

Von Opfern zu Seelen

Die Rückkehr von Gewaltopfern in die Gemeinschaft durch den Kult der Seelen des Fegefeuers in Puerto Berrío, Kolumbien¹

Luis Bernardo Bastidas Meneses

Beitrag zur Veranstaltung »Gesellschaftliche und politische Dynamiken von Religion in polarisierten Welten« der Sektion Religionssoziologie

Eine Messe für die Toten

Jeden Montag werden auf dem Friedhof von Puerto Berrío, einer kleinen kolumbianischen Gemeinde, Menschen unterschiedlichen Alters beigesetzt, im Namen und zur Ehre derer Gläubigen, die an der Eucharistie teilnehmen. Im November wird die Zeremonie an neun aufeinanderfolgenden Tagen (zwischen dem 2. und dem 10. November) im Anschluss an die *Novena*² für die heiligen Seelen im Fegefeuer abgehalten.

Vor Beginn der Eucharistiefeier kann man beobachten, wie Menschen die Gräber reinigen und vor ihnen beten. Einige sind mit einem Eisengitter oder einer kleinen Glastür mit einem Schloss geschützt. Die Sauberkeit und der gute Zustand der Gräber zeugen von der Hingabe, mit der sie gepflegt werden, und von der engen Beziehung, die die Menschen zu ihren Verstorbenen haben.

Die Messe wird in einer Kapelle unter freiem Himmel abgehalten, die keine Wände hat und nur von einem großen Dach vor Regen und der tropischen Hitze geschützt wird. „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Heute feiern wir die Eucharistie für die ewige Ruhe derer, die nicht bei uns sind,“ sagte der Priester an einem dieser Montagsgottesdienste im Jahr 2021. Die Zeremonie wurde jedoch durch einen Leichenzug unterbrochen, der etwa zehn Minuten zuvor eingetroffen war. Die Mitarbeiter*innen des Bestattungsunternehmens ließen einen Sarg aus dem Leichenwagen herab und stellten ihn auf einem Metallsockel rechts neben dem Altar auf. Die Trauernden, zwei Frauen und

¹ Dieser Artikel ist Teil des Promotionsprojekts, das mit dem DAAD-Doktorandenstipendium 91686744 gefördert wurde. Besonderen Dank schulde ich den Bewohner*innen von Puerto Berrío für ihre großzügige Teilnahme an der Feldforschung durch Gespräche und Interviews sowie durch die Bereitstellung relevanter Informationen und Dokumente. Ich danke auch meinen Freundinnen und Kolleginnen Helen Pach und Eileen Jahn für die Überarbeitung der deutschen Fassung dieses Textes.

² Die *Novena* ist ein traditionelles katholisches Gebet. Dabei wird an neun aufeinanderfolgenden Tagen jeweils ein Teil gebetet. In Kolumbien haben verschiedene Heilige ihre eigene *Novena* (Bastidas Meneses et al. 2021).

ein älterer Mann sowie zwei junge Männer und drei Frauen, die Anfang zwanzig zu sein scheinen, weinen gemeinsam. Dann beginnt der Priester zu singen: „Wer an dich glaubt, Herr, wird nicht sterben in Ewigkeit. Wer an dich glaubt, Herr, wird nicht sterben in Ewigkeit,“ und weiter: „Selig sind die Toten, die im Herrn sterben.“ Die Anwesenden sangen daraufhin im Chor: „Wer an dich glaubt, Herr, wird nicht ewig sterben.“ Das Lied endete und der Priester sagte: „Herr, gib ihnen ewige Ruhe,“ woraufhin alle antworteten: „und lass ewiges Licht auf sie scheinen.“ Dreimal. Dann bat er die Leute, gemeinsam ein Vaterunser und ein Ave Maria für die heiligen Seelen im Fegefeuer zu beten. Der Leichenwagen fuhr ab, die Beerdigungshelfer*innen holten den Sarg aus der Kapelle und die Messe wurde fortgesetzt.

Nach der Messe kursierten unter den Helfer*innen einige Gerüchte, nach denen es sich bei der begrabenen Person um einen jungen Mann handelte, der einige Tage zuvor ermordet worden war, und eine Frau bemerkte, dass „in Puerto Berrío immer noch viel Gewalt herrscht“ (Feldtagebuchnotiz, Puerto Berrío, 2. November 2021). Sie erinnert sich deutlich an die Ereignisse, die mit Blut und Feuer die jüngste Geschichte der Stadt geprägt haben. Nicht nur, weil sie ihr ganzes Leben dort verbracht hat, sondern auch, weil die Gewalt ihr ihre drei Brüder genommen hat. In Puerto Berrío gibt es viele Gräber von Menschen, die unter verschiedenen Umständen und von verschiedenen Täter*innen ermordet wurden. Die Geschichten von Morden, gewaltsamem Verschwindenlassen und Massakern in den 1980er-, 1990er- und 2000er-Jahren sind zahlreich.

In dieser Abhandlung untersuche ich einige Aspekte der Koexistenz von Religion und Gewalt anhand des Fallbeispiels des Seelenkultes³ in Puerto Berrío und möchte dabei insbesondere auf eine Neubestimmung der Opferrolle eingehen. Der Text ist in vier Teile gegliedert. Zunächst wird der Kontext von Gewalt und Religion in Puerto Berrío dargestellt, insbesondere der Kult der Seelen im Fegefeuer. Anschließend wird der Aspekt der Viktimisierung und die Reaktion der Zivilbevölkerung auf die Täter*innen untersucht. Anschließend wird der Einfluss der Religion auf die Assimilation der Opfer analysiert. Schließlich endet die Arbeit mit einem zusammenfassenden Fazit.

Gewalt und Religion in Puerto Berrío

Paramilitarismus und Gewalt

Puerto Berrío ist eine kleine Stadt im Süden von Magdalena Medio, einer Region von etwa 30.000 Quadratkilometern, die vom Magdalena-Fluss durchzogen wird (Bastidas Meneses 2022). Diese Region ist seit jeher durch eine schwache städtische Entwicklung und die Konzentration der produktiven Tätigkeiten auf Viehzucht, Handel und Ölförderung gekennzeichnet. Hinzu kommen soziale Ungleichheit und ein hohes Maß an Gewalt, welche von verschiedenen Akteur*innen ausgeht. In den 1960er- und 1970er-Jahren stand die südliche Subregion unter der Herrschaft der Guerillagruppe *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo*⁴ (FARC-EP). In den 1980er- und 1990er-Jahren bis in das Jahr 2006 wurde die Region von verschiedenen paramilitärischen Gruppierungen dominiert. Heutzutage gibt es trotz der inzwischen verstärkten staatlichen Militärpräsenz in der Region auch weiterhin bewaffnete Gruppen und Banden, die sich dem Drogenhandel und anderen illegalen Geschäften widmen (Barón Villa 2011; Medina Gallego 1990; CNMH 2016).

Die FARC hat den Bauern der Region geholfen, neue Ländereien zu erschließen, und die Kriminalität auf einem niedrigen Level gehalten. Als Gegenleistung kollaborierten die Bewohner*innen mit der

³ Der Begriff Kult wird als ein System von Überzeugungen und Praktiken verstanden, die sich auf transzendente Entitäten mit einer eigenen Macht beziehen und die Gegenstand der Anbetung sind (Graziano 2007).

⁴ Revolutionäre Streitkräfte Kolumbiens – Volksarmee.

Gruppierung, insbesondere durch finanzielle Abgaben. Ab den späten 1970er-Jahren jedoch wurden die Forderungen der FARC nach ökonomischen Leistungen zunehmend höher, was zu einem Zusammenbruch der Beziehungen zwischen der regionalen Bevölkerung und der Guerilla führte (Barón Villa 2011; Medina Gallego 1990). Die finanziellen Forderungen erreichten eine Höhe, die von den Personen nicht mehr beglichen werden konnte, worauf die FARC etwa mit Kidnapping reagierte.

Als Reaktion auf die Entwicklungen und zunehmenden Spannungen zwischen der FARC und der Bevölkerung organisierte im Jahr 1982 eine Gruppe von Viehzüchtern und Armeeeoffizieren in Puerto Boyacá (ein Dorf in der Nähe von Puerto Berrío) eine paramilitärische Gruppe mit dem angeblichen Ziel, die Region gegen die FARC zu verteidigen. Diese Gruppe, die unter dem Namen *Muerte a Secuestradores*⁵ (MAS) bekannt ist, wurde von Drogenhändlern unterstützt und breitete sich in mehreren Gemeinden von Magdalena Medio aus, darunter auch in Puerto Berrío (siehe Bild 1). Sie ermordeten jede*n, die*der verdächtigt wurde, ein*e Sympathisant*in oder ein Mitglied der Guerilla und ihres angeblichen politischen Projekts zu sein, sowie alle, die als vermeintlich schädlich für die Gemeinschaft galten (Barón Villa 2011; Medina Gallego 1990).

Die MAS ist für ihre besondere Grausamkeit in Erinnerung geblieben. Das Ausmaß des gewaltsamen Vorgehens der paramilitärischen Gruppierung zeigt sich beispielsweise an den alleine zwischen den Jahren 1982 und 1983 im südlichen Magdalena Medio verübten 25 Massakern, welche je zwischen vier und 14 Opfer forderten (CNMH 2019a). Auch in Puerto Berrío wurden zwischen 1970 und 2013 mindestens 590 Fälle von gewaltsamem Verschwindenlassen registriert; damit rangiert sie an zweiter Stelle unter den zehn Gemeinden mit den meisten Fällen in dem betrachteten Zeitraum (CNMH 2017). Mit dem Argument, die Region vom Kommunismus und andere*n Feind*innen zu befreien, töteten oder entführten die Mitglieder der MAS jede ihnen verdächtig erscheinende Person, egal zu welcher Zeit, in welchem Teil der Stadt, auch in ihren eigenen Häusern und vor den Augen aller. Dies geht aus einem Bericht in der Zeitung *El Tiempo* vom 22. August 1983 hervor:

„Auftragskiller schießen in den Cafeterias. Sie brechen Türen auf und holen Menschen aus ihren Häusern. Sie halten sie mitten auf der Straße an, setzen sie in einen Pickup und es ist möglich, dass sie flussabwärts erscheinen. Die meisten von ihnen werden zur Brücke gebracht [...], die zum Galgen wurde. Dort schießen sie ihnen dreimal in den Kopf, verunstalten ihre Gesichter und werfen sie ins Wasser“ (Santamaría 1983, S. 3A).

Die Gewalt expandierte in den folgenden Jahrzehnten rasant und wurde zu einem alltäglichen Phänomen. „Die Menschen lernten, mit dieser Situation zu leben, ein Verhalten anzunehmen, das sie zur täglichen Routine werden ließen, indem sie sagten: Ich ziehe mich an, ich dusche, ich esse, ich gehe zur Arbeit, heute werde ich getötete Menschen sehen“ (Interviewpartner, Puerto Berrío, 9. Dezember 2021).

Etwa ab Mitte der 1990er-Jahre kam es zu internen Spaltungen innerhalb der paramilitärischen Gruppierung MAS, wodurch sie sich nach und nach auflöste. An ihre Stelle trat rasch ein anderes mächtiges paramilitärisches Projekt, das damals auf dem Vormarsch war: *Autodefensas Unidas de Colombia*⁶ (AUC) (CNMH 2022).

⁵ Tod den Entführern.

⁶ Vereinigten Selbstverteidigungskräfte Kolumbiens.

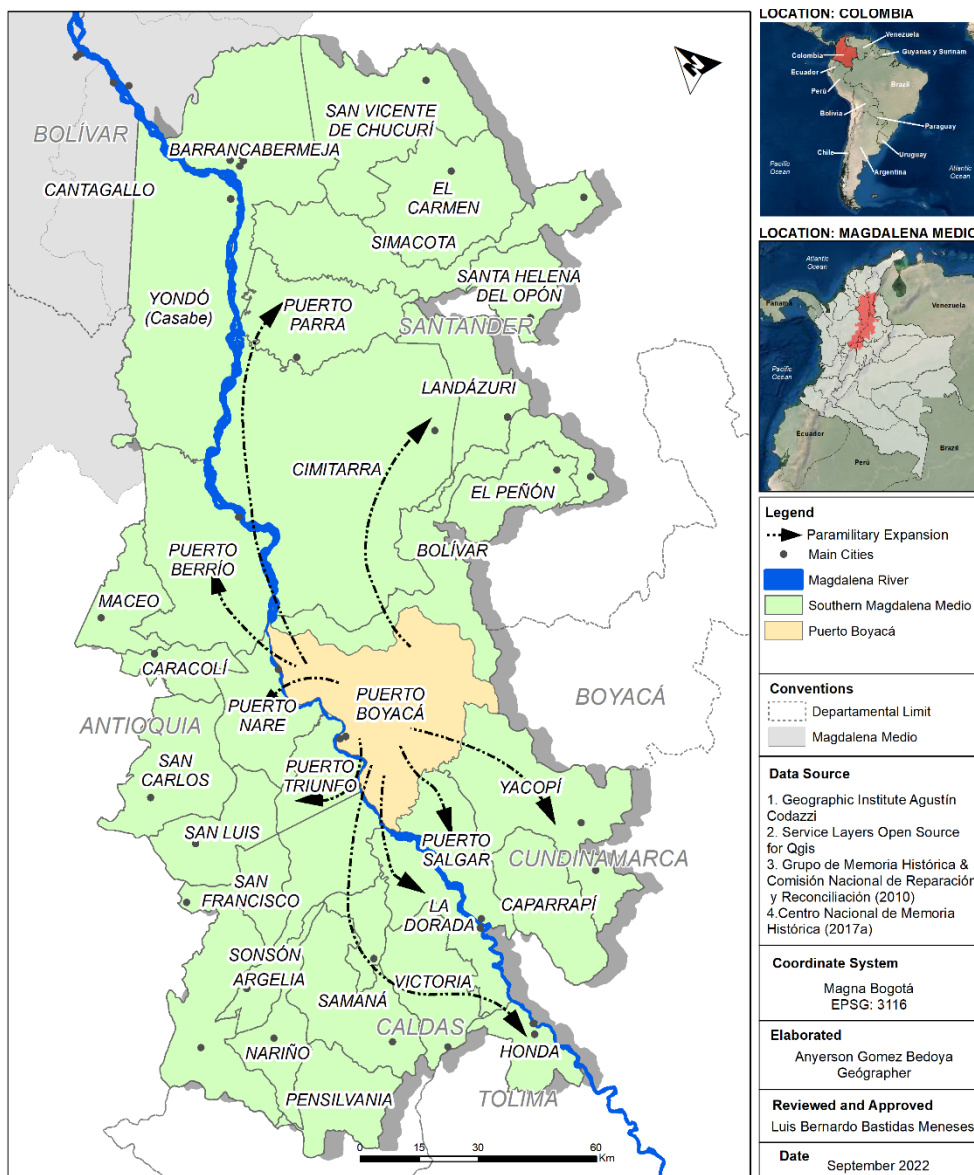


Bild 1. Paramilitärische Expansion in den 1980er-Jahren in der südlichen Region Magdalena Medio.

Karte von Anyerson Gómez Bedoya, September 2022.

Wie die MAS, kontrollierte auch die AUC weiterhin gewaltsam die Zivilbevölkerung. Gleichmaßen tötete auch sie jede*n, die*der ihre Befehle nicht befolgte. Auch nach der Demobilisierung der AUC im Jahr 2006 haben sich neue illegale bewaffnete Gruppen (Relikte des Paramilitarismus) gebildet und kontrollieren weiterhin Teile der Region. Während die Guerilla und die Paramilitärs verschwunden sind, ist somit die Gewalt geblieben. Nach Angaben der kolumbianischen Nationalpolizei gab es in Puerto Berrío etwa im Jahr 2022 41 Tötungsdelikte, im Jahr 2021 waren es 35 und im Jahr 2020 wurden 43 registriert (Policía Nacional de Colombia 2023), wobei es sich in Anbetracht der geringen Einwohner*innenzahl des Ortes von weniger als 40.000 Personen um eine hohe Anzahl handelt.

Während all der Jahre, in denen Gewalt präsent war und ist, ist der Katholizismus in Puerto Berrío stark. Das folgende Unterkapitel wird sich auf ein tief verwurzeltes Element der lokalen katholischen Religiosität konzentrieren: den Glauben an die heiligen Seelen im Fegefeuer.

Der Seelenkult

Wie in anderen kolumbianischen Regionen ist die katholische Kirche auch in Puerto Berrío stark vertreten. Es gibt zwei katholische Pfarreien, die verschiedene Verehrungen pflegen, wie den Kult der Heiligen Marta und den Kult des Herrn der Wunder. Die wohl bekannteste Verehrung in der Stadt ist jedoch der Kult der heiligen Seelen des Fegefeuers. Dieser Kult beruht auf dem Glauben, dass „die Bitten der Lebenden durch die Fürsprache der Seelen [der Toten] vor Gott erwidert werden, während sie auf ihrem Weg zur ewigen Herrlichkeit das Fegefeuer durchschreiten“ (Sánchez de Madariaga 1999, S. 26).

In Puerto Berrío existiert dabei der Glaube, dass sich durch die Gebete der Lebenden für die Seelen der Verstorbenen die Zeit dieser in den reinigenden Flammen des Fegefeuers verkürzt. Im Gegenzug für die Gebete und Rituale sind die Seelen der Verstorbenen bereit, diese zu belohnen, indem sie bei Gott oder den Heiligen eine Fürsprache einlegen, um Menschen mit Wundern zu beschenken, oder diese Wunder sogar selbst vollbringen (Bastidas Meneses et al. 2021). Vielen Berichten zufolge wurde dieser Kult in den späten 1960er-Jahren von katholischen Priestern nach Puerto Berrío gebracht, die damit aktiv dafür werben wollten, montags die Messe auf dem Friedhof zu feiern.

Seitdem existiert der Kult um die Seelen der Verstorbenen in der Region. In Puerto Berrío bitten viele Menschen die Seelen im Fegefeuer um Hilfe bei verschiedenen Angelegenheiten, z. B. um einen Arbeitsplatz zu bekommen, von einer Krankheit geheilt zu werden, ein persönliches Problem zu lösen usw. Im Gegenzug beten die Menschen, besuchen die heilige Messe, gehen auf den Friedhof zu den Gräbern oder erbringen andere Zuwendungen (siehe Bild 2).



Bild 2. Eine Frau betet vor einem Grab auf dem Friedhof von Puerto Berrío.

Foto: Luis Bernardo Bastidas Meneses, 2019.

Dabei stellt sich die Frage, welche Beziehung zwischen der Gewalt und diesem Kult besteht. Diese ist vielseitig und komplex – und geht über den Glauben an die wundersamen Kräfte der Toten hinaus. Zunächst allerdings bedarf es für die Existenz von Seelen und somit auch für die Praktizierung des Kultes Tote – und aufgrund der bewaffneten Konflikte mangelte es in Puerto Berrío und der gesamten Region Magdalena Medio hieran nicht.

Gewalt und Zivilisten

In diesem Abschnitt werden zwei Elemente der Gewaltdynamik in Puerto Berrío angesprochen. Zum einen wird aufgezeigt, wie die Viktimisierung notwendigerweise eine Stigmatisierung sowohl der Opfer als auch ihrer Familien mit sich bringt. Zum anderen geht es um die Unvereinbarkeit zwischen der Akzeptanz und Reproduktion des paramilitärischen Diskurses durch die Bevölkerung und den zeitgleichen Bemühungen, die Opfer zu würdigen und ihren guten Ruf wiederherzustellen.

Opfer und Stigmatisierung

Paramilitärische Opfer entsprachen meist einem mehr oder weniger klar definierten Profil. Basierend auf dem Grundsatz, dass „alles, was nicht mit der Ordnung in Verbindung steht, eliminiert werden muss“ (CNMH 2015, S. 16), führten die Paramilitärs Tötungskampagnen durch gegen Personen, die sie als „Kommunisten“ klassifizierten, d. h. erstens Sympathisant*innen und/oder Mitglieder der FARC; zweitens Sympathisant*innen und/oder Mitglieder politischer Kollektive, die ihrer Ansicht nach mit der Guerilla verwandt sind, vertreten durch „verschiedene soziale Sektoren, zu denen Gewerkschaften, Bauernverbände und allgemein diejenigen gehören, die eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen fordern, weshalb sie bekämpft werden müssen“ (Vega Cantor 2016, S. 18). Die Mitglieder der paramilitärischen Gruppen verfolgten drittens Personen, die laut dem paramilitärischen Diskurs die Ruhe der Gemeinschaft beeinträchtigten, wie angebliche Sexualstraftäter*innen, Drogenkonsument*innen und -verkäufer*innen, Dieb*innen, andere Kriminelle und sogar Personen aus der LGBT-Community (CNMH 2019a; CNMH 2019b).

Die Paramilitärs definierten nicht nur, wer diesen Kategorien entsprach und somit als Feind*in galt und wer nicht, also ihre Opfer, sondern kontrollierten auch einen bestimmten Diskurs, der ihre Angriffe gegen diese Personen rechtfertigte. In Anlehnung an Jeffrey Alexander (1992) lässt sich feststellen, dass die paramilitärischen Gruppen als Träger eines bestimmten gesellschaftlichen Projekts die von ihnen als Gefahr für die Gemeinschaft definierten Personen nicht nur dadurch ausgrenzen, dass sie sie als unerwünscht bezeichnen und ihren sozialen Status angreifen, sondern auch dadurch, dass sie sie physisch eliminieren.

In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass eine Eliminierung des Feindes nicht erst mit dem Aufkommen der Paramilitärs in den 1980er-Jahren begann, sondern bereits seit den 1960er Jahren von der Guerilla praktiziert wurde. Nach Manuel Alonso Espinal (1992, S. 90) ist „das grundlegende Element der Region Magdalena Medio die Kolonisierung.“ Die Migrationswellen in dieser Region erfolgten stets „autonom, ohne Regulierung oder Kontrolle durch die Behörden und unter völliger Abwesenheit nationaler staatlicher Organisationen (keine Infrastruktur, keine Märkte, keine politischen oder polizeilichen Behörden, keine medizinische oder schulische Betreuung)“ (García García 1996, S. 11). So wurde das Land nach dem Recht des Stärkeren besetzt. In den 1940er-Jahren wurden in den Gebieten von Puerto Boyacá und Puerto Berrío viele Bäuer*innen gezwungen, ihre kleinen Höfe zu sehr niedrigen Preisen zu verkaufen, während andere von denjenigen, die ihren Besitz vergrößern wollten, entweder vertrieben oder getötet wurden. Die Angreifer*innen wurden schließlich zur landbesitzenden Klasse (Medina Gallego 1990; Bonilla Vélez 1994). Die ständige Landnahme führte zu neuen Kolonisierungszyklen, die wiederum von Konflikten, Migration und der Erschließung neuer Gebiete für die Besiedlung geprägt waren (Alonso Espinal 1992).

Seit ihrer Gründung nutzte die FARC die prekäre Lage der staatlichen Institutionen in den Gebieten der südlichen Subregion, um ihr eigenes Regime durchzusetzen. Sie half den Bäuer*innen, neues Land zu besiedeln, und regulierte den Alltag, was ihnen Anerkennung als eine Art Hüter von Ordnung und Sicherheit einbrachte (Medina Gallego 1990; Bonilla Vélez 1994; CNMH 2014; CNMH 2019a). Die FARC

half nicht nur armen Siedler*innen Brachland zu erschließen, sondern bestrafte auch diejenigen mit dem Tod, die beschuldigt wurden, gegen ihre Regeln verstoßen zu haben, und organisierte Menschen, um den Schutz vor äußeren Bedrohungen zu verstärken (CNMH 2019a), wie Mord, sexuellem Missbrauch und Diebstahl, insbesondere Viehdiebstahl, „den sie in der Region praktisch ausrotteten“ (Medina Gallego 1990, S. 134).

Der Rückgang der Kriminalität sowie der Diskurs der Moralisierung und des sozialen Wandels ermöglichten es der FARC, gute Beziehungen sowohl zu den Bäuer*innen als auch zu den Großgrundbesitzer*innen zu führen (Gutiérrez Sanín und Barón Villa 2006). In Puerto Berrío „unterstützten Gruppen von Viehzüchtern die Guerilla mit Vieh, Vorräten, Medikamenten und Geld, während die Landarbeiter mit ihnen sympathisierten, ebenso wie die Stadtbewohner“ (Bonilla Vélez 1994, S. 163). Obwohl die FARC ein soziales Projekt propagierte, in welchem Kriminalität keinen Platz habe (CNMH, 2014), nahmen sie nach und nach den Platz von Kriminellen ein, da sie ihre wirtschaftlichen Forderungen bis hin zu einer „Kampagne wahlloser Entführungen und Erpressungen“ erhöhten (Dávila Saad 2009, S. 29).

Diese Situation wurde zum Ausgangspunkt für die Entstehung paramilitärischer Gruppen, die im Bündnis mit der Armee all jene verfolgten, die als Störung für die soziale Ordnung gewertet wurden. Wenn man bedenkt, dass die symbolische Unterscheidung zwischen dem*r „guten Antagonisten*in“ und dem*r „bösen Antagonisten*in“ nicht plötzlich entsteht und dass der Mechanismus der sozialen Kontrolle in der Region historisch gesehen Gewalt war, lässt sich sagen, dass die Art der Charakterisierung der „unerwünschten“ Personen nicht gänzlich mit den Paramilitärs aufkam, sondern dass sie lediglich ein Feindbild übernahmen und verschärften, dessen Existenz und Aufrechterhaltung größtenteils den Guerillas zu verdanken ist.

Bereits vor der Etablierung paramilitärischer Gruppen gab es in der Zivilbevölkerung eine Konzeption davon, wer als Feind*in der Gemeinschaft gilt (Landräuber*innen, Viehdieb*innen, Erpresser*innen usw.). Aus diesem Grund wurde die von der Guerilla ausgeübte Kontrolle gut aufgenommen, insofern sie an dieses Feindbild anknüpfte. Wenn die FARC allerdings bestimmte Verhaltensweisen an den Tag legt, welche selbst die Ordnung stört, ist es nachvollziehbar, dass diese selbst als Feind wahrgenommen wird. In diesem Sinne impliziert die symbolische Unterscheidung, dass jemand, der im Namen der „Befreiung der Region von einer Bedrohung“ getötet wird, etwas getan hat, das für andere schädlich gewesen sein muss.

Die paramilitärische Gewalt, aufgekommen als Reaktion auf die FARC, wurde dabei von einem Diskurs begleitet, „einem Skript mit einer mehr oder weniger stabilen Abfolge“ (CNMH 2017, S. 146). Dieser diente der Rechtfertigung der Verbrechen einerseits und der Stigmatisierung der Opfer andererseits, welche nicht notwendigerweise eine reale Bedrohung für die Gemeinschaft darstellten. Wie im Folgenden aufgezeigt wird, führt dieses Narrativ zu einem Widerspruch in der Zivilbevölkerung: Es wird der stigmatisierende Diskurs der Paramilitärs reproduziert und gleichzeitig der Ruf der unschuldigen Opfer verteidigt.

Die zivile Reaktion

Die Zivilbevölkerung hat sich an die harten Bedingungen angepasst und gelernt, mit den Paramilitärs zu koexistieren. Diese Anpassung spiegelt sich in zwei Elementen wider: 1) Die Anerkennung der Autorität⁷ und 2) die Reproduktion des stigmatisierenden Diskurses der Paramilitärs.

⁷ Dies könnte mit einer gewissen Form der Bewunderung einhergehen, insbesondere bei einigen jüngeren Menschen, die die paramilitärische (kriegerische und wirtschaftliche) Macht mit Faszination betrachten. Diesbezüglich sagte mir ein Mann: „Hier war es wie in Medellín, wo jeder so sein wollte wie die Kartelltypen, hier wollte jeder so sein wie *los paracos*“

Die Paramilitärs mischten sich in Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, und viele Menschen baten sie um Hilfe bei der Lösung der verschiedensten Probleme:

„Sie halfen sogar dabei, *lios de faldas* [Rockprobleme⁸], Geldschulden, Probleme zwischen Nachbarn zu lösen. [...] Diese Typen wurden hier zu einer Autorität, man ging nicht mehr zur Polizeiwache, um eine Beschwerde einzureichen, man ging zu ihnen. Man würde sagen: ‚Oh, dieser Typ schuldet mir Geld und will es mir nicht zurückzahlen,‘ die Leute würden hingehen und es diesen Typen sagen, und ha! Zahlt nicht zurück und ihr werdet sehen, was passiert!“ (Interviewpartner. Puerto Berrío, 9. November 2019).

Durch dieses Handeln innerhalb der Bevölkerung, welches eine Anerkennung der Ordnungsmacht des Paramilitärs impliziert, lässt sich von einer Form der Zusammenarbeit sprechen. Viele wandten sich an die Paramilitärs, um Lösungen für bestimmte Probleme zu finden, und beschuldigten andere, angeblich kriminell zu sein oder ein Verhalten an den Tag zu legen, das den Gemeinschaftsfrieden störe. So führte im südlichen Magdalena Medio „die soziale Akzeptanz des Paramilitarismus [dazu], dass nicht wenige Zivilisten in ungerechtfertigte Anschuldigungen gegen ihre Nachbarn verwickelt waren, die in Verbrechen endeten“ (CNMH 2019a, S. 21).

Da der Rückgang der allgemeinen Kriminalität und das „gute Benehmen“ der Bürger*innen spürbar war, wurde die paramilitärische Herrschaft in vielen Fällen positiv bewertet. Anlässlich bestimmter aktueller krimineller Aktivitäten in Puerto Berrío erinnern sich viele Menschen fast mit Nostalgie an die paramilitärische Ordnung: „Hier gab es kein *Vicio*⁹, hier sah man nicht die Unordnung von heute“ (Interviewpartner. Puerto Berrío, 12. November 2019), sagt ein Mann in diesem Zusammenhang. „*Ladronismo*¹⁰, damit haben sie [die Paramilitärs] Schluss gemacht, oder? Hier würde jeder, der stehlen würde, sterben“ (Interviewpartner. Puerto Berrío, 12. November 2019), sagt ein anderer. Diese Wahrnehmung steht in direktem Zusammenhang mit der Reproduktion des Diskurses, der die Gewalt rechtfertigt. Heutzutage ist es in Puerto Berrío üblich, dass, wenn ein Mord geschieht oder eine Person unfreiwillig verschwindet, mehr negative Kommentare über die Opfer und weniger über die Täter*innen wahrzunehmen sind. Die Resonanz eines solchen Diskurses zeigt sich in Aussagen der Bewohner*innen wie der folgenden:

„Wenn jemand umgebracht wird, gibt es immer, immer einen Grund für den Mord an der Person, die Leute finden immer eine Rechtfertigung, ‚er war in etwas Schlimmes verwickelt,‘ ‚er hatte irgendeinen Schlamassel,‘ oder ‚er hat erpresst‘ oder ‚er hat gestohlen,‘ oder ‚er war böseartig,‘ oder ‚er war ein Guerillakämpfer,‘ das ist die Rechtfertigung, die die Leute anbieten“ (Interviewpartner. Puerto Berrío, 9. Dezember 2021).

Entsprechend distanzieren sich viele von einem Opferstatus oder verharmlosen die gewalttätigen Akte der Täter*innen. Teils ist, wie im folgenden Auszug erkennbar wird, Empathie dem Aspekt nachrangig, was das Opfer selbst getan habe, um zu seinem Tod beizutragen:

„[Der Tod eines Menschen] ist traurig, ja, das ist traurig, [dann spricht sie mit schriller Stimme, so als ob sie weinen würde]. ‚Oh, die Gewalt, sie haben meinen Vater umge-

[Spitzname für Paramilitärs] (Interviewpartner. Puerto Berrío, 9. November 2019). Berichten zufolge hatten auch einige Menschen ein freundschaftliches Verhältnis zu ihnen, einige Frauen streben nach romantischen Beziehungen mit Mitgliedern dieser bewaffneten Gruppen.

⁸ Der kolumbianisch-spanische Ausdruck *lio de faldas* bezieht sich auf Probleme von Paaren, wie etwa Untreue.

⁹ Umgangssprachliches kolumbianisches Wort für Drogenkonsum.

¹⁰ Umgangssprachliches kolumbianisches Wort für Diebstahl.

bracht.' [...] Der Tote ist bereits tot, denn zumindest weiß man, dass der Tote den anderen geschadet hat und jeden Moment umgebracht werden würde" (Interviewpartnerin. Puerto Berrío, 19. November 2019).

Obwohl viele die Aufrechterhaltung der Sicherheit durch die Paramilitärs als positiv bewerten, darf nicht vergessen werden, dass „die von diesen paramilitärischen Organisationen in ihren Herrschaftsgebieten ausgeübte und durchgesetzte Justiz von Willkür und Brutalität geprägt war“ (Barón Villa 2011, S. 85). Diese Tatsache bringt uns zum Kern des oben erwähnten Widerspruchs: Viele Menschen reproduzieren weiterhin das vorherrschende Narrativ, dass jemand durch seine*ihre (vermeintlichen) negativen Taten selbst für seinen*ihren Tod verantwortlich sei. Die gleichen Personen, die dieses dominante Narrativ reproduzieren, haben zum Teil gleichzeitig jemanden durch gewaltsames Einwirken verloren.

In Anbetracht dessen, dass die Zivilbevölkerung gegenüber der paramilitärischen Herrschaft völlig wehrlos war, lässt sich daraus schließen, dass die Menschen gelernt haben, mit ihr zu koexistieren. „Auf der Seite“ der Täter*innen zu stehen und sich ihnen nicht zu widersetzen, bedeutete, die eigene Sicherheit zu wahren. Eine solche Überlebensstrategie hat jedoch einen Effekt, der bis heute nachwirkt. Die Tatsache, dass es die Paramilitärs zwar nicht mehr gibt, ihr Narrativ aber nach wie vor in Kraft ist, macht es sehr schwer, die Rehabilitation des guten Namens vieler unschuldiger Opfer anzuerkennen. Mit anderen Worten: „Stigmatisierung und Rechtfertigung bleiben der vorherrschende Diskurs, der die Begehung des Verbrechens erklärt und die Stimme der Opfer und der Gemeinschaft unterdrückt, ohne dass es eine Gegenposition gibt, die dies rückgängig machen oder enthüllen könnte“ (CNMH 2017, S. 147).

Obwohl dieser Diskurs immer noch nachhallt und Schweigen herrscht, erinnern sich viele Menschen in Puerto Berrío und anderen Städten der Region Magdalena Medio an ihre Angehörigen, die „davor gewarnt haben, dass sie nicht die Menschen waren, die die Paramilitärs und andere Täter behaupteten. Die Angehörigen wollen den guten Namen ihrer Angehörigen wiederherstellen“ (CNMH 2017, S. 147). Es stellt sich also die Frage, ob die Angehörigen der Opfer den Ruf ihrer Angehörigen trotz des weiterhin vorherrschenden Narrativs wiederherstellen können und, wenn ja, wie.

Der Seelenkult als Mechanismus der Rehabilitation

Wenn man in Puerto Berrío nach der Verehrung der Seelen im Fegefeuer fragt, erzählen die Gläubigen eine Vielzahl von Geschichten über die unzähligen Wohltaten, die ihnen die Seelen der Verstorbenen gewährt haben. Manche sagen zum Beispiel, sie hätten einen Job bekommen, andere, sie hätten ihre Eheprobleme gelöst. Die Gläubigen sind sich sicher, dass die Seelen im Gegenzug für ihre Opfergaben verschiedene Wohltaten gewähren können. Viele Menschen halten die Gräber der Toten sauber und aufgeräumt, beten die *Novene* und gehen zur Messe; andere ziehen es vor, zu Hause zu beten.

Die Wunder, die von den Seelen oder durch ihre Fürsprache bei Gott oder den Heiligen gewährt werden, sind für die Gläubigen materiell nachweisbar. Die Plausibilität des Einflusses von jenseits des Grabes ist so stark, dass es für Priester sehr schwierig ist, den Menschen zu erklären, ob bestimmte Ereignisse in ihrem Leben tatsächlich auf das Eingreifen der Seelen der Verstorbenen zurückzuführen sind. Ein Priester formulierte es so:

„Wie erkläre ich den Leuten, dass es nicht so ist, wenn ich weiß, dass die Leute beten und das Wunder eintritt? Wie erkläre ich einer Frau, die das Grab genommen hat, es gestrichen hat, einen schönen Grabstein darauf gesetzt hat [...] und zwei Tage später hat sie ein Haus gekauft oder eine Chance gewonnen oder einen Job bekommen? *Es ist*

*sehr schwierig für mich, die Situation zu erklären*¹¹ (Interviewpartner. Puerto Berrío, 5. November 2019).

Seelen sind für die Gläubigen ebenfalls materiell nachweisbar. Gläubige sagen, dass sie diese sehen und hören können (Bastidas Meneses 2022), einige sagen, dass sie sie spüren, z.B. dass sich jemand auf das Bett setzt, während sie liegen, und andere sagen, dass sie im Traum mit ihnen kommunizieren:

„In der Nacht fühlten wir Münzen klingeln, da bekommt man immer einen Schreck... Wir haben uns vor Angst gefragt, na ja, was ist denn da los. Als wir es [der Hausbesitzerin] sagten, sagte sie uns: ‚Nein, das sind die Seelen, die Münzen herumliegen lassen.‘ [...] Niemand kann mir sagen, dass sie nicht [existieren], denn ich habe sie gehört.“ (Interviewpartnerin. Puerto Berrío, 23. November 2019).

In Anlehnung an Nancy Ammerman (2021) und Meredith McGuire (2008) können wir sagen, dass der Gottesdienst gelebt und mit den Sinnen im Kontext des täglichen Lebens erfahren wird. Die Menschen schaffen und teilen eine Erzählung (die Seelen der Toten sind wundersam), die in alltägliche Handlungen (Gebete, Opfergaben, Erfahrungen) umgesetzt wird (McGuire 2008). Der Seelenkult bezieht sich nicht nur auf ein theoretisches Sinnangebot für die Interpretation der Welt, sondern wird in verschiedenen Alltagsszenarien empirisch bestätigt. Das Transzendente wird materiell wahrgenommen. Darüber hinaus überwindet der Kult jede Dichotomie zwischen „Volksreligion“ und Kirchenreligion, zwischen Spiritualität und Religion: Er verbindet unverzichtbare Elemente der symbolischen Struktur des Katholizismus und distanziert sich gleichzeitig von der Institution und der Doktrin (Bastidas Meneses et al. 2021).

In Puerto Berrío gibt es, wie McGuire (2008) sagen würde, eine „gemeinsame Erzählung“, die von der Vorstellung genährt wird, dass Seelen wundersam sind, aber sie bezieht sich nicht auf die Seelen der Toten im Allgemeinen. Es sind die Seelen von Verwandten, Freund*innen, Nachbar*innen und Bekannten. Seelen, die die Probleme der Menschen kennen, weil es dieselben Probleme sind, die sie hatten, bevor sie durch Gewalt aus dieser Welt gerissen wurden. Sie sind Wesen mit einer eigenen Macht, die sich nicht durch magische Manipulationen beeinflussen lassen. Sie zürnen, belohnen und bestrafen. Sie sind streng, aber sie sind auch großzügig.

Aber das ist nicht das einzige Narrativ. Am symbolischen Horizont gibt es ein weiteres Narrativ, das historisch gesehen Gewalt als Mechanismus zur Lösung verschiedener Probleme ansieht und zwischen Freund*innen und Feind*innen unterscheidet. In diesem Narrativ gibt es bewaffnete Akteur*innen, die bestimmte Definitionen dessen, was akzeptabel und inakzeptabel ist, verteidigen und die soziale Ordnung in hohem Maße bestimmen. Peter Berger und Thomas Luckmann (1991) weisen darauf hin, dass die Realität, verstanden als eine Qualität objektiver Phänomene, die sich unserer Kontrolle entzieht, symbolische Universen benötigt, die sie legitimieren. Das alltägliche Leben als ultimative Realität hat objektivierbare und legitime Erklärungen, Rollen und institutionalisierte Richtlinien. Eine Ebene der Legitimation liegt in bestimmten theoretischen Sätzen, wie Mythen und moralischen Maximen, die sich auf konkrete Situationen¹² beziehen. Auf dieser Legitimationsebene lässt sich die Geschichte einordnen, die den wundersamen Zustand der Seelen im Fegefeuer erklärt, und diejenige, die Gewalt gegen Menschen rechtfertigt, die angeblich das Wohl der Gemeinschaft stören.

¹¹ Der spanische Originalausdruck lautet: „me queda de patas arriba explicar a mí la situación.“

¹² Andere Ebenen der Objektivierung sind zum Beispiel die Sprache oder die wissenschaftliche Theoriebildung in einem bestimmten Bereich (Berger und Luckmann 1991).

Symbolische Universen werden durch soziale Objektivierungen konstruiert und schaffen eine Welt, die alle Bereiche miteinander verknüpft. Sie haben eine ordnende Kraft, die der Welt, den biographischen Erfahrungen und den Rollen Kohärenz verleiht. Obwohl diese Universen nie völlig legitim sind (da es unterschiedliche und sogar einander widersprechende Versionen der sozialen Realität geben kann), bieten sie objektivierbare Erklärungen, die der Erfahrung einen Sinn geben (Berger und Luckmann 1991). In diesem Sinne haben wir es hier mit Erzählungen zu tun, die sich zwar auf unterschiedliche Sphären beziehen, aber miteinander vereinbar sind, da sie die Kohärenz bieten, die für das Verständnis des Alltagslebens notwendig ist, und den oben erwähnten Widerspruch tolerieren.

Der Kult der Seelen versöhnt die radikale Trennung zwischen den Lebenden und den Opfern. Der Status des Opfers ist irdisch, er ist ein Behälter für alle „Sünden,“ die ein Mensch begehen kann, um angeblich den Tod zu verdienen. Der Status der Seele hingegen verleiht dem*r Verstorbenen eine andere Stellung, befreit ihn*sie von aller Schuld und gibt ihm*r seine*ihre Würde zurück. Wenn das Fegefeuer die Seelen der Toten läutert, damit sie in den Himmel kommen können, so reinigt es die Opfer von Puerto Berrío von allen Anschuldigungen gegen sie. Folglich verliert der Status des Opfers an Relevanz. Wenn die Person zu Lebzeiten an einer verbotenen, unerlaubten oder verwerflichen Tätigkeit beteiligt war, wird sie durch den Status der Seele gereinigt.

Die Seele steht nicht nur den Lebenden nahe, weil sie Teil derselben Gemeinschaft war und in ihren Alltag eingreift, sondern auch Gott und den Heiligen. Für den Moment schlage ich vor, dass das symbolische Universum, das die Narrative der Lebenden und der Toten enthält, es den Opfern ermöglicht, in die Gemeinschaft zurückzukehren, da der Glaube an die Seelen die Unterscheidung zwischen Freund*in und Feind*in außer Acht lässt und die Aufnahme der als „Feind*innen“ bezeichneten Personen in die Gemeinschaft ermöglicht. Auf diesem Weg erfährt die verstorbene Person eine Rehabilitation, insofern hat der Seelenstatus Vorrang vor dem Opferstatus.

Abschließende Überlegungen

Wie sich zeigt, folgt die Viktimisierung in Puerto Berrío und der Region historisch immer wiederkehrenden Mustern, derer sich die verschiedenen gewaltbereiten Gruppierungen bedienen. Die Auswirkungen dessen in Form des Narrativs der „Eigenschuld“ der Opfer lassen sich auch heute noch in der Gesellschaft beobachten. Die Rolle, die dem Kult der Seelen im Fegefeuer dabei zukommt, ist es, den Widerspruch zwischen dem Opfernarrativ und dem Bedürfnis, als Hinterbliebene die Verstorbenen zu ehren und ihren Ruf wiederherzustellen, zu tolerieren – und die Opfer so wieder zum Teil der Gesellschaft werden zu lassen. Darüber hinaus möchte ich aber auch mit einigen allgemeineren Überlegungen zum Fallbeispiel abschließen.

Zum einen möchte ich darauf verweisen, dass es sich bei der Beziehung zwischen Gewalt und Religion im betrachteten Fallbeispiel des Seelenkults um eine Wahlverwandtschaft (Rodríguez Martínez 2014) handelt. In diesem Fall verstärken sich religiöse Verehrung und Gewalt nicht gegenseitig, sondern die Religion erhält durch die gewalttätigen Bedingungen in der Region einen spezifischen Impuls und eine bestimmte Richtungsweisung. Die Gewalt bietet das, was Gegenstand der Verehrung ist, materiell an und ermöglicht die Entwicklung besonderer Spezifika in Verbindung damit. Der Kult existierte bereits vor dem Aufkommen der Paramilitärs und existiert auch an anderen Orten Lateinamerikas, an denen die Gewalt keine bestimmende Variable ist; er kommt somit ohne Gewalt aus. In Puerto Berrío bringt die Gewalt den Kult somit nicht hervor, sondern verstärkt ihn vielmehr.

Der zweite Gedanke, der sich aus diesem speziellen Fall ergibt, hat mit den unbeabsichtigten Folgen sozialen Handelns zu tun (Rodríguez Martínez 2014). Der Seelenkult ist an sich eine ständige

Übung des kollektiven Gedächtnisses an den bewaffneten Konflikt in Kolumbien, obwohl dies nicht ursprünglicher Zweck des Kultes ist. Er hält die Opfer im Alltag präsent und erinnert die Menschen von Puerto Berrío ständig daran, dass die Paramilitärs Hunderten von Menschen das Leben genommen haben. Die Aufrechterhaltung der Erinnerung ist möglich, weil der religiöse Kult für die Täter*innen harmlos ist. Der Seelenkult wurde weder von der Guerilla noch von den Paramilitärs verboten, er beinhaltet weder eine Forderung nach Gerechtigkeit noch einen ausdrücklichen Protest, noch klagt er die Verantwortlichen für die Morde an oder zeigt mit dem Finger auf sie. Dieser Kult ist vielleicht einer der Bereiche, in denen die öffentlichen Freiheiten nicht verweigert wurden; im Gegenteil, durch den Kult konnten die öffentlichen Freiheiten, zumindest ein Teil von ihnen, ohne jeden Zwang ausgeübt werden.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. 1992. Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society. In *Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality*, Hrsg. Michele Lamont und Marcel Fournier, 289–308. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Alonso Espinal, Manuel Alberto. 1992. Conflicto armado y configuración regional: el caso del Magdalena Medio. *Estudios políticos* (Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia) 2:87–112.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2021. *Studying Lived Religion. Contexts and Practices*. New York: New York University Press.
- Barón Villa, Mauricio. 2011. *Apogeo y Caída de las Autodefensas de Puerto Boyacá: Del Paramilitarismo a los Señores de la Guerra en el Magdalena Medio*. Bogotá: (Master Thesis). Department of History, Universidad Nacional de Colombia.
- Bastidas Meneses, Luis, Tom Kaden, and Bernt Schnettler. 2021. The NN's souls-cult: a case study of Catholicism and popular religion in Colombia. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5:31–52.
- Bastidas Meneses, Luis. 2022. Producción y circulación de imágenes y videos en el culto a las ánimas del purgatorio en Puerto Berrío, Colombia. In *Geografías y Memorias de lo Sagrado en Espacios Regionales*, Hrsg. María Andrea Nicoletti, Cristina Teresa Carballo, Fabián Claudio Flores und Ana Inés Barelli, 179–198. Bariloche: Teseo Press.
- Berger, Peter, und Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Bonilla Vélez, Gloria Estella. 1994. Puerto Berrío. In *Un mundo que se mueve como el río. Historia regional del Magdalena Medio*, Hrsg. Amparo Murillo, 141–170. Bogotá, D.C.: Instituto Colombiano de antropología, Plan Nacional de Rehabilitación, Instituto Colombiano de Cultura.
- CNMH. 2014. *Guerrilla y población civil. Trayectoria de las FARC 1949–2013*. Edited by Mario Aguilera Peña. Bogotá, D.C.: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH. 2015. *Limpeza Social. Una violencia Mal Nombrada*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, Universidad Nacional de Colombia.
- CNMH. 2016. *Grupos Armados Posdesmovilización (2006–2015). Trayectorias, Rupturas y Continuidades*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH. 2017. *Memoria de la Infamia. Desaparición Forzada en el Magdalena Medio*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH. 2019a. *El Estado Suplantado. Las Autodefensas de Puerto Boyacá. Informe No. 4, Serie: Informes Sobre el Origen y la Actuación de las Agrupaciones Paramilitares en las Regiones*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH. 2019b. *Ser Marica en Medio del Conflicto Armado. Memorias de Sectores LGBT en el Magdalena Medio*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

- CNMH. 2022. *El Bloque Central Bolívar y la expansión de la violencia paramilitar. Tomo I. "Mataron a la gente por matarla": El BCB en Antioquia y el Eje Cafetero*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Dávila Saad, Andrea. 2009. *La Violencia en el Magdalena Medio. Análisis de la Dinámica Espacial*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- García García, Alejandro. 1996. *Hijos de la Violencia. Campesinos de Colombia sobreviven a "Golpes" de Paz*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Graziano, Frank. 2007. *Cultures of Devotion. Folk Saints of Spanish America*. New York: Oxford University Press.
- Gutiérrez Sanín, Francisco, und Mauricio Barón Villa. 2006. Estado, Control Territorial Paramilitar y Orden Político en Colombia. In *Nuestra Guerra sin Nombre. Transformaciones del Conflicto en Colombia*, Hrsg. Francisco Gutiérrez Sanín, María Emma Wills and Gonzalo Sánchez, 152–175. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, Norma.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Medina Gallego, Carlos. 1990. *Autodefensas, Paramilitares y Narcotráfico en Colombia*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- Policía Nacional de Colombia, P. N. (10. Januar 2023). Estadística delictiva. Von <https://www.policia.gov.co/grupo-informacion-criminalidad/estadistica-delictiva> abgerufen
- Rodríguez Martínez, Javier. 2014. Afinidades electivas y consecuencias no pretendidas de la acción. Aspectos de la visión weberiana de la cohesión y el cambio social. In *Max Weber: Significado y Actualidad*, Hrsg. Clemencia Tejero Sarmiento, 59–79. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez de Madariaga, Elena. 1999. Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos. *Historia Social* 35:23–42.
- Santamaría, German. 1983. Puerto Berrío: Miedo y Terror. *El Tiempo*, August 22: 3A.
- Vega Cantor, Renán. 2016. *Injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y terrorismo de Estado en Colombia*. Bogotá: Ocean Sur.