Ogbesor 2018, 104). Wenn religiöse Überzeugungen als unvereinbares Gegenüber der Vernunft behandelt werden, dann bleibt diese in religiöser Sprache artikulierte anti-koloniale Kritik unbeachtet bzw. wird für ungültig erklärt.

Es bleibt also nach dem erkenntnistheoretischen Status religiöser Deutungen in post-/kolonialen Gesellschaften zu fragen. Religiöse Selbst- und Weltdeutungen in Narrativen und in der Praxis können in diesen post-/kolonialen Kontexten eine Wissensform darstellen, deren religiöse Fundamente sich säkularisierenden Tendenzen entziehen konnten und als Korrektiv fungieren, „jenseits einer liberalen Privatisierung oder einer postsäkularen Funktionalisierung“ mit einem „genuin eigenen, öffentlich relevanten Ort“ (Breul 2016, 173). Über die bereits erwähnte funktionale Bedeutung des Christlichen in Lateinamerika (hinsichtlich gemeinschaftlicher Organisation oder solidarischer Unterstützung) hinausgehend, besteht ein Zusammenhang zwischen popular-religiösen Ausdrucksformen und der Artikulation von gesellschaftlich abgewertetem bzw. negiertem Wissen und der Geschichte marginalisierter Bevölkerungsgruppen: „[T]he richness of popular religion that is fed by Amerindian, African and European beliefs [...], the experiences and understandings of grassroots people are the source and the locus of liberating Latina/o subjugated knowledge“ (Isasi-Díaz und Mendieta 2012b, 5 f.).

Die Frage nach religiösen Epistemologien stellt sich also in von kolonialen Hierarchien geprägten und kulturell heterogenen Gesellschaften Lateinamerikas unter besonderen Vorzeichen. Die im Rahmen der vorliegenden Dissertation erarbeiteten Ergebnisse hinsichtlich (Re-)Interpretationen des

Christlichen sowie der Dimensionen kulturell-religiöser Mehrbezüglichkeit bringen eine weitere Ebene in die Debatten um das Verhältnis von Glauben und Wissen ein, die ich an dieser Stelle nicht weiter ausführen kann. In jedem Fall würden Fragen nach religiösen Epistemologien in postkolonialen Gesellschaften eine Konkretisierung und genauere Bestimmung von Religiosität als eine Art und Weise des kritischen Ausdrucks ermöglichen, wobei auch deren Verhältnis zu Dekolonialisierungsprozessen beleuchtet werden kann. Wie bereits angeführt kann hier ein Blick auf lateinamerikanische Autor*innen und Denker*innen wie beispielsweise José Carlos Mariátegui hilfreich sein. Das Aufgreifen religiöser Perspektiven und die Sensibilisierung für sie trägt im Rahmen der kritischen Entwicklungsforschung dazu bei, dass religiöse Epistemologien (unter vielen anderen) berücksichtigt werden können. Das ermöglicht schlussendlich eine erkenntnistheoretische Pluralität und einen theoretischen Rahmen, der der heterogenen und multidimensionalen Realität Lateinamerikas stärker gerecht wird und damit zu einer epistemologischen Vielfalt und Gerechtigkeit beiträgt. (Van Deusen 2012)

6. Conclusio

Die kritische Entwicklungsforschung analysiert gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse und setzt sich mit deren globalen Zusammenhängen und Strukturen auseinander. Dabei erfolgt die wissenschaftliche Arbeit zumeist mit einem kolonialismus- und herrschaftskritischen Anspruch, der seit circa einem Jahrzehnt auch im deutschen Sprachraum vielfach als ‚dekolonial‘ bezeichnet wird. Aus diesem Anspruch leitet sich eine interkulturelle Herangehensweise und Sensibilität ab. Um der Kritik an eurozentrischen Perspektiven nachzukommen und Ausschlussmechanismen aufzuheben, kann das Bemühen ausgemacht werden, subalternen Stimmen und deren (Entwicklungs-)Kritik Raum und Priorität zu geben, was in engem Zusammenhang mit der Dezentrierung des akademischen Diskurses steht. Trotz dieser Ansprüche waren und sind religiös artikulierte Stimmen und deren Kritik in herrschaftskritischen und postkolonialen Diskursen jedoch vielfach ausgeschlossen geblieben, wie es Nelson Maldonado-Torres (2008, 378) formuliert: „If the subaltern happens to be religious, then the postcolonial theorist herself makes sure that she will never speak.“ Wie bereits ausführlich in den einleitenden Kapiteln²⁰⁰ dargestellt, stehen Ansätze, die sich als kritisch verstehen, in den europäisch bzw. nord-amerikanisch geprägten Sozialwissenschaften weitestgehend unter dem Einfluss einer impliziten säkularen Norm, in deren Licht religiöse Quellen und Bezugnahmen in der Regel als vormodern oder irrational angesehen werden und damit als unbrauchbar für kritische Wissensproduktion. Dabei verstellt die säkulare Norm auch den Blick auf Formen des Christlichen wie populäre Religiosität und deren Beitrag zu anti-kolonialer und Herrschafts-Kritik in Vergangenheit und Gegenwart.

Demgegenüber stellen die vorliegende Arbeit und ihre Ergebnisse die Perspektiven marginalisierter Gruppen (wie der *campesinxs* im Bajo Piura) ins Zentrum und verdeutlichen deren Potential sowie den möglichen Beitrag religiöser Narrative zu gesellschaftskritischen Perspektiven, ohne dabei die historisch bedingte, ambivalente Rolle christlicher Religion in Lateinamerika

²⁰⁰ Siehe Kapitel 2.1.

sowohl als Mittel der Repression als auch als Quelle von Widerstandspraktiken aus dem Blick zu verlieren. Dazu bin ich der Frage nachgegangen, inwiefern populäre Religiosität als Ausgangspunkt und Quelle für Gesellschaftskritik angesehen werden kann. Die Ergebnisse dieser Arbeit können zur Bearbeitung der Leerstelle bzw. zur notwendigen Relativierung des Tabus von (christlicher) Religion in den *Development Studies* beitragen.

Die Dissertation antwortet jedoch nicht nur auf eine theoretische Leerstelle, sondern beschäftigt sich mit durchaus signifikanten Themen für weite Teile der Bevölkerung im Bajo Piura und deren (Lebens-)Geschichte. So entstand das Forschungsinteresse der vorliegenden Arbeit vorrangig aus Gesprächen und Erfahrungen in Peru sowie der Auseinandersetzung mit lateinamerikanischen Denker*innen. Als ich 2014 während eines Auslandssemesters an der Universidad Nacional de Piura von einem Studienkollegen ins Bajo Piura zu seiner Familie zum Essen eingeladen wurde, entstand auf dem Weg dorthin eine Unterhaltung über lokale Kultur und Geschichte. Dabei äußerte mein Kollege: „Me duele que no tengo historia.“ Er erklärte mir, dass – im Gegensatz zu anderen Bevölkerungsgruppen in Peru und in Lateinamerika – die Sprache der Bevölkerung im Bajo Piura (*tallán*) nicht tradiert wurde und daher auch nicht gesprochen wird, dass sie sozusagen ausgestorben ist. Damit sei ein großer Teil der autochthonen, präkolonialen Geschichte verloren gegangen. Er selbst fühle sich als rassialisierte Person nicht repräsentiert, wenn der Unterricht über die Geschichte Perus mit 1492 beginne, und auch mit dem Tawantinsuyo könne er sich wenig identifizieren. Beim Schreiben des Kapitels 4.3.2 über populäre Religiosität als Ort und Kontinuität präkolonialer Geschichte und Kultur musste ich immer wieder an seine Ausführungen denken. Mein Kollege, seine Geschichte und die seiner Familie stehen für einen großen Teil v. a. an der Küste lebender rassialisierter Peruaner*innen, deren ‚Authentizität‘ aufgrund des Prozesses der *mestizaje* beständig in Frage gestellt und deren Identität als mangelhaft ausgewiesen wird. Der Vorwurf der Geschichtslosigkeit sowie der Zweifel an der Menschlichkeit und/oder Vernunftbegabung sind Motive, auf die ich auch in der Auseinandersetzung mit lateinamerikanischer Philosophie gestoßen bin. Im Forschungsprozess und in der Entwicklung des konkreten Themas der vorliegenden Arbeit verbanden sich diese Ebenen von Empirie und

Theorie. Durch die Verbindung wurde mir deutlich, dass die genannten Themen nach wie vor äußerst relevant sind und leider nicht als ‚überholt‘ bezeichnet werden können. Das Interesse am Denken – an der Selbst- und Weltdeutung – der Bevölkerung im Bajo Piura entstand aus diesen Beweggründen. Die Hinwendung zur populären Religiosität wiederum erfolgte aufgrund meiner eigenen Verunsicherung hinsichtlich der scheinbaren Widersprüchlichkeit dieser Erscheinungsform des Christlichen und deren Relevanz für marginalisierte und rassialisierte Menschen.

Die Forschungsfrage, der ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit nachgegangen bin, lautet wie folgt: In welchem Zusammenhang stehen Formen populärer Religiosität und die Herausbildung gesellschaftskritischer Narrative und befreiender Praxis? Die Darstellung der Forschungsergebnisse findet sich im vorhergehenden Kapitel, daher folgt an dieser Stelle lediglich eine überblicksmäßige Zusammenfassung. Mittels dreier Themenkomplexe, die aus dem Codieren und Clustern der geführten Interviews entstanden sind, habe ich den Zusammenhang von christlicher Religion und Gesellschaftskritik in Lateinamerika, Bezug nehmend auf das Analysefeld des Bajo Piura, bearbeitet. Diese stellen sich wie folgt dar:

Religiöse Antwortstrategien, um das ‚Unlebbare als lebbar‘ zu artikulieren – ‚Mantener la fe en un ser superior‘ unter lebenswidrigen Umständen: Populäre Religiosität – eigene (kollektive und individuelle) Interpretationen des Christlichen – stellt den Bezugspunkt für Gegennarrative, kritischen Ausdruck und kritische Praxis dar. Sie hakt in einem Leben unter lebenswidrigen Umständen an unterschiedlichen Punkten ein, an denen Lebenschancen beschnitten werden. Das betrifft sowohl Narrative der Hoffnung, den Anspruch auf ein gutes Leben (Legitimierung des Agierens im Landnutzungskonflikt und Feiern) sowie die Affirmation der eigenen, vollwertigen Menschlichkeit. Es handelt sich um Aspekte der in Alltagspraxen verankerten populären Religiosität, die Strategien darstellen, um das „Unlebbare lebbar zu machen“ (Bolívar Echeverría).

Aneignung/(Re-)Interpretation des Christlichen und die historische Erfahrung gesellschaftskritischer Praxis mit religiöser Legitimierung: Mit dem Blick auf die Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse des Christentums wird

deutlich, dass bereits die Herausbildung populärer Religiosität durch die indigene bzw. rassialisierte Bevölkerung (kolonialen) Herrschaftsverhältnissen Kritik entgegensetzt. Dazu gehört beispielsweise das kreative Schaffen einer eigenen Frömmigkeitspraxis (und der dazugehörigen ‚autochthonen‘ *santxs*): Die Darstellung der *santxs* und deren Wesenszüge erlauben die Identifikation mit diesen und ermöglichen die Infragestellung der gesellschaftlichen post-/kolonialen Ordnung (hinsichtlich *raza*, *género*, *clase*). Populäre Religiosität wird zum Bezugspunkt für gesellschaftskritische und anti-koloniale Diskurse und Praxis. Die Interpretation der religiösen Praxis als sozial-politischer Praxis bedarf dabei einer konkreten Erfahrung von engagierter, herrschaftskritischer Praxis (mit religiöser Legitimierung bzw. religiösem Bezug) oder der Erinnerung daran.

Populäre Religiosität als Affirmation der eigenen, autochthonen Identität, Geschichte und des eigenen Wissens: Populäre Religiosität stellt einen Anknüpfungspunkt für die Affirmation der autochthonen, abgewerteten Identität dar, die sich in der religiösen Praxis selbst, einer in ihr zur Geltung gebrachten historischen Kontinuität (u. a. zu präkolonialen Vorfahr*innen) sowie in einem spezifischen Wissen, das in religiöser Sprache im Rahmen kulturell-religiöser Mehrbezüglichkeit artikuliert wird, ausdrückt. Letztere kommt zustande, da im Rahmen der Aneignungs- und (Re-)Interpretationsprozesse über Jahrhunderte unterschiedliche religiöse und kulturelle Traditionen und Praktiken in den populären Katholizismus aufgenommen wurden. Praktiken populärer Religiosität ermöglichen die Konstruktion von Kontinuität in einem postkolonialen gesellschaftlichen Kontext, indem diese Kontinuität Legitimität (beispielsweise bei Landnutzungskonflikten) verleiht und daher umkämpft ist.

Der Großteil der Forschungsergebnisse lässt sich hinsichtlich der Forschungsfrage als Inkongruenz mit bzw. Überschreitung/Unterbrechung der postkolonial-neoliberalen Ordnung einordnen: Im Bajo Piura drückt sich in Narrativen und Praktiken populärer Religiosität eine Inkongruenz mit den gesellschaftlichen Verhältnissen aus, indem die postkolonial-neoliberale Ordnung/Funktionalität unterbrochen und überschritten, gestört und unterlaufen wird, wobei auf diese Weise der gesellschaftlichen Marginalisierung

‚widersprochen‘ wird. In diesem Sinne entspricht populäre Religiosität einem gesellschaftlichen Korrektiv immer dann, wenn es zu einer Infragestellung etablierter Dominanzverhältnisse kommt und dies zur Reflexion der eigenen Situation (der Marginalisierung) beiträgt bzw. diese Reflexion anstößt.

Über die Bearbeitung der konkreten Fragestellung hinaus gibt die vorliegende Arbeit durch ihre Auseinandersetzung mit dem lateinamerikanischen Kontext und dessen Theorien Anstoß zur Reflexion erkenntnistheoretischer Fragen, wie zu engen, dualistischen oder essentialistischen Konzepten und Kategorien, die den gesellschaftlichen und kulturellen Begebenheiten Lateinamerikas nicht gerecht werden. Die Beschäftigung mit populärer Religiosität in Lateinamerika stellt demzufolge ein Regulativ dar, das Leerstellen und Unkenntnis/Unvermögen verdeutlicht. Die Herausforderung liegt darin, mit interkultureller Sensibilität und Offenheit auf religiöse Narrative und Praktiken, deren (Re-)Interpretationsprozesse sowie die mehrbezügliche Erkenntnisperspektive einzugehen und dabei zugleich eine prinzipiell religionskritische Haltung zu bewahren. Das bedeutet, es gilt bei allem sympathisierenden Interesse für populär-religiösen Ausdruck, nicht über die Fallstricke der Romantisierung/Exotisierung zu stolpern und damit relativistischen Positionen zu erliegen, sondern alle Fraglichkeiten anzubringen, um Machtstrukturen und Gewaltpotentiale offen zu legen. Für manche vielleicht irritierend, hat sich mir aus Sicht der kritischen Entwicklungsforschung dabei gerade die Theologie als hilfreiche Dialogpartnerin erwiesen. Denn besonders kritisch-befreiende und darunter feministische Theologien haben sich intensiv an der kolonialen Geschichte und ambivalenten Rolle des Christentums in Vergangenheit und Gegenwart abgearbeitet. Neben lateinamerikanischen Denker*innen und dekolonialen Perspektiven waren deswegen sowohl kontextuell-befreiende Theologien aus Lateinamerika als auch die Neue Politische Theologie für die Einordnung und Interpretation der geführten Interviews zuträglich.

In einem breiteren Kontext dekolonialer Perspektiven gesehen, antwortet das vorliegende interdisziplinäre Unterfangen affirmativ auf die Frage des amerikanischen Theologen George E. Tinker: „Does Theology name a category that can be useful in our decolonization struggle?“ (zit. in Drexler-Dreis 2017,

278). Im Bemühen um die Fortführung einer herrschaftskritischen, nicht-eurozentrischen Entwicklungsforschung, die (selbst-)kritisch auf Ungleichheitsverhältnisse, Machtasymmetrien und deren globale Dimensionen mit besonderem Augenmerk auf koloniale Fortschreibungen und Abhängigkeiten schaut, sollten – dem Beispiel lateinamerikanischer Denker*innen folgend – keine möglichen ‚Mittel‘ a priori ausgeschlossen werden. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit war es durch das Einbeziehen theologischer Perspektiven beispielsweise möglich, Fortschritts- und Entwicklungskritik in Narrativen der Hoffnung herauszuarbeiten. Daraus folgt, dass die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit interkulturellem, dekolonialem Anspruch offen sein sollte für (noch) wenig gewöhnliche Gesprächspartner*innen und die Beschäftigung mit Denker*innen, Theorien und Konzepten an den Rändern. Darin liegt die Möglichkeit kreativer, ungewöhnlicher Deutungen, wie es beispielsweise bei Mariáteguis unorthodoxer Haltung zur Religion in den 1920er Jahren der Fall ist.²⁰¹

Zusammenfassend stellt die vorliegende Dissertation einen Beitrag zur notwendigen Bearbeitung der Leerstelle ‚Religion‘ in der kritischen Entwicklungsforschung dar. Durch den Rückgriff auf lateinamerikanische Denker*innen sowie theologische Konzepte ermöglicht es die Arbeit, über die säkulare Norm hinauszugehen und den kritischen Ausdruck populärer Religiosität freizulegen. Der kritische Ausdruck ist in (Über-)Lebensstrategien zu verorten, die sich auszeichnen durch den Umgang mit gesellschaftlichen Widersprüchen mittels Aneignungsprozessen sowie der Affirmation abgewerteter autochthoner, kulturell-differenter Identitäten und deren Kontinuität. Letzterem kommt vor allem in – aufgrund von kolonialer Vergangenheit – kulturell heterogenen Gesellschaften eine besondere Relevanz zu.

Abgesehen von den herausfordernden Umständen für internationale und interkontinentale Forschungsreisen während der COVID-19-Pandemie sowie von den begrenzten Ressourcen, die für die Durchführung einer Dissertation zur

²⁰¹ „Poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que ‚la religión es el opio de los pueblos‘. El comunismo es esencialmente religioso“ (Mariátegui 2007, 208); siehe dazu auch (Marzal 1995).

Verfügung stehen, kann ich resümierend einige Bereiche anführen, an denen die vorliegende Arbeit auf Herausforderungen und an ihre Grenzen gestoßen ist. Methodisch gesehen habe ich mich auf interdisziplinäres Terrain gewagt. Der Umgang mit empirischen Daten und deren Verknüpfung mit philosophischen und theologischen Konzepten und Zugängen stellte in gewisser Weise ein kreatives Vorgehen dar, da ich keinen Beitrag zur vollumfänglichen theologischen oder philosophischen Diskussion leiste(n kann). Den Rückgriff auf fachfremde Theorien und Konzepte schätze ich als sehr bereichernd ein, er erfordert jedoch ausführliche Übersetzungs- und Einbettungsarbeit.

Eine Herausforderung stellte außerdem das ständige Spannungsverhältnis zwischen interkultureller Offenheit/Sensibilität und einem reflexiven, kritischen Standpunkt dar, das sich in der Notwendigkeit zeigte, sich von relativistischen Positionen zu distanzieren, aber gleichzeitig eurozentrismus- und herrschaftskritisch zu bleiben. Diese Spannung zieht sich durch die Arbeit und – möchte man einen interkulturellen und dekolonialen Anspruch nicht aufgeben – verbleibt in einem ständigen und prozesshaften Ausloten. Ähnlich verhält es sich mit den Fallstricken der Essentialisierung und Exotisierung bei der Auseinandersetzung mit fremdkulturellen, nicht-europäischen Kontexten, die das wissenschaftliche Arbeiten begleiten und begrenzen.

Auch wenn ich populäre Religiosität als Form des Christlichen in ihrer historisch gewachsenen und gesellschaftlichen Ambivalenz situiere, so erfolgte die Thematisierung der religiösen Rechtfertigung repressiver Strukturen und Ansprüche aufgrund der Schwerpunktsetzung in der Analyse lediglich punktuell. Ebenso wenig konnte ich auf die zunehmend relevante neopentekostale Religiosität eingehen; obschon der Großteil meiner Gesprächspartner*innen Frauen waren, so war es mir nicht möglich, im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Bedeutung populärer Religiosität unter einem genderspezifischen Aspekt zu vertiefen.

Beim empirischen Arbeiten in Peru bin ich an die Grenzen des interkulturellen Miss-/Verstehens geraten. Der Leitfaden für die qualitativen Interviews musste immer wieder angepasst werden, weil ich mich meinen Gesprächspartner*innen gegenüber – trotz ausführlicher Vorbereitung – aufgrund meiner Unkenntnis sprachlich-kultureller Codes und Ausdrucksweisen nicht immer

verständlich machen konnte. Aus dieser Erfahrung heraus folgt auch eine erkenntnistheoretische ‚Demut‘: Trotz meiner mittlerweile 17-jährigen Kenntnis der Region Piura und trotz meiner nunmehr 10-jährigen akademischen Auseinandersetzung mit ihr verbleibt das wissenschaftliche Arbeiten in einem fremdkulturellen Kontext in einem stetigen, zirkulären Bemühen um das Erkennen und Verstehen, das sich auch in einem wiederkehrenden Missverstehen und einem daraus folgenden sorgfältigen (Nach-)Fragen ausdrückt. Diese Praxis beinhaltet auch die kontinuierliche Reflexion, was das Miss-/Verstehen über den eigenen Standpunkt und Kontext auszusagen vermag. Daher plädiere ich aus interkulturell-kritischer Perspektive für das Beibehalten einer erkenntnistheoretischen Demut.²⁰²

Gleichzeitig ziehe ich aus der Beschäftigung mit interkulturellen Fragestellungen die Notwendigkeit, essentialisierenden und dualistischen Begründungszusammenhängen entgegenzutreten. Das Wahr- und Ernstnehmen von Differenz ist in der kulturell heterogenen Gegenwart des 21. Jahrhunderts grundlegend, ebenso wie die Sensibilität für Machtverhältnisse und Hierarchien, die als Kontinuität kolonialer Fremdherrschaft nach wie vor wirksam sind. Dennoch können aufgrund der ständigen Infragestellung des Subjektseins aller Menschen universelle Geltungsansprüche nicht aufgegeben werden. Dafür sollte keine Denktradition ausgeschlossen, sondern auf unterschiedlich verortete Perspektiven zurückgegriffen werden, um Ideen, Argumente und Konzepte von verschiedenen theoretischen und kulturellen Seiten abzuklopfen und anzufragen, wie es kritische Denker*innen Lateinamerikas wie José María Arguedas (1986, 14) praktizieren: „Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos.“ Daher halte ich einen wertschätzenden, anerkennenden Dia- bzw. Polylog, der universelle Ansprüche nicht zu Gunsten einer Kulturalisierung von (Grund-)Rechten aufgibt und der sich zugleich um anti-essentialistische Konzepte bemüht, geeignet dafür, um partikularen und vielfach autoritären Tendenzen etwas entgegenzusetzen.

²⁰² Siehe dazu auch die Ausführungen von Otto Maduro (2012) zu „Epistemological Humility“.

Abschließend möchte ich noch auf die Zukunftsperspektiven des bearbeiteten Forschungsthemas hinweisen. Gerade in aktuellen Debatten um postsäkulare Gesellschaften kann die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen kritischer Entwicklungsforschung und interkultureller bzw. kontextueller Theologie und Philosophie einen relevanten Beitrag zur Dezentrierung akademischer Diskurse – disziplinär und geographisch gesehen – leisten. Dabei kann die kritische Entwicklungsforschung mit de- und postkolonialem Fokus von den entsprechenden fachfremden Debatten aufgrund der bereits geleisteten Auseinandersetzung mit religiösen Perspektiven und Themen nur profitieren. Im Sinne der Weiterentwicklung dekolonialer, kritischer Auseinandersetzung mit globalen Ungleichheitsverhältnissen plädiere ich daher für eine weiterführende Beschäftigung mit dem kritischen Potential religiöser Traditionen und Glaubensvorstellungen. Dadurch können Verblendungen und epistemische Ausschlüsse aufgebrochen werden, um der Frage nachzugehen, wie religiöse Quellen und Praktiken zur gesellschaftlichen Dekolonialisierung beitragen sowie auf Gefahren und Gewaltpotentiale hinweisen können.

Weiterführend ließe sich das Verhältnis von Glauben und Wissen für durch koloniale Hierarchien geprägte Gesellschaften bearbeiten, indem beispielsweise im Rahmen religiöser Epistemologien Wissensformen thematisiert werden, deren religiöse Fundamente sich säkularisierenden Tendenzen entziehen und gleichzeitig die ungleichen Lebenschancen marginalisierter und rassialisierter Bevölkerung sichtbar machen, „in order to construct a life-giving episteme“ (Isasi-Díaz und Mendieta 2012b, 4). Davon ausgehend ergeben sich Fragen nach (Selbst-)Affirmation, Autonomie und Selbstbestimmtheit ehemals kolonisierter und rassialisierter Bevölkerungsgruppen. Auch abseits der Auseinandersetzung mit Dekolonialisierung bzw. Befreiung aus Abhängigkeiten in ehemals kolonisierten Gesellschaften erachte ich die Beschäftigung mit der Rolle religiöser Perspektiven in öffentlichen Diskursen und das damit zusammenhängende Ringen differenter Positionen auch für den europäischen Kontext als relevant. Denn für beide Kontexte legitimieren religiöse Differenzen gesellschaftspolitische Konflikte und Standpunkte. Es wäre daher zu wünschen, dass der Weg der vorliegenden Arbeit, einen kritischen Umgang mit religiösen Quellen und Bezugnahmen in der Analyse globaler Ungleichheitsverhältnisse

zu erproben, weitere Auseinandersetzungen innerhalb der kritischen Entwicklungsforschung eröffnet.

Religions- und Transzendenzbezüge waren und sind für die Kritik am Zustand der Welt in Vergangenheit und Gegenwart als durchwegs relevant zu bezeichnen. Die Wahrnehmung dieser religiös artikulierten Kritik ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil es sich um Ressourcen handelt, die genützt werden können, um das Subjektsein aller Menschen zu verteidigen und das Feld des Religiösen nicht rechtskonservativen, autoritären und fundamentalistischen Kräften zu überlassen. Nicht zuletzt gilt es, im Angesicht gegenwärtiger Szenarien der Zerstörung von Lebensräumen durch die ökologische Krise um alternative Zukunftsvorstellungen und Utopien in Theorie und Praxis zu ringen und solidarisch die Menschlichkeit und Möglichkeiten des Lebens aller fernab lebenswidriger Bedingungen zu verteidigen.

7. Literaturverzeichnis

- Abercrombie, Thomas A. 2002. „La perpetuidad traducida: del ‚debate‘ al Taqui Onqoy y una rebelión comunera peruana“. In *Incas e Indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, hrsg. Jean-Jacques Decoster. Cuzco/Lima: CBC/IFEA/Asociación Kuraka, 79–120.
- Agüero, José Carlos. 2022. „Desprecio“. *NoticiasSER*. <https://www.noticiasser.pe/desprecio> (10. Dezember 2024).
- Alabarces, Pablo und Laura Jordán González. 2024. „Canción con todos. Notas sobre un debate latinoamericano – y una canción que se volvió anónima–“. In *Canción con todos: culturas populares, subalternidades y decolonialidades en América Latina*, hrsg. Pablo Alabarces und Laura Jordán González. Ciudad Autónoma de Buenos Aires/Guadalajara: CLACSO/CALAS, 9–27.
- Althaus-Reid, Marcella. 2010. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge.
- Álvarez-Ogbesor, Jaqueline. 2018. „Transgresión e inversión en el discurso colonial el sujeto colonial negro en el diario espiritual de la mística afroperuana Úrsula de Jesús (Perú, siglo xvii)“. *Revista Iberoamericana* 84(262): 103–17.
- Alzamora Arévalo, Abelardo. 2018. *Más allá del tiempo. Literatura oral afroperuana*. Lima: Ministerio de Educación.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands: The New Mestiza = La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Apel, Karina. 1996. *De la hacienda a la comunidad: la sierra de Piura 1934–1990*. Lima: Institut français d’études andines/Instituto de Estudios Peruanos.
- Aquino, María Pilar. 1997. „Lateinamerikanische Feministische Theologie“. In *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, hrsg. Raúl Fornet-Betancourt. Mainz: Matthias Grünewald Verl., 291–324.
- Aquino Villegas, Luz. 2017. „Aquí estamos los cholos a los que quisieron ahogar“. *La República*. <http://larepublica.pe/impres/sociedad/867132-aqui-estamos-los-cholos-los-que-quisieron-ahogar> (22. Februar 2024).
- Ares Mateos, Alberto. 2023. *Rutilio Grande. Un profeta con su pueblo*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica.
- Arguedas, José María. 1962. *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman: Haylli-Taki. A Nuestro Padre Creador Tupac Amaru: Himno-Canción*. Lima: Ediciones Salqantay.
- Arguedas, José María. 1986. *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arrizabalaga, Carlos. 2023. *Los nombres de Piura*. Piura: Cortarrama.
- Arroyo, Pamela. 2023. „La leyenda que dice que Jesús habría nacido en Perú: ‚Sonaban quenás celestiales‘“. *La República*. <https://larepublica.pe/datos-lr/respuestas/2023/12/15/la-leyenda-que-dice-que-jesus-habria-nacido-en-peru-sonaban-quenas-celestiales-evat-1411350> (12. Dezember 2024).
- Arzobispado de Piura. 2023. „Historia de la devoción al Señor de la Buena

Muerte de Chocán“. *Arzobispado de Piura*.
<https://arzobispadodepiura.org/senor-de-la-buena-muerte-de-chocan/> (6. Mai 2024).

Becka, Michelle und Franz Gmainer-Pranzl, hrsg. 2021. *Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1972/2021): Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers*. Innsbruck: Tyrolia-Verl.

Benavides, Miluska. 2022. „Este diagnóstico de Santiago López Maguiña muestra bien la conversada distancia entre la academia y los espacios públicos.“
<https://www.facebook.com/miluska.benavides/posts/pfbid02FfqvnaZGSjC9L LnJxpp6wtPiuf73K7tv7iy2pRTjKjdDYHyNSXCKhU9my7sFkDEGl> (10. Mai 2024).

Beorlegui, Carlos. 2004. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.

Berger, Peter L. 2015. *Altäre der Moderne: Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Campus.

Boyle Bianchi, Eva. 2006. *Para recordar: El conflicto armado interno en Piura 1980–2000*. Piura: Diaconia para la Justicia y la Paz.

Braidotti, Rosi. 2021. „Den Zeitläufen zum Trotz. Die postsäkulare Wende im Feminismus“. *Feministische Studien* (39): 75–102.

Brandt, Hans-Jürgen. 2016. „Campesinos und Indigene“. In *Peru heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, hrsg. Iken Paap und Friedhelm Schmidt-Welle. Madrid: Editorial Iberoamericana/Vervuert, 261–86.

Breul, Martin. 2016. „Religiöse Epistemologie und öffentliche Religion. Zum erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen. Eine Replik auf Thomas M. Schmidt“. In *Religion, Öffentlichkeit, Moderne: transdisziplinäre Perspektiven*, Religionswissenschaft, hrsg. Judith Könnemann und Saskia Wendel. Bielefeld: transcript.

Brown, Wendy. 2013. „Introduction“. In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, hrsg. Talal Asad, Judith Butler, Saba Mahmood, und Wendy Brown. New York: Fordham University Press, 1–13.

Burneo de la Rocha, María Luisa. 2016. „Cooperativismo, comunidades y minifundio: el Bajo Piura, cuarenta años después de la reforma agraria“. *La Revista Agraria* (182): 14–16.

Cahill, David. 1994. „Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Peru, 1532–1824“. *Journal of Latin American Studies* 26(2): 325–46.

Carbonnier, Gilles. 2013. „Religion and Development: Reconsidering Secularism as the Norm.“ *International Development Policy/Revue internationale de politique de développement* (4): 1–5.

Casanova, José. 2004. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Castillo, Fernando. 1997. „Zur Artikulation in der Sozialwissenschaft: Die Befreiungstheologie und die Sozialwissenschaften“. In *Befreiungstheologie:*

- Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, hrsg. Raúl Fornet-Betancourt. Mainz: Matthias Grünewald Verl., 177–90.
- Castillo Romero, Javier. 1994. „El Sentido Religioso de la Muerte en la Zona Cataquense del Bajo Piura“. Facultad de Teología Pontificia y Vicil de Lima.
- Castillo Romero, Santos Javier. 2002. *Experiencia religiosa en el catolicismo popular peruano. El caso del Bajo Piura*. Salamanca: Facultad de Teología.
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. 2020. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Stuttgart: UTB GmbH.
- Castro-Klarén, Sara. 2008. „Posting Letters: Writing in the Andes and the Paradoxes of the Postcolonial Debate“. In *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*, Latin America otherwise, hrsg. Mabel Moraña, Enrique D. Dussel und Carlos A. Jáuregui. Durham: Duke University Press, 130–57.
- Céspedes Ulloa, Geraldina. 2023. „El rol de la Iglesia en la transformación socio-ecológica: una perspectiva ecofeminista“. Gehalten auf der tagung.weltkirche 2023, Salzburg.
- Chapoñan, Leonicio. 1989. „Manifestaciones Populares en el Bajo Piura“. *IADAP – Instituto Andino de Artes Populares Quito* (12): 59–67.
- Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- Charmaz, Kathy. 2011a. „Den Standpunkt verändern: Methoden der konstruktivistischen Grounded Theory“. In *Grounded Theory Reader*, hrsg. Günter Mey und Katja Mruck. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 181–206.
- Charmaz, Kathy. 2011b. „Grounded Theory konstruieren“. In *Grounded Theory Reader*, hrsg. Günter Mey und Katja Mruck. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 89–108.
- Charmaz, Kathy. 2011c. „Grounded Theory Methods in Social Justice Research“. In *The Sage Handbook of Qualitative Research*, hrsg. Norman K. Denzin und Yvonna S. Lincoln. Thousand Oaks: Sage, 359–80.
- CIPCA/Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. 2011. *Actualización del mapa regional del sector agrario Piura*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Codina, Victor. 2017. „Theologie der Befreiung: Überblick und Herausforderungen“. In *Theologie der Befreiung: Herausforderungen, Transformationen, Impulse*, Salzburger theologische Studien, hrsg. Franz Gmainer-Pranzl, Sandra Lassak und Birgit Weiler. Innsbruck: Tyrolia-Verl, 13–26.
- Collet, Jan Niklas. 2021. „Die Vergeschichtlichung des Universalen. Reflexionen zu einem befreiungstheologischen Universalismus“. *Journal für Entwicklungspolitik* XXXVII(3): 89–116.
- Collet, Jan Niklas. 2024. *Die Theologie der Befreiung weiterschreiben: Ignacio Ellacuría im Gespräch mit dem dekolonialen und postkolonialen Feminismus*. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet.

- Collet, Jan Niklas und Jan-Hendrik Herbst. 2023. *Einführung in die Politische Theologie*. Wiesbaden/Heidelberg: Springer VS.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, CVR. 2013. *Conclusiones Generales del Informe Final de la CVR*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cone, James H. 2013. *The Cross and the Lynching Tree*. Maryknoll: Orbis Books.
- Contreras Carranza, Carlos und Marcos Cueto. 2013. *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico.
- Contreras Colín, Juan Manuel. 2017. „Das Ereignis von Tepeyacac. Modell des interkulturellen Dialogs“. In *Inkulturation: Gottes Gegenwart in den Kulturen, Theologie der Einen Welt*, hrsg. Klaus Krämer und Klaus Vellguth. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 33–58.
- Contreras Colín, Juan Manuel. 2018. „Kritik am europäischen Kolonialismus am Ursprung der eurozentrischen Moderne“. In *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Weltkirche und Mission, hrsg. Sebastian Pittl. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet.
- Copeland, M. Shawn. 2020. „Enfleshing Love: A Decolonial Theological Reading of Beloved“. In *Beyond the doctrine of man: decolonial visions of the human*, hrsg. Joseph Drexler-Dreis und Kristien Justaert. New York: Fordham University Press.
- Corbin, Juliet und Anselm Strauss. 1990. „Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria“. *Qualitative Sociology* 13(1): 3–21.
- Córdova Quero, Hugo, Nicolás Panotto und Santiago Slabodsky. 2016. „De corporalidades que desafían. Complejizando las lecturas fenomenológicas en clave pos/decolonial“. *horizontes decoloniales* (2): 1–22.
- Cotler, Julio. 2017. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos.
- Crisóstomo Meza, Mercedes. 2016. „Las herencias culturales del gamonalismo y la Reforma Agraria en la costa y la sierra peruanas“. *Revista Argumentos* (Nr. 4, Año 10): 17–22.
- Crumrine, N. Ross. 1991. „A Pilgrimage Fiesta: Easter Week Ritual at Catacaos, Piura, Peru“. In *Pilgrimage in Latin America*, hrsg. N. Ross Crumrine und E. Alan Morinis. New York: Greenwood Press, 269–79.
- Cruz Villegas, Jacobo. 1982. *Catac Ccaos. Origen y Evolución histórica de Catacaos*. Piura-Perú: CIPCA – Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Cruzado Silveri, Edgardo. 2001. „La comunidad campesina San Juan Bautista de Catacaos y las repercusiones del Proyecto de titulación patrocinado por el Estado peruano: estrategia, eficacia y condiciones para su sostenibilidad“. *Informe final del concurso: Globalización, transformaciones en la economía rural y movimientos sociales agrarios. Programa Regional de Becas CLACSO*:

1–27.

Dannecker, Petra und Christiane Vossemer. 2014. „Qualitative Interviews in der Entwicklungsforschung. Typen und Herausforderungen“. In *Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung*, Gesellschaft, Entwicklung, Politik, hrsg. Petra Dannecker und Birgit Englert. Wien: Mandelbaum Verl., 153–75.

De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Dean, Caroline und Dana Leibsohn. 2003. „Hybridity and Its Discontents: Considering Visual in Colonial Spanish America“. *Colonial Latin American Review* 12(1): 5–35.

Degregori, Carlos Ivan, hrsg. 2014. *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.

Delgado, Mariano. 2011. *Stein des Anstoßes: Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios*. Sankt Ottilien: EOS Verl.

Delgado, Mariano. 2017. „Inkulturation als Wesenseigenschaft des Christentums“. In *Inkulturation: Gottes Gegenwart in den Kulturen*, Theologie der Einen Welt, hrsg. Klaus Krämer und Klaus Vellguth. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 20–32.

Deneulin, Severine. 2021. *Human development and the catholic social tradition. Towards an Integral Ecology*. London/New York: Routledge.

Deneulin, Severine und Carole Rakodi. 2011. „Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On“. *World Development* 39(1): 45–54.

Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ). 2023. *Religion matters. Beiträge religiöser Akteurinnen und Akteure für die Entwicklungszusammenarbeit*. Bonn. https://religion-entwicklung.de/wp-content/uploads/2023/08/Religion_Matters.pdf (12. Februar 2025).

Díaz, Celeste. 2024. „Piura: papa Francisco envía saludo a comunidades campesinas de Catacaos afectadas por el Sodalicio“. *La República*. <https://larepublica.pe/sociedad/2024/04/13/piura-papa-francisco-envia-saludo-a-comunidades-campesinas-de-catacaos-afectadas-por-el-sodalicio-vida-cristiana-242619> (2. Februar 2024).

Diez Hurtado, Alejandro. 2022. *Pueblos indígenas, comunidades campesinas y fiestas: antropología e historia rural en Piura*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Dirsch, Felix, Volker Münz und Thomas Wawerka, hrsg. 2018. *Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken*. Graz: ARES Verl.

Drexler-Dreis, Joseph. 2016. „Latin American Liberation Theology as a Decolonial Project? Considering the Theological Approaches of Clodovis Boff and Ignacio Ellacuría“. *Louvain Studies* (39): 218–39.

Drexler-Dreis, Joseph. 2017. „The Option for the Poor as a Decolonial Option: Latin American Liberation Theology in Conversation with Teología India and Womanist Theology“. *Political Theology* 18(3): 269–86.

Drexler-Dreis, Joseph. 2019. *Decolonial love: salvation in colonial modernity*. New York: Fordham University Press.

- Dussel, Enrique. 1988. *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*. Mainz: Matthias Grünewald Verl.
- Dussel, Enrique. 1989. *Prophetie und Kritik: Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*. Fribourg: Edition Exodus.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique. 2018. *Der Gegendiskurs der Moderne: Kölner Vorlesungen*. Reprint. Berlin/Wien: Turia + Kant.
- Echeverría, Bolívar. 2002. „Mestizaje y Codigofagia“. *Wissensproduktion lateinamerikanischer Intellektueller* – Lateinamerika-Institut. https://www.lai.fu-berlin.de/forschung/lehrforschung/wissensproduktion_lateinamerikanischer_in_intellektueller/bolivar_echeverria/m/index.html (17. April 2024).
- Echeverría, Bolívar. 2005. *La modernidad de lo barroco*. México, D. F.: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar. 2006. „Meditaciones sobre el barroquismo I. Alonso Quijano y los indios“. Gehalten auf dem Congreso Internacional - 1605: Las Universidades y el Quijote, Universidad de Alcalá, España. https://bolivare.unam.mx/ensayos/alonso_quijano_y_los_indios (18. Januar 2025).
- Echeverría, Bolívar. 2008. „El ethos barroco y los indios“. *Revista de Filosofía „Sophia“* 2: 1–11.
- Echeverría, Bolívar. 2012. „Moderne in Lateinamerika“. In *Die Moderne im interkulturellen Diskurs: Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, hrsg. Hans Schelkshorn und Jameleddine Ben-Abdeljelil. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 109–26.
- Echeverría, Bolívar. 2016. *Modernidad y blanquitud*. México, D. F.: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar. 2021. *Für eine alternative Moderne: Studien zu Krise, Kultur und Mestizaje*, hrsg. David Graaff, Javier Sigüenza und Lukas Böckmann. Hamburg: Argument.
- Eguren, Fernando. 2013. „Censo agropecuario: conociendo el impacto de dos décadas de políticas neoliberales“. *La Revista Agraria* (153): 10–12.
- Ellacuría, Ignacio. 2000. *Escritos teológicos. Tomo II*. San Salvador: UCA Editores.
- Espinoza Claudio, César. 1999. „Sociedad indígena, tierra y curacazgos yungas en la región de Piura, siglos XVI–XVIII. Catacaos y los desafíos de la naturaleza, 1532–1732“. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Espinoza Claudio, César. 2002. „La República y la comunidad indígena de Catacaos (siglo XIX)“. *Investigaciones Sociales UNMSM* 6(9): 241–56.
- Espinoza Claudio, César. 2013. „Historia regional e historia de la tierra. Anotaciones sobre el valle de la Chira, San Lucas de Colán y Amotape, siglos XVIII–XX“. *Arqueología y Sociedad – Universidad Nacional Mayor de San Marcos* (26): 339–68.

- Estermann, Josef. 2017. *Südwind: kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden*. Wien/Zürich/Münster: LIT.
- Faschingeder, Gerald. 2003. „Vom Pfarrflohmarkt bis zur professionellen NGO. Die Entwicklungszusammenarbeit der römisch-katholischen Kirche in Österreich“. In *Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit: Akteure, Interessen und Handlungsmuster*, Gesellschaft, Entwicklung, Politik, hrsg. Bea de Abreu Fialho Gomes, Irmi Maral-Hanak und Walter Schicho. Wien: Mandelbaum Verl., 177–94.
- Fernández Fontenoy, Carlos. 2013. „Lo indio, indigenismo y movimiento campesino en el Perú“. *Panorama* Volumen 7(12): 189–208.
- Fischer, Karin, Gerald Hödl, und Wiebke Sievers, hrsg. 2010. *Klassiker der Entwicklungstheorie: von Modernisierung bis Post-Development*. Wien: Mandelbaum Verl.
- Flores Galindo. 1994. *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- Flores Galindo, Alberto. 1980. *La Agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.
- Flores Galindo, Alberto. 1989. „Las revoluciones tupamaristas: Temas en debate“. *Revista Andina* 7(1): 279–87.
- Forcades, Teresa. 2023. „Theology from the margins: The wisdom of the excluded.“ Gehalten auf der Konferenz ‚Nachfolge als Praxis der Hoffnung. Gegenwart und Zukunft Politischer Theologie(n) II‘, Universität Tübingen.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1992. *Estudios de filosofía latinoamericana*. México, D. F.: UNAM.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1994. *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz: Matthias Grünewald Verl.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1997a. „Mariáteguische Transformation des Marxismus in Lateinamerika“. In *José Carlos Mariátegui: Gedenktagung zum 100. Geburtstag im Ibero-Amerikanischen Institut Preussischer Kulturbesitz am 10. November 1994 in Berlin*, Bibliotheca Ibero-Americana, hrsg. José Morales Saravia. Frankfurt/Main: Vervuert, 61–68.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 1997b. „Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie“. In *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, hrsg. Raúl Fornet-Betancourt. Mainz: Matthias Grünewald Verl., 244–66.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2018. „Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens“. In *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Weltkirche und Mission, hrsg. Sebastian Pittl. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet, 24–59.
- Fossa, Lydia. 2023. *Khipu: instrumento de gestión, memoria y poder*. Lima: Editorial UPC.
- Fountain, Philip. 2013. „The Myth of Religious NGOs: Development Studies and the Return of Religion“. *International Development Policy/Revue internationale de politique de développement* 4: 9–30.

Friede, Henriette. „Befreiungstheologie“. https://www.lai.fu-berlin.de/forschung/lehrforschung/1968_in_Lateinamerika/2_bewegung_befreiung/befreiungstheologie.html (3. Juli 2024).

Gandler, Stefan. 1999. *Peripherer Marxismus: Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburg: Argument-Verl.

Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México, D. F.: Editorial Corte y Confección.

Garling, Stefanie. 2013. *Vom Störfaktor zum Operator. Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit*. Wiesbaden: Springer.

Germaná Cavarro, César. 2009. „Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina“. *Sociología – Revista del Colegio de Sociólogos del Perú* (1): 49–67.

Gmainer-Pranzl, Franz, Sandra Lassak und Birgit Weiler, hrsg. 2017. *Theologie der Befreiung: Herausforderungen, Transformationen, Impulse*. Innsbruck: Tyrolia-Verl.

Godos Curay, Miguel. 2016. „La tierra del señor de Chocán“. *Diario El Regional de Piura*. <https://www.elregionalpiura.com.pe/index.php/columnistas/175-miguel-godos-curay/12875-la-tierra-del-senor-de-chocan> (4. Mai 2024).

Golash-Boza, Tanya. 2010. „Does Whitening Happen? Distinguishing between Race and Color Labels in an African-Descended Community in Peru“. *Social Problems* 57(1): 138–56.

Gómez Navarro, Héctor. 2013. „Literatura tradicional en el norte de Perú. Recuperaciones de la literatura tradicional en el norte Perú: textos, estudio y sistematización del corpus oral y escrito“. Universidad de Oviedo.

Gómez Vega, Renzo. 2024. „Las burlas sobre el asesinato de George Floyd en una fiesta de cumpleaños en Perú desatan una oleada de indignación“. *El País*. <https://elpais.com/america/2024-09-19/las-burlas-sobre-el-asesinato-de-george-floyd-en-una-fieta-de-cumpleanos-en-peru-desatan-una-oleada-de-indignacion.html> (16. November 2024).

González, José Luis. 1983. „La Teología de la liberación: un nuevo marco teórico para la comprensión de las religiosidad popular“. *Selecciones de Teología* 22(88): 255–64.

Graneß, Anke und Martina Kopf. 2019. „Einleitung“. In *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, UTB Gender Studies, Wien: Facultas.

Graziano, Frank. 2006. *Cultures of devotion: folk saints of Spanish America*. New York: Oxford University Press.

Gutiérrez, Gustavo. 1968. „Hacia una teología de la liberación“. Gehalten auf dem II. Encuentro de Sacerdotes y Laicos, Chimbote. <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm> (27. Januar 2025).

Gutiérrez, Gustavo. 1984. *Die historische Macht der Armen: II*. München: Kaiser.

- Gutiérrez, Gustavo. 1986a. *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*. München/Mainz: Kaiser/Grünwald.
- Gutiérrez, Gustavo. 1986b. *Theologie der Befreiung*. Mainz: Matthias Grünwald Verl.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Glauben und Wissen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2023. „Eine Antwort auf die Kommentare“. In *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen: Beiträge zu Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“: mit einer Replik von Jürgen Habermas*, hrsg. Rudolf Langthaler und Hans Schelkshorn. Darmstadt: wbg Academic, 363–411.
- Habermas, Jürgen und Joseph Ratzinger. 2018. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Haraway, Donna. 1988. „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“. *Feminist Studies* 14(3): 575–99.
- Haraway, Donna. 2023. „Present to Bruno, from Donna“. *Social Studies of Science* 53(2): 165–68.
- Hegel, G. W. F. 1975. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam.
- Herbst, Jan-Hendrik. 2017. „„Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ (Mt 6,24) – Die theologische Relevanz der eigenen To-do-Liste“. *feinschwarz. Theologisches Feuilleton*. <https://www.feinschwarz.net/ihr-koennt-nicht-gott-dienen-und-dem-mammon-mt-624-die-theologische-relevanz-der-eigenen-to-do-liste/> (21. Februar 2024).
- Heuser, Andreas und Jens Köhrsen. 2020. „From a Quiet Revolution to the Tolerance of Ambiguity: Religious NGOs in International Development Discourse“. In *Does Religion Make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration*, Religion – Wirtschaft – Politik, hrsg. Andreas Heuser und Jens Köhrsen. Baden-Baden: Nomos, 13–40.
- Hocquenghem, Anne Marie. 1989. *Bajada de Reyes en Narihuala*. Piura: CIPCA – Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Hocquenghem, Anne Marie, Eduardo Franco und Carlos Reyes. 1986. „Velaciones andinas en el Bajo Piura“. *Boletín Cipca - Piura*.
- III. Conferencia del Episcopado Latinoamericano. 1979. „La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Puebla)“. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (16. Januar 2024).
- Isasi-Díaz, Ada María. 2012. „Mujerista Discourse: A Platform for Latinas’ Subjugated Knowledge“. In *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*, Transdisciplinary theological colloquia, hrsg. Ada María Isasi-Díaz und Eduardo Mendieta. New York: Fordham University Press, 44–67.
- Isasi-Díaz, Ada María und Eduardo Mendieta, hrsg. 2012a. *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*. New York: Fordham University Press.

- Isasi-Díaz, Ada María und Eduardo Mendieta. 2012b. „Introduction: Freeing Subjugated Knowledge“. In *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*, Transdisciplinary theological colloquia, hrsg. Ada María Isasi-Díaz und Eduardo Mendieta. New York: Fordham University Press, 1–16.
- Iser, Mattias. 2011. „Gesellschaftskritik“. In *Politische Theorie: 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Lehrbuch, hrsg. Gerhard Göhler, Mattias Iser und Ina Kerner. Wiesbaden: VS. Verl. für Sozialwissenschaften, 142–57.
- Jahnel, Claudia. 2018. „‘The Future is not Ours to See.’ Postkoloniale Perspektiven auf den religious turn in der (deutschen) Entwicklungszusammenarbeit“. In *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Weltkirche und Mission, hrsg. Sebastian Pittl. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet, 168–90.
- Jasser, Marie, Claudia Cuellar Suárez und Christian Grimaldo-Rodríguez. 2025. „Decolonization“. In *The Encyclopedia of Human Geography*, hrsg. Barney Warf. Cham: Springer, 1–4.
- Johnson, Elizabeth A. 2006. *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York: Continuum.
- Jones, Ben und Marie Juul Petersen. 2011. „Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing recent work on religion and development“. *Third World Quarterly* 32(7): 1291–1306.
- Kaltmeier, Olaf. 2012. „Methoden dekolonialisieren. Reziprozität und Dialog in der herrschenden Geopolitik des Wissens“. In *Methoden dekolonialisieren: eine Werkzeugkiste zur Demokratisierung der Sozial- und Kulturwissenschaften*, hrsg. Olaf Kaltmeier und Sarah Corona Berkin. Münster: Westfälisches Dampfboot, 18–44.
- Kastner, Jens. 2013. „pueblo. Probleme einer Übersetzung“. *MALMOE* (62): 24.
- Kastner, Jens. 2022. *Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika: Einführung und Kritik*. Münster: Unrast.
- Kern, Bruno. 2013. *Theologie der Befreiung*. Tübingen/Basel: Francke.
- Kern, Bruno. 2017. *Es rettet uns kein höh’res Wesen? Die Religionskritik von Karl Marx, ein solidarisches Streitgespräch*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verl.
- Kern, Bruno. 2021. „Kritik der Religion nach Karl Marx. Vom Sinn der Gottesrede in säkularer Zeit“. *Journal für Entwicklungspolitik* XXXVII(3): 39–59.
- Kerner, Ina. 2022. „Den Zeitläufen Rechnung tragen. Für eine religionskritische Wende im postsäkularen Feminismus“. *Theologische Quartalschrift Tübingen* (2): 241–53.
- Kimmerle, Heinz. 1994. *Die Dimension des Interkulturellen: Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte*. Leiden/Boston: Brill.
- Klarén, Peter F. 2012. *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Kleemann, Frank, Uwe Krähnke und Ingo Matuschek. 2009. *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung in die Praxis des Interpretierens*. Wiesbaden: Springer VS.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Campus.
- Knoblauch, Hubert. 2021. „Populäre Kultur, populäre Religion und die Refiguration der Gesellschaft“. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5(1): 295–306.
- Krämer, Klaus und Klaus Vellguth, hrsg. 2017a. *Inkulturation: Gottes Gegenwart in den Kulturen*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Krämer, Klaus und Klaus Vellguth. 2017b. „Vorwort“. In *Inkulturation: Gottes Gegenwart in den Kulturen*, Theologie der Einen Welt, hrsg. Klaus Krämer und Klaus Vellguth. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 9–18.
- Kraus, Magdalena Andrea. 2016. „Ni calco, ni copia, sino creación heroica: Peruanisches Denken im Spannungsverhältnis zwischen der Nähe und Distanz zu Europa bei José Carlos Mariátegui“. Masterthese. Universität Wien.
- Kraus, Magdalena Andrea. 2017. „Entre Impunidad y Resistencia – Die gegenwärtige Rezeption der Zwangssterilisierungen in Peru“. Masterarbeit. Universität Wien.
- Kraus, Magdalena Andrea. 2019. „Feministische Theorie in Lateinamerika“. In *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, UTB Gender Studies, Wien: Facultas, 213–67.
- Kraus, Magdalena Andrea, und Jonathan Scalet. 2021. „Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis“. *Journal für Entwicklungspolitik* XXXVII(3): 4–38.
- Kraus, Magdalena Andrea. 2022. „Peru: Proteste gegen ‚unerträglichen Rassismus, Klassismus und Zentralismus‘“. *mosaik*. <https://mosaik-blog.at/peru-proteste-forderungen/> (28. Mai 2025).
- Kusche, Franziska, Gregor Seidl, Johannes Korak und Marcela Torres Heredia. 2021. „Europa an seinen Platz rücken. Warum die globalen kolonial/ modernen Machtverhältnisse nicht bloß beschrieben, sondern verändert werden müssen“. *Journal für Entwicklungspolitik* XXXVIII(1/2): 5–66.
- Lander, Edgardo, hrsg. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO/UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.
- Langthaler, Rudolf und Hans Schelkshorn, hrsg. 2023. *Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen: Beiträge zu Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“: mit einer Replik von Jürgen Habermas*. Darmstadt: wbg Academic.
- Lassak, Sandra. 2011. *„Wir brauchen Land zum Leben!“. Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verl.
- Lateinamerikanische Bischofskonferenz. 1979. „Die Evangelisierung

Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla“. https://www.iupax.at/dl/ulktJmoJOKnJqx4KJKJmMjMnNMn/1979-celam-puebla-die-evangelisierung-lateinamerikas-in-gegenwart-und-zukunft_pdf (27. Januar 2025).

Latin American & Iberian Studies. 2023. „Reflections on Lydia Fossa’s Tertulia: ,Khipu, an instrument of management, memory, and power“. *Latin American & Iberian Studies, University of California, Santa Barbara*. <https://www.lais.ucsb.edu/2023/12/05/reflections-on-lydia-fossas-tertuliahkipu-an-instrument-of-management-memory-and-power/> (10. Juli 2024).

Lerner Febres, Salomón und Miguel Giusti, hrsg. 2017. *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas: Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

López Maguiña, Santiago. 2022. „No fue un gobierno de izquierda“. <https://www.facebook.com/slopezgoro/posts/pfbid0tRmZWSG3sfpxtDJmoHwakqRpajdoFleUbgqjcLUJRDMo5Zv5iD1UFnVe2YPPKi4l> (15. September 2024).

Löwy, Michael. 1988. *Marxismus in Lateinamerika 1909–1987*. Frankfurt/Main: isp-Verl.

Luber, Markus. 2018. „Vorwort“. In *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Weltkirche und Mission, hrsg. Sebastian Pittl. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet, 7–8.

Lugones, María. 2010. „Toward a Decolonial Feminism“. *Hypatia* 25(4): 742–59.

Lundberg, Marcus. 2008. „El clero indígena en hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica“. *Estudios de historia novohispana* (38): 39–62.

Lutz-Bachmann, Matthias, hrsg. 2015. *Postsäkularismus: Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/Main: Campus.

Maduro, Otto. 2012. „An(other) Invitation to Epistemological Humility: Notes toward a Self-Critical Approach to Counter-Knowledge“. In *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*, Transdisciplinary theological colloquia, hrsg. Ada María Isasi-Díaz und Eduardo Mendieta. New York: Fordham University Press.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. „Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto“. In *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Biblioteca universitaria, hrsg. Santiago Castro-Gómez und Ramón Grosfoguel. Bogotá, D. C: Siglo del Hombre Editores: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, 127–67.

Maldonado-Torres, Nelson. 2008. „Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity.“ In *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial*

debate, Latin America otherwise, hrsg. Mabel Moraña, Enrique D. Dussel, und Carlos A. Jáuregui. Durham: Duke University Press, 360–84.

Maldonado-Torres, Nelson. 2012. „Epistemology, Ethics, and the Time/Space of Decolonization: Perspectives from the Caribbean and the Latina/o Americas“. In *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*, Transdisciplinary theological colloquia, hrsg. Ada María Isasi-Díaz und Eduardo Mendieta. New York: Fordham University Press, 193–206.

Maldonado-Torres, Nelson. 2014a. „Race, Religion, and Ethics in the modern/colonial World“. *Journal of Religious Ethics* 42(4): 691–711.

Maldonado-Torres, Nelson. 2014b. „Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World“. *Journal of the American Academy of Religion* 82(3): 636–65.

Maldonado-Torres, Nelson. 2020. „Religious Studies and/in the Decolonial Turn“. *Contending Modernities*. <https://contendingmodernities.nd.edu/decoloniality/religiousstudiesdecolonialturn/> (21. Dezember 2024).

Mall, Ram Adhar. 1998. „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie“. *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (1): 54–69.

Mall, Ram Adhar. 2013. „Hermeneutik der Überlappung jenseits der Identität und Differenz.“ *interculture journal* 12(21): 11–32.

Manrique, Nelson. 2009. „Hace 41 años se alzaron los cholos“. *La República*. <https://larepublica.pe/archivo/424837-hace-41-anos-se-alzaron-los-cholos> (19. November 2018).

Mariátegui, José Carlos. 1928. „Aniversario y balance“. *Amauta* (17). <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/sep/aniv.htm> (15. Juli 2024).

Mariátegui, José Carlos. 1975a. „Intermezzo polémico“. In *La polémica del Indigenismo*, hrsg. Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, 73–77.

Mariátegui, José Carlos. 1975b. „Réplica a Luis Alberto Sánchez“. In *La polémica del Indigenismo*, hrsg. Manuel Aquézolo Castro. Lima: Mosca Azul Editores, 81–85.

Mariátegui, José Carlos. 1975c. *Temas de Nuestra América*. Lima: Biblioteca Amauta.

Mariátegui, José Carlos. 1986a. *Ideología y Política*. Lima: Biblioteca Amauta.

Mariátegui, José Carlos. 1986b. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Biblioteca Amauta.

Mariátegui, José Carlos. 2007. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: República Bolivariana de Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho.

Mariátegui, José Carlos. 2017. „The Lord of the Miracles Procession“. In *The Lima reader: history, culture, politics*, The Latin America readers, hrsg. Carlos Aguirre und Charles F. Walker. Durham: Duke University Press, 115–21.

Martí, José. 2002. „Nuestra América“. In *Nuestra América: edición crítica*,

Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 15–22.

Martín, Eloísa. 2021. „Practices of Sacralization: A Theoretical Proposal for a Sociology of (Popular) Religion from Latin America“. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, hrsg. Xóchitl Bada und Liliana Rivera Sánchez. New York: Oxford University Press, 289–301.

Marzal, Manuel. 1978. „Diálogo con las religiones populares“. *Revista Mensaje Iberoamericana* (158).

Marzal, Manuel. 1995. „Mariátegui y la Religión“. In *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas*, hrsg. Gonzalo Portocarrero Maisch, Eduardo Cáceres und Rafael Tapia Rojas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Marzal, Manuel. 2002. *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trotta; Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marzal, Manuel. 2005. *Los Santos y la Transformación religiosa del Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Maza Vera, Genaro. 2013. *La Justicia de Patroncinio*. Piura: Casa Editora „Piuranidad“.

Meier, Johannes. 1998. „Ein Grenzgänger zwischen altandiner Kultur und spanisch-amerikanischem Christentum: Felipe Guamán Poma de Ayala in Peru (ca. 1534–1619)“. In *Begegnung von Religionen und Kulturen: Festschrift für Norbert Klaes*, hrsg. Dorothea Lüddeckens. Dettelbach: Verl. J. H. Röll, 145–55.

Melber, Henning, Uma Kothari, Laura Camfield und Kees Biekart, hrsg. 2024. *Challenging Global Development: Towards Decoloniality and Justice*. Cham: Palgrave Macmillan.

Mendieta, Eduardo. 2012. „The Ethics of (Not) Knowing: Take Care of Ethics and Knowledge Will Come of Its Own Accord“. In *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*, Transdisciplinary theological colloquia, hrsg. Ada María Isasi-Díaz und Eduardo Mendieta. New York: Fordham University Press, 257–64.

Mendívil, Julio. 2024. „Cien años de choledad. Algunas reflexiones sobre la transformación de lo andino en popular en el Perú del siglo XX“. In *Canción con todos: culturas populares, subalternidades y decolonialidades en América Latina*, hrsg. Pablo Alabarces und Laura Jordán González. Ciudad Autónoma de Buenos Aires/Guadalajara: CLACSO/CALAS, 181–98.

Meneses, Álvaro. 2019. „Perú: Red de empresas vinculadas al Sodalicio se apropiaron de tierras de una comunidad campesina de Catacaos“. *farmlandgrab.org – the global rush for farmland and people’s struggles against it*. <https://www.farmlandgrab.org/post/29375-peru-red-de-empresas-vinculadas-al-sodalicio-se-apropriaron-de-tierras-de-una-comunidad-campesina-de-catacaos> (23. April 2024).

Metz, Johann Baptist. 2016. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Band3: Im dialektischen Prozess der Aufklärung*. Freiburg: Herder.

- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter. 2012a. *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Mignolo, Walter. 2012b. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter. 2013. „Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica“. *Revista de Filosofía* (74): 7–23.
- Mills, Jane, Ann Bonner und Karen Francis. 2006. „The Development of Constructivist Grounded Theory“. *International Journal of Qualitative Methods* 5(1): 25–35.
- Ministerio de la Cultura. 2013. *Resolución Viceministerial (Cautivo) Nro. 063-2013-VMPICI-MC*.
- Ministerio de la Cultura. 2018. *Resolución Viceministerial (Semana Santa) Nro. 022-2018-VMPICI-MC*.
- Montoya, Rodrigo. 2005. *De la utopía andina al socialismo mágico: antropología, historia y política en el Perú*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura.
- Morales Saravia, José, hrsg. 1997. *José Carlos Mariátegui: Gedenktagung zum 100. Geburtstag im Ibero-Amerikanischen Institut Preussischer Kulturbesitz am 10. November 1994 in Berlin*. Frankfurt/Main: Vervuert.
- Morande, Pedro. 2010. „Rito y palabra a 25 años de cultura y modernización en América Latina“. *Revista Doble Vínculo* (1): 7–15.
- Morello, Gustavo S.J. 2018. „Catolicismo y modernidad latinoamericana. Una lectura desde Bolívar Echeverría“. In *¿Tienen las Américas una historia común? Herbert E. Bolton, las fronteras y la „Gran América“*, hrsg. Horacion Crespo, Andrés Kozel und Alexander Betancourt. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 531–80.
- Müller, Andrea Heidy. 2021. *Repensar la Revolución del Poncho: activismo católico y políticas de representación en el espacio andino del Ecuador (1955–1988)*. Bielefeld: transcript.
- Müßig, Dietmar. 2020. *Die Jungfrau im Silberberg: ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosí als Zeugnis andiner Theologie*. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet.
- N., N. 2024. „Gustavo Gutiérrez y el pensamiento de José Carlos Mariátegui“. *Archivo de José Carlos Mariátegui*. <https://www.mariategui.org/2024/11/25/gustavo-gutierrez-y-el-pensamiento-de-jose-carlos-mariategui/> (11. Januar 2025).
- Naicker, Veeran. 2023. „The problem of epistemological critique in contemporary Decolonial theory“. *Social Dynamics* 49(2): 220–41.
- Nitschack, Horst. 1997. „Mythos, Rasse und Revolution: die Rezeption

Nietzsches und Spenglers bei Mariátegui“. In *José Carlos Mariátegui: Gedenktagung zum 100. Geburtstag im Ibero-Amerikanischen Institut Preussischer Kulturbesitz am 10. November 1994 in Berlin*, Bibliotheca Ibero-Americana, hrsg. José Morales Saravia und Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany). Frankfurt/Main: Vervuert, 79–94.

Öhlmann, Philipp, Olufunke Adeboye, Kwabena Asamoah-Gyadu, Barbara Bompani, Nadine Bowers-Du Toit, Jennifer Philippa Eggert, Marie-Luise Frost, u. a. 2022. „A New Journal for a New Space: Introducing Religion & Development: Introductory Article“. *Religion and Development* 1(1): 1–24.

Olaechea, Juan B. 1986. „Concilios de América y ordenación sacerdotal del indio“. *Revista Española de Derecho Canónico* (24): 490–514.

Ostrowska, Joanna. 2010. „Hombre andino contra hombre occidentalizado: el etnocacerismo de los Humala“. *Interinarios* (11): 85–101.

Pacheco Chávez, Víctor Hugo. 2018. „Aníbal Quijano: episodios de lectura de Arguedas“. In *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*, hrsg. Verónica Renata López Nájera. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 170–84.

Palacios, Marcos. 2008. „Las sociedades agrarias en América Latina desde 1930 al presente“. In *Historia general de América Latina VIII. América Latina desde 1930*, hrsg. Marcos Palacios und Gregorio Weinberg. Madrid/Paris: Editorial Trotta ; Ediciones UNESCO, 53–79.

Palacios Morey, Eduardo Humberto. 2017. *Los santos y las imágenes sagradas en la teología católica y en la vivencia del catolicismo popular*. Talara.

Palacios, Tadeo. 2019. „Detrás de las devociones populares“. <https://www.facebook.com/tadepv/posts/2427858867269044> (27. Mai 2024).

Panotto, Nicolás, Hugo Córdova Quero und Santiago Slabodsky. 2015. „Religión en clave poscolonial. Miradas des-colonizantes de los entramados de poder.“ *horizontes decoloniales* (1): 1–13.

Parker, Cristián. 1993. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.

Parker, Cristián. 2021. „Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities“. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*, hrsg. Xóchitl Bada und Liliana Rivera Sánchez. New York: Oxford University Press, 256–72.

Pastor Santa María, Carlos und Soledad Maldonado Ayuso. 2021. *Habitar el desierto. Prototipo habitable para comunidades en emergencia*. Lima: Carlos Pastor Santa María.

Pittl, Sebastian. 2018a. „Für eine ‚Globalisierung der Hoffnung‘. Zur Relevanz postkolonialen Denkens für Theologie und Missionswissenschaft“. In *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Weltkirche und Mission, hrsg. Sebastian Pittl. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet, 9–23.

Pittl, Sebastian, hrsg. 2018b. *Theologie und Postkolonialismus: Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet.

- Pittl, Sebastian. 2022. „Barock Und Mimikry: Subversive Aneignungen Des Christentums Im Kolonialen Kontext. Eine Spurensuche Mit Bolívar Echeverría Und Homi K. Bhabha“. *Journal für Entwicklungspolitik* 38(4): 102–20.
- Pollack, Detlef. 2011. „Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie“. *Geschichte und Gesellschaft* (37): 482–522.
- Pollack, Detlef. 2015. „Religionssoziologie in Deutschland seit 1945: Tendenzen – Kontroversen – Konsequenzen“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 3(67): 433–74.
- Poma de Ayala, Guaman. 1998. *Nueva Crónica y Buen Gobierno (Antología)*. Lima: Editorial Horizonte.
- Prien, Hans-Jürgen. 2013. *Christianity in Latin America*. Leiden/Boston: Brill.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Sahr. 2008. *Qualitative Sozialforschung: ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Puerta Domínguez, Simón. 2017. „La experiencia barroca de la modernidad latinoamericana entorno al pensamiento de Bolívar Echeverría“. *Revista Latina de Sociología (RELASO)* 7(2): 1–16.
- Quijano, Aníbal. 1980. *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Quijano, Aníbal. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Quijano, Aníbal. 1992. „Colonialidad y modernidad/ racionalidad“. *Perú Indígena* 13(29): 11–20.
- Quijano, Aníbal. 2000. „Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina“. In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, hrsg. Edgardo Lander. Buenos Aires/Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO; UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, 201–46.
- Quijano, Aníbal. 2007. „Prólogo“. In *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Colección clásica, Caracas: República Bolivariana de Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, IX–CXXIX.
- Quijano, Aníbal. 2015. „La vasta empresa narrativa de Todas las sangres“. In *Todas las sangres: cincuenta años después*, hrsg. Carmen María Pinilla. Lima: Ministerio de Cultura: Dirección de Desconcentrada de Cultura de Cusco, 27–48.
- Quijano, Aníbal. 2019. *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Quintero, Pablo und Sebastian Garbe, hrsg. 2013. *Kolonialität der Macht: De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster: Unrast Verl.
- Rahner, Karl. 2001. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

- Ramírez Aguilar, Juan. 2014. „Movimiento sacerdotal onis: la iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social (1968–1975)“. *Revista Phainomenon* Vol 13(Nr. 1): 131–47.
- Ramminger, Michael. 2017. „Vorwort“. In *Die Kritik der Religion: Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit*, hrsg. Franz Josef Hinkelammert. Münster: Edition ITP-Kompass, 8–10.
- Ramminger, Michael. 2024. „Vorwort“. In *Warum die Theologie nicht klein und hässlich sein muss: Politisch-theologische Anfragen an die Zeitenwende und Rückfragen aus unserem messianischen Erbe*, hrsg. Kuno Füssel, Julia Lis, und Michael Ramminger. Münster: Edition ITP-Kompass, 11–13.
- Ramos de Cox, Josefina. 1950. „Las lenguas de la región tallanca“. *Cuaderno de Estudio, Pontificia Universidad Católica del Perú* (3): 11–55.
- Ramos de Cox, Josefina. 1958. „Tallán“. *Mercurio Peruano* (369): 18–34.
- Remy, María Isabel und Carlos de los Ríos. 2012. „El caso de Perú“. In *Dinámicas del mercado de la tierra en América Latina y el Caribe: concentración y extranjerización*, hrsg. Fernando Soto Baquero und Sergio Gómez. Rom: FAO, 435–66.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2020. *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Robinson, James A. 2024. „James A. Robinson, ganador del Nobel de Economía: ‘La pobreza y la desigualdad en América Latina están profundamente arraigadas en el colonialismo y la explotación de los indígenas’“. https://www.bbc.com/mundo/articles/cm28g0zv0n6o?utm_campaign=feed&utm_medium=referral&utm_source=later-linkinbio (16. November 2024).
- Rodríguez Lois, Nemesio. 2002. „La bula ‚Sublimis deus‘ fundamento de los derechos humanos de los indios“. *Jurídica* (32): 481–90.
- Romero Cevallos, Catalina. 2022. „Perú“. In *Christianity in Latin America and the Caribbean*, Edinburgh companions to global Christianity, hrsg. Kenneth R. Ross, Ana María Bidegain Greising und Todd M. Johnson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 111–21.
- Rosa, Hartmut. 2023. *Demokratie braucht Religion: Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis: basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022*. München: Kösel.
- Rostow, Walt Withman. 1960. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rostworowski, María. 1992. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Saenz de Sicilia, Andrés und Sandro Brito Rojas. 2014. „Introduction to Bolívar Echeverría“. *Radical Philosophy* (188): 20–23.
- Sandru, Razvan Adrian. 2024. „Konkrete Universalien: Mexikanischer Existenzialismus und die Frage nach der Situationalität“. In *Philosophie in Lateinamerika: Eine Einführung*, hrsg. Federica González Luna, Razvan Adrian Sandru, und Fernando Wirtz. Tübingen: Tübingen University Press, 53–

Santamaría, Daniel J. 2007. „La Rebelión de Juan Santos Atahualpa en la Selva central peruana (1742–1756). ¿Movimiento religioso o insurrección política?“ *Boletín Americanista* (57): 233–56.

Scannone, Juan Carlos. 1990. „Mediaciones teoricas y practicas de un filosofar inculturado“. *Universitas Philosophica* (14): 127–35.

Schaedel, Richard P. 1991. „Locational Symbolism: The Fiesta de Los Reyes Del Niño in Northern Peru“. In *Pilgrimage in Latin America*, hrsg. N. Ross Crumrine und E. Alan Morinis. New York: Greenwood Press, 257–68.

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2021. *Die Taufe des Leviathan: protestantische Eliten und Politik in den USA und Lateinamerika*. Bielefeld: transcript.

Schelkshorn, Hans. 2010. „Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Ein philosophisches Plädoyer für einen neuen Dialog.“ In *Theologie der Befreiung im Wandel: Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Concordia. Reihe Monographien, hrsg. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Hans Schelkshorn, Franz Helm und Christian Tauchner. Aachen: Verlagsgruppe Mainz, 9–20.

Schelkshorn, Hans. 2013. „Denken an den Grenzen der europäischen Moderne Zur Bedeutung der ‚lateinamerikanischen Philosophie‘ für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft“. In *Wertetraditionen und Wertekonflikte: Ethik in Zeiten der Globalisierung*, hrsg. Gabriele Münnix. Nordhausen: Verl. Traugott Bautz, 263–79.

Schelkshorn, Hans. 2017a. „Wider die Instrumentalisierung des Christentums. Zur Unvereinbarkeit von neorechter Ideologie und christlicher Moral“. In *Christentum und Populismus: Klare Fronten?*, hrsg. Walter Lesch. Freiburg: Herder, 26–37.

Schelkshorn, Hans. 2017b. „Widerhall der Alten Welt oder ein verpflanzter Baum? Zur Debatte über die Geschichte der Philosophie im südlichen Amerika im 20. Jahrhundert“. In *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive*, Deutsches Jahrbuch Philosophie, hrsg. Rolf Eberfeld. Hamburg: F. Meiner, 65–95.

Schelkshorn, Hans. 2018. „The Ideology of the New Right and Religious Conservatism. Towards an Ethical Critique of the New Politics of Authoritarianism“. *Interdisciplinary Journal of Religion and Transformation in Contemporary Society (J-RaT)* 4(2): 124–41.

Schelkshorn, Hans. 2024a. „¿Qué mundo multipolar tras el fin de la hegemonía europea? La teoría de la transmodernidad de Enrique Dussel desde una perspectiva europea“. *Cuyo-Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (44): 17–44.

Schelkshorn, Hans. 2024b. *Rethinking European modernity: reason, power, and coloniality in early modern thought*. London: Bloomsbury Academic.

Schmale, Wolfgang und Toby Fulwiler. 2006. „Führen eines Journals“. In *Schreib-Guide Geschichte: Schritt für Schritt wissenschaftliches Schreiben lernen*, UTB, hrsg. Wolfgang Schmale. Stuttgart: UTB GmbH, 37–58.

Schulte, Christiane. 2022. „Die Corona-Pandemie in Lateinamerika – ein

Überblick aus der Perspektive sozialer Ungleichheiten“. In *Corona in Lateinamerika*, Studien zu Lateinamerika, hrsg. Kristina Dietz, Stefan Peters und Christina Schnepel. Baden-Baden: Nomos, 23–33.

Schultz, Ulrike. 2014. „Über Daten nachdenken. Grounded Theory Studien in entwicklungsbezogener Forschung“. In *Qualitative Methoden in der Entwicklungsforschung*, Gesellschaft, Entwicklung, Politik, hrsg. Petra Dannecker und Birgit Englert. Wien: Mandelbaum Verl., 75–93.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1994. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 10. anniversary ed. New York: Crossroad.

Schwaller, John F. 2020. „The Making of Colonial Christianity in Hispanic America“. In *The Oxford Handbook of Latin American Christianity*, hrsg. David Thomas Orique, Susan Fitzpatrick-Behrens und Virginia Garrard. New York: Oxford University Press.

Silber, Stefan. 2021. *Postkoloniale Theologien: Eine Einführung*. Stuttgart: Narr-Francke-Attempto-Verl.

Silva Santisteban, Rocio. 2013. „¿Quién es indígena?“ *La República*. <https://www.servindi.org/actualidad/89555> (20. April 2024).

Sobrino, Jon. 1997. „Die Theologie und das ‚Prinzip Befreiung‘. Reflexion aus El Salvador“. In *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, hrsg. Raúl Fornet-Betancourt. Mainz: Matthias Grünewald Verl., 187–213.

Sobrino, Jon. 1998. „Esperanza y realidad nacional“. *ECA: Estudios Centroamericanos* 53(601–602): 1105–21.

Sparn, Walter. 2000. „Synkretismus ist die Zukunft der Religion: Hermeneutik, sakraler Raum und Realpräsenz“. *Informationes Theologiae Europae* (9): 285–300.

Stein, Tine. 2011. „Religion“. In *Politische Theorie: 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Lehrbuch, hrsg. Gerhard Göhler, Mattias Iser und Ina Kerner. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 324–38.

Stern, Steve J. 1990. „Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina“. In *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*, hrsg. Steve J. Stern. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 25–41.

Strübing, Jörg. 2008. *Grounded theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften.

Tamayo Acosta, Juan José. 2017. *Teologías del Sur: el giro descolonizador*. Madrid: Editorial Trotta.

Taxacher, Gregor. 2023. *Der Erlösungs-Komplex. 1: Die Geschichten der Geretteten: Erkundungen in den Heiligenviten der Legenda aurea*. Regensburg: Verl. Friedrich Pustet.

Taylor, Charles. 2020. *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.

Telles, Edward Eric. 2014. *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin*

America. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Tomalin, Emma. 2021. „Religions and development: a paradigm shift or business as usual?“ *Religion* 51(I): 105–24.

Trailer: Zulema. 2022.
https://www.facebook.com/Zulemacorto2022/videos/405951528393112?locale=en_GB (4. Dezember 2023).

Van Deusen, Nancy. 2012. *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vargas Llosa, Mario. 2017. „Understanding Huachafería“. In *The Lima reader: history, culture, politics*, The Latin America readers, hrsg. Carlos Aguirre und Charles F. Walker. Durham: Duke University Press, 156–59.

Vegas Seminario, Francisco. 1946. *Los mejores cuentos de „Chicha, Sol y Sangre“*. Piura: Casa Editora „Piuranidad“.

Velasco Alvarado, Juan. 1969. „Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria“. <https://www.marxists.org/espanol/velasco/1969/junio/24.htm> (19. März 2024).

Vich, Victor. 2024. „¿Qué es el pueblo? ¿Qué son las plantas? El Plantón Móvil de Lucía Monge“. In *Canción con todos: culturas populares, subalternidades y decolonialidades en América Latina*, hrsg. Pablo Alabarces und Laura Jordán González. Ciudad Autónoma de Buenos Aires/Guadalajara: CLACSO/CALAS, 243–56.

Villar, Alfredo. 2022. *Yawar chicha: los ríos profundos de la música tropical peruana*. Lima: Libros Cúpula.

Vos, Jan de. 2001. *Nuestra Raíz = Kibeltik*. México, D. F.: Clío : CIESAS.

Walsh, Catherine E. 2018. „Decoloniality in/as praxis“. In *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*, On decoloniality, Durham: Duke University Press, 15–102.

Wenzel, Knut und Thomas M. Schmidt, hrsg. 2009. *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Wilkins, Dominic. 2021. „Where is religion in political ecology?“ *Progress in Human Geography* 45(2): 276–97.

Witzel, Andreas. 1985. „Das problemzentrierte Interview“. In *Qualitative Forschung in der Psychologie: Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder*, hrsg. Gerd Jüttemann. Weinheim: Beltz, 227–55.

Wynter, Sylvia. 2003. „Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument“ hrsg. Michigan State University Press. *CR: The New Centennial Review* 3(3): 257–337.

Yep, Virginia. 2015. *Sin banda no hay fiesta: música del Bajo Piura*. Lima: Universidad de Lima Fondo Editorial.

Zegarra Medina, Raúl Eduardo. 2015. *La subversión de la esperanza: diálogo*

contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y opción por los pobres. Lima, Perú: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú: IBC, Instituto Bartolomé de Las Casas: CEP, Centro de Estudios y Publicaciones.