



---

## Der andino-katholische Synkretismus im urbanen Bolivien am Beispiel der Motorfahrzeugsegnungen

Die Rituale der Bendición und der Ch'alla im Verständnis von bolivianischen Fahrzeugführern

**Manuel Moser**

---



**Electronic version**

URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1408>

DOI: 10.4000/zjr.1408

ISSN: 1862-5886

**Publisher**

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

**Electronic reference**

Manuel Moser, „Der andino-katholische Synkretismus im urbanen Bolivien am Beispiel der Motorfahrzeugsegnungen“, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 15 | 2020, Online erschienen am: 29 September 2020, abgerufen am 26 Januar 2021. URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1408> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/zjr.1408>

---

This text was automatically generated on 26 janvier 2021.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

---

# Der andino-katholische Synkretismus im urbanen Bolivien am Beispiel der Motorfahrzeugsegnungen

Die Rituale der Bendición und der Ch'alla im Verständnis von  
bolivianischen Fahrzeugführern

Manuel Moser

---

## 1 Maria und die Motoren

»Wenn man ein Auto kauft, kauft man auch eine Versicherung, siehst du? Man lässt es segnen, also funktioniert das Auto gut. Das ist die Versicherung« (O.M.).<sup>1</sup>

- 1 Motorfahrzeugsegnungen sind im heutigen Bolivien weit verbreitet und haben einen hohen Stellenwert, wie diese Aussage des Automobilmechanikers O.M. aus Sucre darlegt. Vorliegender Artikel fußt auf empirischen Feldstudien in Bolivien, welche hier in Bezug auf religionswissenschaftliche Synkretismustheorien analysiert werden.
- 2 Obwohl die indigene Bevölkerung Boliviens im Kontext der fünfhundertjährigen Kolonialgeschichte unter Zwang zum Katholizismus konvertierte, ist eine Wertung der entstandenen synkretistischen Verbindungen zwischen Christentum und Lokalreligionen als Verlust nicht sozialwissenschaftlich nachweisbar und im Zeitalter von postkolonialen Theorien nicht mehr vertretbar (vgl. Mar Castro Varela / Dhawan 2015). Folglich wurden in dieser Arbeit nicht Authentizitätsfragen ins Zentrum gestellt, sondern es wurde versucht nachzuvollziehen, wie das Motorfahrzeug als symbolischer Gegenstand der „Moderne“ im Verständnis der heutigen bolivianischen Bevölkerung interpretiert wird. In diesem Sinne liegt der Fokus auf den Leitfragen: Wie werden Motorfahrzeuge heute in Bolivien gesegnet? Welche Bedeutung geben die Fahrer den Segnungsritualen? Und inwiefern eignen sich die Synkretismustheorien, um die Interpretation der Rituale durch die Fahrer zu erklären?

- 3 Eine intrinsische Verbundenheit zwischen „Moderne“ und dem Motorfahrzeug wurde aus einer historischen Perspektive z. B. von Wolfgang Sachs in seiner Monographie *Die Liebe zum Automobil* nachgezeichnet. Der Autor klassifiziert das Auto als „symbol of modernity“ (Sachs 1992 [1984]: 32, 58), u. a. weil durch eine Entelitarisierung des Autos zur Mitte des 20. Jahrhunderts den Bevölkerungsmaßen in den industrialisierten Nationen eine Teilhabe an den Errungenschaften des technologischen Fortschrittes ermöglicht wurde. Insofern wird „Moderne“ in diesem Artikel auch nicht als ein abgeschlossener Zeitraum begriffen, sondern als ein Prozess der gesellschaftlichen Transformation, der sich in verschiedenen parallel stattfindenden Veränderungen (Urbanisierung, Technologisierung, Kapitalisierung, Globalisierung, „Westernisierung“, Fortschrittsglauben, etc.) zeigt, deren Anfang und Ende nicht klar definiert werden können. Gerade wegen ihrer symbolischen Verbundenheit mit der „Moderne“ können nichteuropäische Gesellschaften beim Einbetten von Autos in ihre sozialen Strukturen Spannungen erleben, wie beispielsweise Gertrude Stotz in ihrer Analyse der Zugriffsrechte auf die Pickups einer Walpiri-Gemeinde in Australien zeigt (vgl. Stotz 2011).
- 4 Im Zentrum meiner Feldforschung steht die Ortschaft Copacabana, welche am Ufer des Titicacasees liegt. Die Jungfrau von Copacabana, eine in Bolivien weit verehrte Marienfigur, ist im Vergleich mit der in vielen religionswissenschaftlichen Publikationen aufgeführten Jungfrau von Guadalupe in Mexiko nur selten erforscht (vgl. Talbot 2011: 185). Außerdem basieren viele dieser Studien in erster Linie auf Literaturanalysen, welche auf Grund der kolonialen Situation Amerikas einseitig normativ aufgeladen sind (was sich gut am aktuellen Forschungsstand zu Copacabana zeigen lässt, vgl. z. B. Salles-Reese 2008). Folglich manifestiert der hier präsentierte Forschungsstand in erster Linie die unausgewogene Methodik vieler Autor\*innen.
- 5 Die Literaturanalysen zu Copacabana fokussieren das im Jahre 1621 veröffentlichte Werk des augustiniischen Mönches Alonso Ramos Gavilán (vgl. Ramos Gavilán 2015 [1621]). Abgesehen von vielen Dokumentationen von „Wundern“ (vgl. Ramos Gavilán 2015 [1621]: 304-459), präsentiert Alonso Ramos den indigenen Bildhauer Francisco Tito Yupanqui, welcher die Marienstatue erschaffen habe, und den Umstand von Ernteaussfällen, welche die Lokalbevölkerung im Jahre 1567 bewogen habe, sich eine katholische Schutzpatronin zu suchen (vgl. Ramos Gavilán 2015 [1621]: 277-303). Obwohl Alonso Ramos durch seine Mission der christlichen Bekehrung der indigenen Bevölkerung keine neutrale Position innehatte, wird sein Werk auch heute noch unreflektiert zitiert. Dieser unausgewogene Umgang zeigt sich auch in der Einleitung zur neusten Auflage, in welcher der holländische Religionswissenschaftler Hans van den Berg keinen relativierenden Gedanken äußert (vgl. Berg 2015).
- 6 Verónica Salles-Reese analysiert die Geschichte der Jungfrau von Copacabana unter anderem mit Bezug zum Werk von Alonso Ramos und zur Religionsphänomenologie nach Mircea Eliade und schlussfolgert, dass in Copacabana eine transformative Kontinuität der Heiligenrepräsentation bis in vor-inkaische Zeiten bestehe (vgl. Salles-Reese 2008). Eliane Talbot weist die Popularität der Marienfigur als Beschützerin der spanischen Seefahrenden nach und argumentiert, dass die heutige Popularität der von indigener Seite initiierten Jungfrau von Copacabana durch die Pilgerfahrten von europäischen Einwander\*innen katalysiert worden sei (vgl. Talbot 2011). Christóbal Serna Sánchez bezieht sich laut Einleitung in seinem Werk zu Copacabana auf mündliche Überlieferungen seiner eigenen Großeltern (vgl. Serna Sánchez 2002: 11).

Copacabana, welches er epistemologisch von Kgupac-Kgawana ableitet, sei vom zehnten Inkakönig Tupac Yupanqui als Pilgerstätte am Titicacasee – als Menschheitsursprung verehrt – gegründet worden (vgl. Serna Sánchez 2002: 29-31). Der einzige Satz zu den Autosegnungen von Copacabana kommt vom franco-bolivianischen Ethnologen Carlos Terrazas Orellana:

»Vor der Kirche widmen sich die Priester dem Segnen von neuerworbenen Fahrzeugen, während die Besitzer, ihre Begleiter und die Vorbeter sich mit deren traditionellen ›Ch'alla‹ [Anführungszeichen im Original] befassen« (Terrazas Orellana 2012: 8 [pers. Übers.<sup>2</sup>]).

- 7 Das Ritual der *Ch'alla*, welches, wie sich zeigen wird, ein sehr wichtiger Bestandteil der Motorfahrzeugsegnungen ist, wird in folgenden anthropologischen Arbeiten zu Bolivien genannt: In einem Artikel zur Selbstjustiz in Achacachi wird die *Ch'alla* eingeführt, um die Normalität in der Weiterführung des Alltags nach dem Vorgang des Lynchens zu symbolisieren (vgl. Lavaud 2009: 169). In einem Artikel zu interethnischen Entanglements in der bolivianischen Tiefland-Stadt von Santa Cruz de la Sierra, unterstreicht die *Ch'alla* die Wichtigkeit der kulturellen Einflüsse der andinen Migranten (vgl. Blanchard 2006: 36). Aus einer ähnlichen Perspektive wird auch die Verehrung einer weiteren bolivianischen Marienfigur, der Jungfrau von Urkupiña, in der bolivianischen Diaspora von Buenos Aires und Madrid untersucht (vgl. Baby-Collin / Sassone 2010).

## 2 Der andino-katholische Synkretismus

- 8 Der Begriff Synkretismus wird in der Religionswissenschaft mit verschiedensten Bedeutungen verwendet, oft mit Verlust von Authentizität gleichgesetzt und infolgedessen auch auf Grund einer mangelnden Objektivität kritisiert (so bevorzugt bspw. Ulf Hannerz den nicht weniger problematischen Begriff „Kreolisierung“, vgl. Hannerz 1992). Für eine empirische Arbeitsweise ist es deshalb unumgänglich, den Begriff hier einzugrenzen, indem die Anwendungsgeschichte des Begriffes reflektiert wird. In dieser Arbeit steht Synkretismus im Sinne von Rosalind Shaw und Charles Stewart für die Verbindung von Elementen aus zwei historisch unterschiedlichen religiösen Traditionen und grenzt sich somit vom Begriff Bricolage ab, welcher für die Verbindungen aus vielfachen Kontexten steht (vgl. Shaw / Stewart 1994: 9).
- 9 Der Begriff Synkretismus stammt etymologisch vom altgriechischen Term *Synkhrasis* ab, auf Deutsch „Zusammenmischung“ (vgl. Shaw / Stewart 1994: 3). Dieser Begriff wurde erstmals von Plutarch als Bezeichnung für politische Bündnisse von verfeindeten kretischen Herrschern verwendet, welche sich zusammenschlossen, um gemeinsam militärisch gegen externe Aggressionen vorzugehen (vgl. Martin / Leopold 2004: 94). Nach dieser ersten positiven Konnotation taucht der Begriff Synkretismus wieder im sechzehnten Jahrhundert in der protestantischen Theologie auf, wo er verwendet wurde, um durch unchristliche Kontakte entstandene religiöse „Verfälschungen“ normativ zu verurteilen. So wurde beispielsweise der katholischen Kirche Synkretismus vorgeworfen, weil sie durch die vatikanische Tradition und ihren Entstehungskontext im römischen Kaiserreich nicht die „wahre“ Religion Christus verbreite, sondern durch externe Einflüsse verfälscht worden sei (vgl. Shaw / Stewart 1994: 4, Martin / Leopold 2004: 95). Diese negative Bedeutung des Synkretismus als

- „falsche“ Religion setzte sich dann im achtzehnten Jahrhundert vollständig durch und wurde erst wieder im 20. Jahrhundert hinterfragt (vgl. Martin / Leopold 2004: 94).
- 10 In der Missionstheologie, wie auch in der Mehrheit der religionswissenschaftlichen und anthropologischen Studien bis in die Gegenwart, wird davon ausgegangen, dass interreligiöser Kontakt gezwungenermaßen Synkretismus auslöst (vgl. z.B. Herskovits 1941). Besonders asymmetrische Machtpositionen würden diesen Synkretisierungsmechanismus antreiben, bei welchem die unterlegene Position gezwungen würde, die Religion des Mächtigen zu akkulturieren und die eigene Religion allenfalls in gewisser Symbolik und Ritualistik beibehalten könne (vgl. Shaw / Stewart 1994: 6, Martin / Leopold 2004: 98).
  - 11 Neuere Perspektiven lehren aber, dass Synkretismus in erster Linie ein aktiver Prozess der Verbindung unterschiedlicher Religionssysteme „*from below*“ ist, weil auch die Anhänger\*innen von kolonialisierten Religionen über Agency verfügen (vgl. Shaw / Stewart 1994: 15-18). Sicherlich wird Synkretismus durch unausgeglichene Machtverhältnisse katalysiert, jedoch ist er nur eine mögliche Reaktion neben dem Widerstand, der vollständigen Konversion oder des fortbestehenden Pluralismus (vgl. z.B. Irarrázaval 1999: 78-79). Synkretismus ist folglich nicht mit einem Traditionsverlust gleichzusetzen, denn er ist umfangreicher als eine resistente Akkulturation. Als willentlicher Prozess hat Synkretismus Akteure mit Agency, welche durch den interkulturellen Kontakt die eigene Religion synkretistisch ausbauen, transformieren und erweitern (vgl. Shaw / Stewart 1994: 18). Wenn die erschaffenen interreligiösen Verbindungen in den Sinnkonstruktionen der Bevölkerung als solche wahrgenommen werden, ist Synkretismus auch mehr als eine etische Kategorienerfindung der westlichen Wissenschaft (vgl. Shaw / Stewart 1994: 15-16).
  - 12 Trotz seiner normativen Vorgeschichte eignet sich m. E. der Begriff des Synkretismus gut, um Prozesse interreligiöser Verbindungen zu beschreiben, wenn der Glaube an eine „Urreligion“ ablegt und anerkannt wird, dass alle Religionen aus Vorläuferkulturen und -religionen entstanden sind. „Synkretismus“ ist aussagekräftiger als die individualistischere „Bricolage“, weil er das kulturelle Umfeld und Machtpolitiken stärker wahrnimmt und leichter verständlich als „Kreolisierung“: Eine nicht abwertende Verwendung des Synkretismusbegriffes ist in der heutigen anthropologischen Literatur bereits verbreitet, wie beispielsweise auch im Werk des bolivianischen Anthropologen Jhonny Champi Soliz:
 

»Dies [der Synkretismus] bedeutet nicht unbedingt einen Bruch mit der Vergangenheit, sondern in erster Linie eine kulturelle Neuausrichtung. Dank der Verbindung von unterschiedlichen Ideologien, Geschmäckern und Bräuchen, wurden verschiedene Kulturen aufgenommen« (Champi Soliz 2013: 83 [pers. Übers.]).
  - 13 Die deutsche Kulturanthropologin Ina Rösing veröffentlichte während langjähriger Feldforschungen in der ruralen Kallawayá-Region im Nordosten Boliviens unter anderem die Monographie *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion* (Rösing 2001), in welcher sie die Thematik des andino-katholischen Synkretismus am Beispiel der Sinnkonstruktionen der indigenen Katecheten der Region untersucht. Diese eignen sich laut Rösing, um die Dynamik des Synkretismus zu erforschen, weil sie am Knotenpunkt zwischen Christentum und einer „traditionelleren“ Andenreligion stehen. Im Gegensatz zur missionswissenschaftlichen Wahrnehmung der Katecheten als Individuen mit einer „schizophrenen Doppelidentität“ (vgl. Quispe et al. 1987, zit. nach

Orta 2004: 147), zeigten Ina Rösing (wie auch Andrew Orta), dass die andinen Katecheten zwar interreligiöse theologische Widersprüche wahrnehmen, diese aber dynamisch überbrücken und vereinen (vgl. Rösing 2001: 16-18, Orta 2004: 149).

- 14 Der aktiv überbrückende Synkretismus findet laut Ina Rösing auf vier Ebenen statt:
- 15 Erstens verschieben die Katecheten ihren Bezugsrahmen und vergleichen die, weiterhin von ihnen betriebenen, „weißen“ Rituale für Schutz und Gutwollen von andinen Gottheiten nicht mit dem christlichen Gebot des Monotheismus, sondern mit den „schwarzen“ Ritualen zur Verfluchung von Feinden. Verglichen mit der „schwarzen“ Ritualistik, von welcher Abstand genommen wird, erscheinen ihnen die betriebenen Rituale nicht als schwerwiegendes Vergehen, so dass sie annehmen, dass ihnen, trotz der Überschreitung des Monotheismusegebotes, der christliche Gott nicht zürnt (vgl. Rösing 2001: 52).
- 16 Zweitens teilen sie die Zuständigkeiten auf, so dass der christliche Gott und die andinen Gottheiten dank unterschiedlicher Funktionen parallel nebeneinander existieren: Während die andinen Gottheiten dabei weiterhin für das alltägliche Wohlergehen angerufen werden, wird dem christlichen Gott die Zuständigkeit für abstrakte Konzepte, wie das Seelenheil, zugesprochen (vgl. Rösing 2001: 57).
- 17 Drittens wird vor den Opferungen an andine Gottheiten vom christlichen Gott eine Autorisation erbeten: Die Rituale werden mit einer an den christlichen Gott gerichteten Formel „*Diospaq licencianmanta*“ anstelle der traditionelleren Formel „*cabildonchispaq licencianmanta*“ initiiert. Abgesehen von linguistischen Verflechtungen zwischen Quechua und Spanisch, zeigt diese Formel mit ihrer Bedeutung „mit der Erlaubnis Gottes“ laut Ina Rösing die Idee, vom christlichen Gott eine „General-Lizenz“ einzuholen, nach welcher dieser dann jegliche, auch seinen Prinzipien entgegengesetzte, Rituale dulden muss, weil sein Einverständnis erfragt wurde (vgl. Rösing 2001: 58). Ein Katechet erklärt:
 

»Beten zu Gott, beten zur Mutter Erde. An beide glauben, der Mutter Erde opfern. Das ist schon ein bisschen gefährlich, es ist schon ein bisschen sündig. Aber es gibt einen Ausweg. Der Ausweg ist, sich von Gott die Erlaubnis zu holen. [...] Zuerst muss man Gott anrufen, und danach kann man beiden Seiten in gleicher Weise Opfergaben bringen« (Rösing 2001: 59-60 [dt. Übers. Rösing]).
- 18 Viertens werden andine Gottheiten und Rituale in katholischer Weise verschlüsselt: Zwar wird auch an katholische Heilige geopfert, welche jedoch nur eine „Etikettenform“ für andine Gottheiten einnehmen (vgl. Rösing 2001: 61). So werden in Ritualen mit Widmung an katholische Heilige nicht diese selbst, sondern nach dem Almanach-Kalender benannte Manifestationen der Gottheit des Blitzes verehrt – z. B. die Gottheit des Blitzes der Heiligen Barbara, welche am vierten Dezember eingeschlagen hat (vgl. Rösing 2001: 62). Das Vaterunser wird in nahezu allen andinen Ritualen gebetet, jedoch wird es laut Ina Rösing nicht im christlichen Sinne als Gebet verstanden, sondern ist eine Verschlüsselung von andinen Ritualformeln, weil es in „schwarzen“ Ritualen theoretisch in umgekehrter Weise rezitiert werden müsste (vgl. Rösing 2001: 63).
- 19 Die andine Religiosität zeichnet sich laut Ina Rösing und weiteren Anthropolog\*innen (wie bspw. Montes Ruiz 1999, Esch-Jakob 1994, Orta 2004) durch ein Prinzip der Reziprozität aus. Aus der Reziprozität leitet sich eine Opferschuld auf den Menschen ab, welcher an die beanspruchten universellen und lokalen Gottheiten Opfer zu entrichten hat. Werden die Opferungen vernachlässigt, bestraft die ignorierte Gottheit mittels

schlechter Ernten, Unfällen, toten Tieren oder Kindern (vgl. Rösing 2001: 30, 35). Das Prinzip der Opferschuld überträgt sich auf die christliche Symbolik. Trotz ihrer Funktion in der katholischen Kirche betreiben die von Ina Rösing interviewten Katecheten weiterhin Opferungen an andine Gottheiten und erklären, dass erste Phasen der Opferungsabstinenz nach Amtsübernahme in persönlichen Unglücken resultierten (vgl. Rösing 2001: 34-35). Das Prinzip der Opferschuld ist jedoch nicht mit dem christlichen Prinzip der Sünde zu vergleichen, weil es ein simples Defizit im Geben ist, welches durch zusätzliche Opferungen wieder ausgeglichen werden kann (vgl. Rösing 2001: 46).

- 20 Trotz ihrer Wertschätzung der synkretistischen Symbolik bewerten die zitierten Autor\*innen die Transformationen der Andenreligion als Übergangsformen zu einer modernen Gesellschaft, und als einen nachhaltigen Verlust: Laut Ina Rösing zerstört der moderne Wert der individuellen Gewinnmaximierung die reziproke Andenreligion, weil folglich wenig Zeit und Mittel in Opferrituale investiert würden. Dies korreliere mit der Urbanisierung und der Landflucht, welche weiter zur Folge hätten, dass der Andenreligion die Basis ihrer ruralen Symbolik entrissen würde (vgl. Rösing 2001: 67). Fernando Montes wünscht mit Bezug zur europäischen Renaissance ein Wiederaufleben der andinen Kultur (vgl. Montes 1999: 18-19) und argumentiert, dass auch auf Grund der nationalen Schulbildung die indigene Kultur verloren ginge:

»Die indigene Kultur steht unter Druck: die stark behüteten Bräuche, Traditionen und Werte gehen hoffnungslos verloren, [...] diese kulturelle Zerstörung ist der Preis, welcher für die Einbindung in die nationale Gesellschaft, den Erwerb der nötigen Mittel (Lesefähigkeit, Spanisch, politische Erfahrung) um sich in dieser zu entwickeln und die Ausübung der Bürgerrechte und -freiheiten bezahlt wird. In den von der vorherrschenden Gesellschaft aufgestellten Bedingungen, scheint es, dass man die Indigenität aufgeben muss, um Bürger sein zu können« (Montes Ruiz 1999: 406-407 [pers. Übers.]).

- 21 Weitere bisherige Fallstudien zum andino-katholischen Synkretismus untersuchen diesen auch in einem „traditionellen“ Umfeld, wie den professionellen *Yatiri* (vgl. Bastien 1987), dem Teufelstanz *Diablada* (vgl. Esch-Jakob 1994: 63-67) und dem Allerheiligenfest, bei welchem auf dem Friedhof geopfert und gefeiert wird, um den Toten ihr posthumes Leben zu erleichtern (vgl. Berg 1987). Meine Arbeit jedoch versucht nachzuverfolgen, inwiefern ein spezifisch moderner Gegenstand, in diesem Fall das Motorfahrzeug, heutzutage allenfalls, trotz der genannten Bedenken der Theoretiker\*innen, in eine andino-katholische Sinnkonstruktionen eingebunden wird.

### 3 Unterwegs auf Boliviens Straßen

- 22 Zu Beginn war geplant, die Feldforschung auf die öffentlichen Motorfahrzeugsegnungen von Copacabana zu beschränken. Weil jedoch während der Datenproduktion bemerkt wurde, dass diese nicht getrennt von den viel privateren Segnungsritualen der *Ch'allas* stattfinden, wurden auch diese sowohl in weitere partizipierende Observationen, als auch die semi-strukturierten Interviews eingebunden. Insgesamt wurden elf Interviews durchgeführt, wobei die kürzesten ausgesondert und acht transkribiert und weiterverarbeitet wurden.
- 23 Die Interviewpartner sind männlich und zwischen 30 und 69 Jahren alt, denn trotz aktiver Suche nach einer weiblichen Interviewpartnerin, konnte keine Fahrerin interviewt werden, was darauf zurückzuführen sein kann, dass die bolivianischen



Frauen als Autofahrerinnen stark unterrepräsentiert sind. Es wurden zwei Berufsschauffeure (Fernstreckentaxi und Bus), ein Automobilmechaniker und vier nicht professionelle Fahrer (zwei Pickup-Fahrer, ein Kleinwagen-Fahrer und ein Motorradfahrer) interviewt. Der Bildungshintergrund der Interviewpartner ist breit gefächert (keine Schulbildung bis Hochschulabschluss).

- 24 Die Interviewpartner wurden zu Beginn der semistrukturierten Interviews gebeten, ihre Segnungspraktiken zu beschreiben. Meistens gingen sie direkt von selbst von einer Deskription der Rituale in eine Erklärung über, warum sie diese tätigen. Falls sie dies nicht direkt beantworteten, wurde nachgefragt, ob sie bereits Unfälle erlitten haben. Auf diese Frage antwortend, führten die Interviewpartner aus, inwiefern für sie Unfälle und Segnungsrituale zusammenhängen. Wenn es sich anbot, wurden die Interviewpartner aufgefordert, ggf. Unterschiede zwischen *Ch'alla* und *Bendición* zu benennen. Weiter wurde nachgefragt, ob sie auch Priester (welche im Rahmen der Deskription der *Bendición* von den Interviewpartnern eingeführt wurden) an ihren *Ch'allas* teilhaben lassen. Die Frage triggerte eine Erklärung, warum die Priester die *Ch'allas* ablehnen würden (und zeigte, inwiefern die Fahrer mit einem klerikalen Antisynkretismusdiskurs konfrontiert wurden). Zum Ende der Interviews wurde nachgefragt, wie sie die zukünftige Entwicklung der Rituale einschätzen. Mein Interesse war, zu erfahren, ob sie (wie in der Literatur behauptet) eine Abnahme der Rituale beobachten.
- 25 Als Datum für die Feldforschung in Copacabana wurde das Fest der Candelaria am 2. Februar 2017 gewählt, weil an diesem Tag außerordentlich viele, oftmals mit Pilgerreisen verbundene Autosegnungen durchgeführt werden. Eine meiner ersten Beobachtungen war, dass, abgesehen von Pilger\*innen aus ganz Bolivien und Peru, auch viele Auslandsbolivianer\*innen mit Fahrzeugen mit argentinischen und brasilianischen Nummernschildern an den Segnungen teilnahmen. Während ich die morgendliche Segnung nur dokumentiert habe, habe ich an der nachmittäglichen aktiv teilgenommen:
- 26 Vor der Segnung wird das eigene Auto geputzt und mit Blumensträußen, Girlanden, Gestecken, einem Hut und einer Moosgummi-Krawatte geschmückt. Weiterhin werden zwei Bänder, eines davon golden bestickt mit der Aufschrift „*Bendecido en Copacabana [Geseget in Copacabana]*“, ein Rosenkranz und eine in Plastik eingefasste Marienfigur mit einer „*Oración del chofer [Gebet des Fahrers]*“ erworben, welche dazu gedacht sind, nach der Segnung als Glücksbringer an der Windschutzscheibe des Fahrzeuges angebracht zu werden.
- 27 Zu Beginn der Segnung bekreuzigt sich ein katholischer Mönch (zusammen mit den Autobesitzer\*innen) vor der offenen Motorhaube und spricht ein kurzes Gebet. Danach segnet er den Motor sowie darauf gelegte und vor das Fahrzeug gestellte Marienstatuen, Anhänger, Stoffbänder, Kreuze, nachgebildete US-Dollarnoten und *Alasitas* (Miniaturen, welche in Erwartung eines baldigen Erwerbs des jeweiligen Objektes gekauft und geseget werden) mit Weihwasser und geht im Gegenurzeigersinn segnend um das Fahrzeug herum. Weiter bespritzt er auch das Fahrzeuginnere mit Weihwasser, segnet die Pilgerfamilien und posiert für ein Foto. Zum Abschluss erhält er einen Zettel mit einem persönlichen Wunsch und einen Geldschein.
- 28 Nach dieser Segnung (genannt *Bendición*) nehmen die Pilger\*innen eine zweite Segnung vor, die *Ch'alla* genannt wird. Es wird Wert darauf gelegt, dass die *Ch'alla* außerhalb der



Sichtweite des segnenden Klerus stattfindet. Es werden Feuerwerkskörper gezündet, Wein und *Singani* (hochprozentiger Alkohol) über die Räder verteilt und das ganze Fahrzeug rundum mit Champagner und Bier besprüht, während gleichzeitig verschiedene Blütenblätter, Reis, Konfetti, Zimt und Zucker, goldene und silberne Steinchen darüber geworfen werden. Danach wird weiter Bier und Champagner getrunken, wobei ein Schluck jedes Bechers vor dem Trinken über der Stoßstange oder den Rädern des Fahrzeuges entleert wird.

- 29 Die wichtigsten *Ch'allas* finden jedoch laut den interviewten Fahrern in der Karnevalswoche statt, entsprechend habe ich für deren Dokumentation an zwei Karnevals-*Ch'allas* teilgenommen: Am Vortag der *Ch'alla* wird das Rauchopfer *K'oa* erworben. Die *K'oa* wird von spezialisierten Marktverkäufer\*innen bezüglich Angaben des Automodells und der Art der Benutzung individuell zusammengestellt. Die meisten Zutaten werden nicht kommentiert und sind nicht klar erkennbar. Die Kernstücke, Täfelchen mit verschiedenen Motiven für Gesundheit, Geld, Glück, etc., werden jedoch kurz erklärt. Die *K'oa* wird mit getrocknetem Tierfett und falschen Geldnoten vervollständigt.
- 30 Die *Ch'alla* beginnt am folgenden Tag vor Anbruch der Dämmerung mit dem Anfeuern der Kohle und dem Schmücken des Fahrzeuges mit Girlanden und Luftballonen. Sobald die Kohle gut glüht, wird die *K'oa* hinzugefügt, so dass viel Rauch und ein starker Geruch nach verkohlendem Weihrauch, Gewürzen, Fett und Plastik entsteht. Daraufgehend wird Alkohol im Gegenurzeigersinn um das Opfer gekippt, bevor aus den gleichen Fläschchen ein paar Schlucke getrunken werden. Dies wird von allen anwesenden Personen (Fahrzeughalter, Fahrer, ggf. Familienangehörigen und Freund\*innen) jeweils einzeln wiederholt. Die rauchende *K'oa* wird schließlich mehrmals vom Fahrzeughalter oder beauftragtem *Yatiri* (professionellem „Heiler“) um das Fahrzeug getragen und von allen Seiten darunter gehalten. Weitergehend wird das Fahrzeug rundum mit Bier eingesprüht und mit Konfetti beworfen. Das restliche Bier wird verteilt und über die Räder des Fahrzeuges geschüttet. Dabei sei es wichtig, sich zuerst den Hinterrädern und danach erst den Vorderrädern zuzuwenden. Dies wird solange wiederholt, bis alles Bier und alle sonstigen vorhandenen alkoholischen Getränke aufgebraucht sind.
- 31 Zum Abschluss der *Ch'alla* wird die weiterhin rauchende *K'oa* unter den Motor gestellt, wo sie für einige Stunden bleiben muss, ohne dass das Fahrzeug bewegt wird, damit dieses das Rauchopfer gut absorbieren kann. Erst gegen Mittag wird die *K'oa* schliesslich weggenommen und vergraben und das Fahrzeug kann wieder benutzt werden.
- 32 Dadurch, dass die *Ch'allas* in Abwesenheit der katholischen Autoritäten stattzufinden haben, scheint ein gewisses Konfliktpotential vorhanden zu sein, jedoch wird kein offener Konflikt ersichtlich und die Teilnehmer\*innen stufen sowohl die *Bendición* als auch die *Ch'alla* als wichtige Elemente desselben Rituals ein:
 

»Für mich ist es das Gleiche. Weil du es dir gleich mit Glauben erbittest [...]. Obwohl es unterschiedlich aussieht, nicht wahr? Aber für mich nicht. Ich glaube, dass die beiden [Rituale] zusammen den Schutz erhöhen« (F.G).

## 4 Vielfältige Verbindungen: Reziprozität, Synkretismus und Moderne

- 33 Anhand einer qualitativen Codierung gemäß Grounded Theory (vgl. Glaser / Strauss 1967), wurden aus den Interviews heraus verschiedene Analysekatgorien gebildet. Drei zentrale Aspekte (Reziprozität, Synkretismus und Moderne) sollen hier in Zusammenhang mit der Theorie diskutiert werden.
- 34 In der Literatur wird, wie oben aufgeführt, die Reziprozität als zentrales Prinzip der andinen Logik im andino-katholischen Religionssystem identifiziert (vgl. z. B. Rösing 2001, Montes Ruiz 1999, Esch-Jakob 1994). Deshalb interessiert, inwiefern dieses Prinzip auch in den empirisch gesammelten Daten zu finden ist, inwiefern folglich auch die untersuchten Motorfahrzeugsegnungen innerhalb eines andino-katholischen Synkretismussystems einzuordnen sind.
- 35 Die interviewten Fahrzeugführer sind überzeugt, dass ein starker Schutzfaktor auf die praktizierten Segnungen zurückzuführen ist: Alle acht erklären, dass sie diese durchführen, um Unglücke wie Unfälle und Fahrzeugpannen fern zu halten. Zusätzlich erbitten sich der Chauffeur F.G. und der Mechaniker O.M. durch die Segnungen mehr Arbeit. O.M. ist in einem derartigen Grade von der effektiven Reziprozität der Segnungen überzeugt, dass er diese mit einer Versicherung gleichstellt, wie zu Beginn des Artikels zitiert. Als Beweis für die Effektivität des Schutzes werden oft eigene Erfahrungen von knapp abgewendeten Unfällen, aber auch das eigene Wohlergehen im Allgemeinen benannt, so beispielsweise der Taxichauffeur F.G.:
- »Ich glaube fest an diese Sachen [Rituale], weil es mir gut ergangen ist [...]. Ich hatte ein kleines Auto, jetzt habe ich mir bereits ein etwas Größeres gekauft und deshalb ist es mir gut ergangen. [...] Weil es mir gut ergangen ist, glaube ich noch mehr« (F.G.).
- 36 Es kann folglich konstatiert werden, dass die empirischen Resultate dieser Arbeit die These einer positiven Reziprozität zur Erklärung der andino-katholischen Motorfahrzeugsegnungen stark untermauern. Bezüglich einer negativen Reziprozität, d.h. inwiefern nachlässige Segnungspraktiken aktiv durch Unfälle und Pannen bestraft werden, um den Fahrer an seine Segnungspflicht zu erinnern, lassen sich zwischen den verschiedenen Interviewpartnern unterschiedliche Interpretationen ausmachen. Sechs Interviewpartner fragen sich zwar, ob Gottheiten bei nachlässigen Segnungen wirklich bestrafen, intensivieren aber nach Unglücken zur Sicherheit ihre Segnungsrituale:
- »Ich fühlte einen Moment der Verzweiflung [...] dadurch, dass man sieht was einem passiert und man analysiert und sagt, gut, was habe ich falsch gemacht. [...] Die bendición war nicht ausreichend. Vielleicht war ich knauserig und ich habe nicht gemacht, was ich auch noch hätte machen müssen, das k'oar« (A.B.).
- 37 Andererseits sind der Buschauffeur R.S. und der Ingenieur G.T. davon überzeugt, dass Gott (bzw. *Pachamama*, Mutter Erde, Jungfrau Maria, etc.) nie aktiv bestrafen:
- »Falls ich an einer Stelle verunfallt bin, in einer Kurve, ist es nicht, weil die Erde von mir an diesem Ort etwas verlangt, sondern weil ich unvorsichtig war. Denn Gott bestraft nie [...] Gott wird dir nicht sagen, du bist verdammt, du wirst in dieser Kurve sterben« (R.S.).
- »Die Mutter Erde ist so gutmütig, dass egal was für ein Opfer du ihr gibst, [z.B.] ihr ein wenig von einem alkoholischen Getränk ausleeren oder ihr vielen Dank sagen, ich glaube, dass sie schon glücklich ist [...] Also glaube ich nicht, dass irgendeine

Gottheit böse ist und dir was wegnimmt [...] Wenn du ihr andächtig bist, dann wird sie folglich immer auf deiner Seite sein« (G.T.).

- 38 Der älteste Interviewpartner S.M. wiederum ist überzeugt davon, dass ausstehende Segnungen Bestrafungen und Unfälle zur Konsequenz haben, und belegt dies auch mit eigenen Krankheitserfahrungen bei Segnungsnachlässigkeit:
- »Es ist wahr, die Jungfrau bestraft. Ohne vorzuwarnen bestraft sie sie [die Nachlässigen] von einem Moment auf den anderen. Und die Leute glauben nicht, warum es passiert... ein Unfall, egal was passiert nämlich. [...] Das ist die Mutter Erde, die ihre Bestrafung ausführt« (S.M.).
- 39 Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass die Interviewdaten das Reziprozitätsprinzip stützen. Folglich kann argumentiert werden, dass auch in der Moderne die andine Logik nicht verdrängt wurde und dass es sich auch bei den untersuchten Motorfahrzeugsegnungen um Elemente eines andino-katholischen Synkretismus handelt. Folgender Abschnitt soll sich damit befassen, anhand der theoretischen Einbindung der empirischen Resultate zu zeigen, wo dieser Synkretismus konkret stattfindet. Als Vergleich gilt das vorgestellte Modell des andino-katholischen Synkretismus von Ina Rösing (vgl. Rösing 2001).
- 40 In Bezug zur General-Lizenz-These (vgl. Rösing 2001: 58-60) wird beobachtet, dass zwar nicht vor jeglichem Motorfahrzeugsegnungsritual (z. B. Karnevals-*Ch'alla*) der christliche Gott um eine Opferungserlaubnis gebeten wird, dass jedoch während den alljährlichen Heiligenfesten die katholische Segnung der *Bendición* immer vor einer zusätzlichen *Ch'alla* abgehalten wird. Weitergehend nimmt keiner der interviewten Fahrer eine strikte Zuständigkeitsteilung vor (vgl. Rösing 2001: 55-57), jedoch zeigt sich, dass *Pachamama*, Jungfrau Maria und Mutter Erde in den Interviews weit häufiger als Gott genannt werden und vor allem in Bezug auf das Alltagswohl, wie genügend Arbeitsaufträge, primär angerufen werden. So argumentiert auch ein Interviewpartner (S.M.), dass an erster Stelle immer der Mutter Erde gehorcht werden muss. Die meisten interviewten Fahrer verbinden die adressierten Gottheiten und widmen einzelne Rituale gleichzeitig Gott, der *Pachamama* und der Jungfrau Maria. Anders O.M., welcher seine praktizierten Rituale separiert und eine alljährliche Pilgerfahrt für Gott, dreimal jährlich eine *Ch'alla* für die *Pachamama* und einmal jährlich einen Tanzumzug für die Jungfrau ausführt.
- 41 Die These der Bezugsrahmenverschiebung, dass die praktizierten Rituale nicht mit dem christlichen Gebot des Monotheismus, sondern mit schwarzer Ritualistik verglichen werden (vgl. Rösing 2001: 52-55), zeigt sich am Eindeutigsten im Interview mit dem Buschauffeur. R.S. erklärt, dass die *Ch'alla* gut sei, weil niemand damit zu Schaden komme. Und R.S. verurteilt das Segnen von Mordwaffen und dass Mitführen von toten Fröschen oder Schlangen als Glücksbringer, weil dies „Sachen des Teufels“ seien. Nicht Monotheismus sei für Gott zentral, sondern mit der Nennung des Bibelzitates „Gott sagt, wer nicht gegen mich ist, ist mit mir“ erklärt R.S., dass Gott jegliche Rituale, welche nicht explizit gegen ihn gerichtet sind, gutheißt.
- 42 In Bezug zur Verschlüsselungsthese (Rösing 2001: 61-63) zeigen die Interviews, dass zwar die *Pachamama* häufig als Jungfrau Maria bezeichnet wird, jedoch lässt nichts Ina Rösings Schlussfolgerung untermauern, dass die katholische Symbolik nur als Etikette für andine Gottheiten gebraucht wird. Die austauschbaren Nennungen der Bezeichnungen von *Pachamama*, Mutter Erde und Jungfrau, lassen gegenteilig darauf schließen, dass es sich für die befragten Fahrer dabei tatsächlich um die gleiche Figur

handelt und diese folglich sowohl in Marienstatuen als auch als Erdboden verehrt werden kann. Jedoch ist anzumerken, dass kein Dogma existiert, welches die Gläubigen leitet, so dass sich in den durchgeführten Interviews zeigt, dass die Interpretationen zur Pachamama bzw. Jungfrau Maria zwischen den verschiedenen Personen sehr unterschiedlich ausfallen. Während einige sich diese universell vorstellen und argumentieren, sie sei überall anzufinden, handelt es sich bei anderen um territorial gebundene Figuren: So argumentiert S.M., dass um einen spezifischen Ort, wo die Jungfrau sei, getanzt werden muss und O.M. unterscheidet zwischen seiner *Pachamama* und der *Pachamama* des Nachbarn.

- 43 Viele Interviewpartner nehmen keinen Synkretismus wahr und beschreiben sich selbst ausschließlich als Katholiken. Sie verstehen jedoch die Verehrung der Mutter Erde als ein zentrales Element des katholischen Glaubens:

»[Wir] Katholiken werden immer die Jungfrau, die Mutter Erde unterstützen. Immer. [...] Wir sind aus der Erde gekommen und wir müssen nämlich auch in die Erde zurückkehren. Wir dürfen uns nicht mehr davon entfremden« (S.M.).

- 44 Obwohl auf Grund der Anwendung von Elementen aus zwei historisch unterschiedlichen Traditionen aus etischer Perspektive auch hier von Synkretismus gesprochen werden kann, handelt es sich aus emischer Perspektive um ein einziges Religionssystem. Ausschlüsse von katholischen Priestern bei den *Ch'allas* werden auf eine klerikale Abneigung gegenüber dem Gebrauch (und Genuss) von Alkohol als Segnungsutensil zurückgeführt. Erst wenn ein Konflikt wahrgenommen wird, konstruieren die Fahrer\*innen aktiv synkretistische Verbindungen. Ein gutes Beispiel ist R.S., welcher als ehemaliger Mitarbeiter der katholischen Kirche direkt mit dem klerikalen Antisynkretismuskurs konfrontiert wurde und sich gegen Vorwürfe, seine *Ch'alla* sei antichristlich, zu verteidigen hatte. R.S. verbindet nicht nur aktiv die vom katholischen Klerus verurteilten mit den anerkannten Elementen seines katholischen Glaubens, sondern konstruiert auch synkretistische Erklärungen für den erlebten Antisynkretismus. Nach Nennung der Säkularisierung als zentrales Problem der heutigen Gesellschaft, wirft R.S. den antisynkretistischen Priestern überhöhten Intellektualismus vor, vergleicht diese auf Grund ihrer Textbezogenheit mit „Nietzsche“ und auf Grund ihrer Arroganz mit „Superman“. Er schlussfolgert, dass wer zusätzlich zum Verstand auch auf das Herz höre, „gut“ und „böse“ gefühlsmäßig zu trennen wisse und sich nicht ausschließlich auf die (unvollständige) Bibel zu verlassen habe.

- 45 A.B. erlebt einen gegenteiligen Konflikt: Seine Wahrnehmung der Welt als Wissenschaftler und Katholik wird während Arbeiten in ruralen Gegenden als ungenügend kritisiert. Die fortwährende Konfrontation mit landwirtschaftlichen Ritualen an die *Pachamama* führt A.B. nach anfänglicher Skepsis, zur synkretistischen Einbindung dieser Rituale in seinen eigenen Glauben, wobei er diese als Komplement betrachtet und nach Unglücken intensiviert. Auch G.T. nimmt einen Konflikt wahr, weil die Priester seine *Ch'alla* für „etwas Dunkles“ halten, er löst diesen, indem er die beiden Traditionen parallel getrennt nebeneinanderstellt und gegenseitigen Respekt fordert.

- 46 Aus der oben aufgeführten Theorie geht die These hervor, dass andine Religiosität zunehmend verloren geht: Während Fernando Montes davon ausgeht, dass der Weg zur Einbindung in eine nationale Gesellschaft über den Verlust der indigenen Traditionen führt (vgl. Montes Ruiz 1999: 406-407), proklamiert Ina Rösing einen existenziellen Zusammenhang zwischen andinen Ritualen und der Landwirtschaft und argumentiert,

dass Urbanisierung und individuelle Gewinnmaximierung zwangsmäßig zu deren Verringerung führen (vgl. Rösing 2001: 67). Die empirischen Resultate deuten jedoch in eine gegenteilige Richtung: Nur ein Interviewpartner geht davon aus, dass das Ritual der *Ch'alla* zunehmend verloren geht. Sogar er relativiert dies jedoch, denn in erster Linie nimmt auch er keinen Verlust wahr, sondern eine Verdrängung in die Privatsphäre.

- 47 Die anderen sieben Fahrer widersprechen, wenn nach einem Rückgang gefragt wird: Ihre Erfahrungen zeigen, dass sowohl die *Bendición*, wie auch die *Ch'alla* von Motorfahrzeugen zunimmt. Außerdem führen sie viele weitere Beispiele an, um zu zeigen, dass sich diese Segnungen nicht nur auf Motorfahrzeuge beschränken, sondern auch für Geschäfte, Häuser, Minen, Felder, Vieh, Grundstücke, Baustellen und sogar Liebesbeziehungen praktiziert werden.
- 48 Die Interviews zeigen, dass moderne Urbanisierung und Segnungsrituale nicht im Widerspruch miteinander stehen. Der Mechaniker O.M. erklärt, dass er sich durch die Rituale mehr „Weisheit“ erwünscht, um die immer komplexere Technik der modernen Fahrzeuge gut zu verstehen. G.T. erklärt, dass durch technologische Innovationen immer mehr entsteht, wofür der Mutter Erde zu danken sei.
- 49 Folglich soll hier die These aufgestellt werden, dass die moderne Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die Urbanisierung und die Technologisierung zu intensiveren Segnungspraktiken führt. Hintergrund ist der andine Glaube, dass alles Leben in sich hat. Diese Lebendigkeit beschränkt sich nicht nur auf natürliche Gegenstände, wie beispielsweise Steine, sondern schließt m. E. auch moderne Errungenschaften mit ein: O.M.s Auto trägt einen persönlichen Namen und F.G. erklärt die *Ch'alla* als Geburtstagsfeier der Fahrzeuge und dankt seinem Auto nach jedem Arbeitstag dafür, ihn sicher nach Hause gebracht zu haben. Der älteste Interviewpartner erklärt, dass Motorfahrzeuge Pferde als Fortbewegungsmittel abgelöst haben und jetzt identisch wie Pferde gesegnet werden. Es gibt also keine klare Trennung zwischen Menschen, Tieren und Gegenständen, allesamt haben Leben und damit auch Agency.
- 50 Obwohl die andinen Rituale fortwährend unter Kritik standen und auch heute noch in konservativen katholischen Kreisen und in evangelikalen Kreisen kritisiert werden, halten die Interviewpartner die Rituale weiter hoch. Der katholische Klerus wird zwar mit der Segnung der *Bendición* beauftragt, aber von den *Ch'alla*-Ritualen ausgeschlossen. Die ablehnende Haltung vom Klerus zur *Ch'alla* ist den Praktizierenden bekannt, wird jedoch meist nicht als Antisynkretismus wahrgenommen, sondern mit Alkoholkritik in Verbindung gebracht. Die Kontinuität der *Ch'alla*-Rituale im urbanen Umfeld des heutigen Boliviens lässt auf eine tiefe gesellschaftliche Verwurzelung schließen. Der andino-katholische Synkretismus wird sich in Zukunft weiterentwickeln; dass die andinen Logiken verdrängt werden, sei durch die gesammelten Daten jedoch in Frage gestellt.

## 5 Fazit: Weiterhin „gut versichert“

- 51 Diese Arbeit untersuchte bolivianische Motorfahrzeugsegnungen und stellte die Frage, inwiefern diese andino-katholische Synkretismen sind. Dafür wurde im Rahmen von partizipierenden Observationen an drei Autosegnungen teilgenommen, und narrative

sowie semi-strukturierte Interviews mit bolivianischen Fahrzeugführern unterschiedlicher sozialer Hintergründe wurden durchgeführt.

- 52 Die auf diese Weise produzierten empirischen Daten zeigen, dass die bolivianischen Fahrer den Motorfahrzeugsegnungen eine große Wichtigkeit zuschreiben. Viele Fahrer segnen ihre Fahrzeuge regelmäßig mit zwei unterschiedlichen Segnungsmethoden: Einerseits nehmen sie, meist jährlich, an katholischen Marien- oder Heiligenfeiern teil. Im Rahmen dieser Feste segnen katholische Priester die präsenten Fahrzeuge mit Weihwasser, dies wird als *Bendición* bezeichnet. Andererseits segnen die Fahrer, hauptsächlich am Karnevalsdienstag, ihre Fahrzeuge selber oder mit Hilfe eines *Yatiri* mit einer *Ch'alla*. Dabei wird ein Rauchopfer, *K'oa*, verbrannt und unter anderem Alkohol und Cocablätter werden geopfert und konsumiert.
- 53 Laut Aussagen in den Interviews praktizieren die Fahrer diese Rituale in erster Linie, um Schutz vor Unfällen und Pannen zu erhalten, und sind von der Effizienz der Rituale überzeugt, so dass von einer positiven Reziprozität gesprochen werden kann. Weiter erklären einige Fahrer, dass Nachlässigkeiten bei den Segnungsritualen negative Konsequenzen zur Folge haben könnten. Göttliche Entitäten, wie beispielsweise die *Pachamama*, können durch Unfälle und weitere Bestrafungen die Fahrer auf die ausstehenden Opferungen aufmerksam machen.
- 54 Die meisten Fahrer sehen sich als Katholiken und beschreiben die beiden Segnungsmethoden als ebenbürtig. Erst mit der Wahrnehmung eines Konfliktes, beispielsweise durch Konfrontation mit dem konservativ-katholischen Antisynkretismusdiskurs, verbinden die Fahrer ihrerseits aktiv die verschiedenen Elemente ihres Glaubens und werden auf diese Weise zu fortführenden Akteuren des andino-katholischen Synkretismus. Verschiedene Thesen der religionswissenschaftlichen Forschung, wie die General-Lizenz-, die Zuständigkeitsteilung-, die Verschlüsselung- und die Bezugsrahmenverschiebung-Hypothese, können dabei in unterschiedlichem Maße in den synkretistischen Konstruktionen der interviewten Fahrer wiedergefunden werden.
- 55 Die Verlustperspektive, welche viele religionswissenschaftliche und anthropologische Studien zum andino-katholischen Synkretismus einnehmen, ist folglich zu hinterfragen, da auch im urbanen Bolivien andino-katholische Logik, wie die Reziprozität, von der Bevölkerung aufrechterhalten und auf moderne Errungenschaften, wie unter anderem das Motorfahrzeug, angewendet werden.

---

## BIBLIOGRAPHY

Baby-Collin, Virginie / Sassone, Susana. 2010. «Mondialisation de la Virgen de Urkupiña? Religiosité, fêtes populaires et territoires urbains des migrants boliviens, de Buenos Aires à Madrid». In: *Autrepart*, Bd. 56(4), S. 111-132.

Bastien, Joseph. 1987. *Healers of the Andes. Kallaway Herbalists and their Medical Plants*. Salt Lake City: University of Utah.

- Berg, Hans van den. 1987. «Día de los Difuntos, Fiesta a la Vida». In: *Cuarto Intermedio*, Bd. 5, S. 4-17.
- Berg, Hans van den. 1990. *La Tierra No Da Así Nomás. Los Ritos Agrícolas en la Religión de las Aymara-Christianos*. La Paz: Hisbol.
- Berg, Hans van den. 2015. Introducción. In: *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco*. von Alonso Ramos Gavilán [1621]. Sucre: ABNB, (3. Aufl.).
- Blanchard, Sophie. 2006. «Migration et marginalité. Les migrants andins dans les quartiers marginaux de Santa Cruz de la Sierra (Bolivie)». In: *Revue Tiers Monde*, Bd. 185(1), S. 23-38.
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita. 2015. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. 2., komplett überarbeitete Auflage. Bielefeld: transcript (cultural studies).
- Champi Soliz, Jhonny Felix. 2013. *Sincretismo Cultural. Del Encuentro de Dos Mundos Diferentes a una Nueva Sociedad Híbrida*. La Paz: Editorial Quisbert.
- Esch-Jakob, Juliane. 1994. *Sincretismo Religioso de los Indígenas de Bolivia*. La Paz: Hisbol, (Serie: Religión y sociedad).
- Girault, Louis. 1988. *Rituales en las Regiones Andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: Don Bosco.
- Glaser, Barney / Strauss, Anselm. 1967. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press.
- Herskovits, Melville J. 1941. *The Myth of the Negro Past*. New York / London: Harper & Brothers.
- Irrarrázaval, Diego. 1999. *Un cristianismo andino*. Quito: Abya-Yala.
- Lavaud, Jean-Pierre. 2009. «Welcome to Achacachi (Bolivie)». In: *Esprit*, Bd. 6, S. 165-173.
- Martin, Luther H. / Leopold, Anita Maria. 2004. New Approaches to the Study of Syncretism. In: Antes, Peter / Geertz, Armin / Warne, Randi (Hrsg.): *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2. Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, S. 93-108.
- Montes Ruiz, Fernando. 1999. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Armonía, (2. übrarb. Aufl.).
- Orta, Andrew. 2004. *Catechizing Culture. Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*. New York: Columbia University Press.
- Quispe, Calixto / Albó, Xavier / Irrarrázaval, Diego / Damen, Franz / Geyamont, Fanny. 1987. «Religion Aymara liberadora». In: *Fe y Pueblo*, Bd. 4(18), S. 1-52.
- Ramos Gavilán, Alonso. 2015 [1621]. *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco*. Sucre: ABNB, (3. Aufl.).
- Rösing, Ina. 2001. *Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Sachs, Wolfgang. 1992 [1984]. *For love of the automobile. Looking back into the history of our desires*. Berkeley: University of California Press.
- Salles-Reese, Verónica. 2008. *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el Lago Titicaca*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural editores.



- Serna Sánchez, Cristóbal. 2002. *Tiempo, Espacio e Historia de Copacabana*. Copacabana: Editorial Infinito.
- Shaw, Rosalind / Stewart, Charles. 1994. Introduction. Problematizing Syncretism. In: *Syncretism / Anti-syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. Hg. von Charles Stewart und Rosalind Shaw. London / New York: Routledge, S. 1-24.
- Stotz, Gertrude. 2001. The Colonizing Vehicle. In: Miller, Daniel (Hrsg.): *Car Cultures*. Oxford: Berg, S. 223-244.
- Talbot, Eliane. 2011. «FloreCIMIENTO del patronazgo de la Candelaria a orillas del lago Titicaca con la imagen de Copacabana». In: *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*, Bd. 18, S. 184-197.
- Terrazas Orellana, Carlos. 2012. *Copacabana y el lago sagrado*. Copacabana: Terra.

## NOTES

1. Die Interviews wurden auf Spanisch geführt und transkribiert, die Zitate vom Autor ins Deutsche übersetzt, die Namen der Interviewpartner für den Datenschutz anonymisiert.
2. Zitate aus spanischen Quellen werden vom Autor wortgetreu ins Deutsche übersetzt.

## ABSTRACTS

Der vorliegende Artikel basiert auf einer dreimonatigen Feldforschung im Jahre 2017 und trägt zum Bruch mit einer in religionswissenschaftlichen und anthropologischen Studien zu Lateinamerika verbreiteten Verlustperspektive bei, indem er nicht nach „Authentischem“ sucht, sondern nachzeichnet, wie die Bevölkerung im heutigen Bolivien eine moderne Errungenschaft wahrnimmt und interpretiert.

Mittels partizipierenden Observationen an bolivianischen Motorfahrzeugsegnungen und narrativen und semi-strukturierten Interviews mit verschiedenen Fahrzeugführern (leider konnte keine Fahrzeugführerin interviewt werden, da diese im bolivianischen Verkehr stark unterrepräsentiert sind) wird nachgewiesen, dass zwei Segnungsmethoden für ein sicheres Vorwärtkommen im bolivianischen Verkehr praktiziert werden: Die von katholischen Priestern ausgeführte *Bendición* und die von den Fahrern selbst oder von einem professionellen *Yatiri* getätigte *Ch'alla*. Die dokumentierten Rituale werden mit dem andino-katholischen Synkretismusmodell nach Ina Rösing verglichen und ihrer These, dass die andine Religiosität mit der Urbanisierung verloren gehe, gegenübergestellt.

Die diesen Ritualen zugesprochene Effizienz für Schutz vor Unfällen und Pannen, und die Angst vor negativen Konsequenzen bei nachlässigen Segnungen zeigen, dass im heutigen Bolivien die Logik der Reziprozität weitverbreitet ist, und auch „moderne“ Technologien, wie das Motorfahrzeug, von der bolivianischen Bevölkerung im Symbolsystem des andino-katholischen Synkretismus interpretiert werden.

Based on empirical research in 2017 and contributing to a break with a perspective of losses that is widespread in the work on Latin America by anthropologists of religion, this article doesn't focus on "authenticity", but analyzes how the population in today's Bolivia perceives and

interprets a modern achievement.

The article builds on data from participatory observations on motor vehicle blessing rituals in Bolivia and on narrative and semi-structured interviews with various drivers. It demonstrates that two blessing rituals are performed to be protected when driving in Bolivia: The *bendición* by Catholic priests and the *ch'alla* performed by the drivers themselves or by a professional *yatiri*. I compare the collected data to the model of andino-catholic syncretism by Ina Rösing and contrast it with her thesis that the Andean religiosity is getting lost due to urbanization.

The efficiency attributed to these rituals for protection against accidents and incidents, and the fear of negative consequences when not performing them show that in today's Bolivia the logic of reciprocity is widespread and that also “mod-ern” technologies, such as the motor vehicle, are interpreted by the Bolivian population inside the symbol system of andino-catholic syncretism.

## INDEX

**Schlüsselwörter:** Synkretismus, Ritual, Lateinamerika, agency, Moderne

## AUTHOR

### MANUEL MOSER

B.A. in Religionswissenschaften und Medien- und Kommunikationswissenschaft an der Universität de Fribourg und der Université du Québec à Montréal (2014 - 2017), M.A. in Internationalisierung an der Universität de Barcelona (2017 - 2019), ab Oktober 2019 Doktorand am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.

Kontakt: manuel.moser@uni-erfurt.de