



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Immaterielles kulturelles Erbe, kollektive Identität und Bildung in der Ixil-Region, El Quiché, Guatemala

Aretz, C.N.

Citation

Aretz, C. N. (2026, February 3). *Immaterielles kulturelles Erbe, kollektive Identität und Bildung in der Ixil-Region, El Quiché, Guatemala*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4289416>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4289416>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

IMMATERIELLES KULTURELLES ERBE, KOLLEKTIVE IDENTITÄT UND BILDUNG
IN DER IXIL-REGION, EL QUICHÉ, GUATEMALA

Proefschrift
ter verkrijging van
de graad van doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van rector magnificus prof.dr. S. de Rijcke,
volgens besluit van het college voor promoties
te verdedigen op dinsdag 3 februari 2026
klokke 16.00 uur
door

Caroline Nadine Aretz

geboren te Aken (Duitsland)
in 1979

Promotor

Dr. M. de Campos Françozo (Leiden University)

Co-promotor

Dr. M.E. Berger (Leiden University)

Promotiecommissie

Prof. Dr. J.C.A. Kolen, decaan Faculteit der Archeologie (voorzitter) (Leiden University)

Prof. Dr. A.G. Henry (secretaris) (Leiden University)

Prof. Dr. E. van Gijn (Leiden University)

Dr. F. Sachse (Dumbarton Oaks Research Library and Collection)

Dr. Martine Bruil (Leiden University)

The research that resulted in this doctoral thesis was conducted as part of the project “Keeping the Days: Time and Identity in Middle America” (2007 - 2011, NWO, 360-62-050), a collaboration between the Department of Cultural Heritage and Society, Faculty of Archaeology, Leiden University and the Department of Anthropology of the Americas, Institute for Archaeology and Cultural Anthropology, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Germany. The project was under the direction of Prof. Dr. Maarten E.R.N.G. Jansen and Prof. Dr. Nikolai Grube.

Acknowledgements	7
1. Einleitung	9
1.1 Forschungsfragen	10
1.2 Gliederung der Arbeit.....	11
1.3 Forschungsstand	13
1.4 Feldforschung in der Ixil-Region	17
1.4.1 Methodologisches Vorgehen	17
1.4.2 „Im Feld“: Probleme und Dilemmata.....	19
1.4.3 Gedanken über die Erlebnisse im Feld – Positionierung als Forscherin	22
1.4.4 Ethik und Forschung	24
1.4.5 Besonderes Interesse an Bildung.....	27
2. Theoretische Grundlagen und Definitionen	29
2.1 Kulturelles Erbe und Transition	29
2.2 Rituale und Divination	29
2.3 Gemeinschaft (<i>community</i>) – Kollektive Identität(en) – mnemonische Gemeinschaft .	33
2.4 Erinnerung, Gedächtnis und <i>Memoria histórica</i>	37
2.5 Bildung und <i>educación indígena</i>	43
2.6 Zusammenfassung	47
3. Die Ixil-Region.....	51
3.1 Das Leben in der Ixil-Region.....	51
3.2 Historischer Kontext	59
3.2.1 Vorkoloniale Zeit.....	59
3.2.2 Kolonialzeit	61
3.2.3 Nationalstaat.....	63
3.2.4 <i>La violencia</i> – der Bürgerkrieg.....	69
3.2.4.1 Die Spirale der Gewalt: die Anfänge.....	71
3.2.4.2 Die Militärregierungen Arana Osorio und Laugerud García.....	72
3.2.4.3 Die Ixil und die extreme Gewalt: 1978 –1986	77
3.2.5 Frieden und Nachkriegsentwicklungen	83
4. Das immaterielle kulturellen Erbe der Ixil	87
4.1 Ordnende Systeme.....	87
4.1.1 Akteure und Akteurinnen	90
4.1.2 Kalenderwissen	95
4.1.2.1 <i>Yaab</i> und <i>Cholq'ii</i>	97
4.1.2.2 Divination.....	105
4.1.3 Sakrale Landschaft	107
4.1.4 Ursprungsgeschichte(n).....	113

4.2 <i>Kacholpom</i> , Katholiken und Evangelikale	116
4.3 Diskussion	122
5. <i>El tejido social</i> – das soziale Gefüge	127
5.1 Versöhnung und Wertschätzung des kulturellen Erbes.....	131
5.2 Zwischen <i>post-memory</i> und Globalisierung.....	133
5.3 Die Rolle der PAC	134
5.4 Die Widerstandsdörfer der Sierra (<i>CPR de la Sierra</i>).....	138
5.4.1 Gründung, Lage und Leben in den Widerstandsdörfern	139
5.4.2 Frieden und der Weg in die Zukunft.....	142
5.4.3 <i>Nuestra cultura es nuestra resistencia</i>	145
5.5 Diskussion	149
6. Eine kulturelle und soziale Bewegung der Ixil	153
6.1 Grundsätze und Entstehung der Maya-Bewegung auf nationaler Ebene	154
6.2 Lokale Bewegung: Mayanisierung in der Ixil-Region	161
6.3 Immaterielles kulturelles Erbe, <i>memoria histórica</i> und politische Interessen	164
6.3.1 Konstruktion von <i>memoria histórica</i> und kollektivem Gedächtnis	165
6.3.2 Konstruktion von kollektiver Identität und kollektivem Gedächtnis am Beispiel des <i>Año Nuevo Maya</i>	170
6.3.3 Kreative Medien des kollektiven Gedächtnisses.....	174
6.4 Demokratisierung und Politische Organisation: <i>Alcaldía indígena</i>	177
6.5 Kollektives Trauma und Exhumierungen.....	179
6.6 Landrechte	182
6.7 Tourismus	189
6.8 Diskussion	191
7. Nachkriegsgenerationen auf dem Weg in die Zukunft.....	201
7.1 Situation der Nachkriegsgenerationen	202
7.2 Schulische Bildung in Guatemala	205
7.2.1 Ländliche Peripherie, Beispiele aus der Ixil-Region.....	208
7.2.2 Mayasprachen als Unterrichtssprachen und <i>escuelas mayas</i>	209
7.3 EBI – <i>Educación Bilingüe Intercultural</i>	212
7.3.1 Ausbildung der Lehrkräfte.....	214
7.3.2 Praktische Umsetzung der <i>Educación Bilingüe Intercultural</i> im Primarbereich ..	218
7.4 Bildung und Erziehung für ein Leben in friedlichen und lebenswerten Gemeinschaften	223
7.4.1 <i>Estrategia Nacional de la Formación Ciudadana Implementada</i>	228
7.4.2 Analyse ausgewählter Lehrprogramme	231
7.4.2.1 <i>Vivamos Juntos en Armonía</i>	232
7.4.2.2 <i>La Nueva Ciudadanía</i>	234

7.4.3 Diskussion	236
7.5 Von Mayanisierung zu Dekolonisation (im Bildungsbereich)	237
7.5.1 Konstruktion von Maya-Identität im schulischen Umfeld	238
7.5.2 Akademische Lehre aus Maya-Perspektive: <i>las universidades mayas de Guatemala</i>	239
7.6 Zusammenfassung und Diskussion	245
8. Fazit	248
Ausblick	256
Literaturverzeichnis.....	257
Abkürzungsverzeichnis	285
Anhang	287
Überblick zur Feldforschung.....	289
Interviews/informelle Gespräche	290
Besondere Veranstaltungen (teilnehmende Beobachtung)	293
Glossar.....	297
Abbildungen	301
Zusammenfassung.....	323
English Summary	325
Nederlandse Samenvatting.....	327
Curriculum Vitae.....	329

Acknowledgements

This dissertation would not exist today without the support of many people in the past.

Regarding the final stage, I would like to thank Dr. Mariana de Campos Françozo and Dr. Martin Berger in particular. They made the impossible possible, and without their commitment, this thesis would not be defendable. Furthermore, I would like to express my sincere gratitude for the patience and support that I have received from the staff of the GSO/Faculty of Archaeology.

I would like to take this opportunity to express my gratitude to Professor Dr. Maarten Jansen and Prof. Dr. Nikolai Grube for their inspirational teaching and everlasting support, which never wavered during this arduous journey of highs and lows. In conjunction with Gabina Aurora Pérez Jiménez's critical emphasis on the responsibilities of archaeologists and anthropologists, they provided guidance for my fieldwork and shaped my mindset during my academic studies. My fieldwork in Guatemala would not have been possible without the support of Gerardo, Ana, Kuxh, Pablo, Otto, Simone, Adele, Donald (†), Lynn, Benoît (†), Cati, Ed, Nan An (†), Pap Me'k, Diego, Lu' and Petrona, Magdalena, Lorena, Beatriz and Héctor, Scott, Omar and Romelia. They accompanied me on my journey in many ways. They invited me into their homes, shared food, laughter and tears, went on adventurous trips into remote parts of the Ixil-region with me, and took the time and patience to answer my questions, listen to my doubts, and share their experiences, knowledge and ideas.

This research would not have been conducted without the support of Leiden's Research Project, "Keeping the Days". I had the pleasure to work with a diverse group of scholars. I would also like to thank my former fellows at the Faculty of Archaeology, especially Ilona, Wen-Li, Araceli, Ludo, Caroll, Barbara and Laura. I am grateful to have experienced a good number of years of academic and personal growth with each of you.

1. Einleitung

Ungleichheit und Diskriminierung prägen die Lebensrealität der indigenen Bevölkerung in Guatemala. Armut, Migration und Konflikte kennzeichnen den Alltag. Gleichzeitig wächst in Teilen der indigenen Gesellschaft ein positives Selbstbild in Bezug auf die eigene Sprache und Kultur¹. Politische und soziale Interessen sind eng mit kulturellen Interessen verknüpft, so dass die Prozesse der Konstruktion einer kollektiven Identität und die Bestrebungen zur Dekolonialisierung², die von der Ixil-Bewegung ausgehen, für die Analyse relevant sind. Zahlreiche Ambiguitäten und Dilemmata manifestieren sich bezüglich historischer Kontinuität³ des immateriellen Kulturerbes⁴, des sozialen Miteinanders und der kollektiven Identität, sowie Bildung und Erziehung junger Generationen. Bedeutende Entwicklungen, die durch Globalisierung und Digitalisierung beschleunigt werden, sind ebenfalls zu beobachten. Diese Prozesse und Herausforderungen, die „an zahlreichen Punkten und Ebenen des globalen Systems“ (Eriksen 2010: 310) betreffen insbesondere indigene Völker und Minderheiten nicht nur in Guatemala.

Der regionale Fokus dieser Arbeit liegt auf der Ixil-Region im nordwestlichen Hochland Guatemalas. Bis zum heutigen Tag beeinflussen tiefgreifende und widersprüchliche gesellschaftliche und kulturelle Brüche das Zusammenleben in der Ixil-Region (und an anderen Orten Guatemalas). Diese haben ihren Ursprung in unterschiedlichen historischen Epochen: Kolonialzeit, Zeit des Nationalstaats, Zeit der *violencia*⁵ und der Nachkriegszeit.

¹ Kulturverständnis nach Geertz (1983: 9) Mitglieder einer Gemeinschaft prägen durch Aktion und Interaktion „Kultur“ (Geflecht aus Symbolen und Bedeutungen).

² Bagele Chilisa (2012: 13) definiert Dekolonisation wie folgt: „Decolonization is a process of centering the concerns and worldviews of the colonized Other so that they understand themselves through their own assumptions and perspectives“. Zudem steht sie in der Tradition der Anthropologie als kulturelle Kritik. Dieser Ansatz versteht die anthropologische Forschung immer auch als Kritik moderner Anschauungen und als Loslösung von Fremddefinition (Marcus / Fisher 1999).

³ Historische Kontinuität: thematische kulturelle Einheiten, z. B. Rituale, Ritualkalender und Divination, die in den Gemeinschaften in ihrem jeweiligen historischen Kontext eine wichtige Rolle spielen und daher tradiert werden (in Anlehnung an Jansen 1988: 99).

⁴ Die UNESCO – Übereinkommen von 1972 und 2003 definieren materielles Erbe und Naturerbe (unbewegliche und bewegliche Objekte, z. B. Denkmäler, Ensembles und Stätten; Landschaften) und immaterielles Kulturerbe (kulturelle und soziale Praktiken, Techniken, Kenntnisse und mündliche Überlieferungen) als Kulturerbe, (engl. *heritage, sp. patrimonio*) (UNESCO 1972, 2003).

⁵ *Violencia* benennt den Bürgerkrieg in den Jahren 1966-1996. Von Regierungsseite stammt die Bezeichnung „Bewaffneter Interner Konflikt“ (*Conflictos Armados Internos*). Die in der Ixil-Region weit verbreitete Bezeichnung *violencia* bezieht sich insbesondere auf die Jahre 1981-1983. Die *post-violencia* bezeichnet die Zeit seit Unterzeichnung der Friedensverträge am 26.12.1996. Diese Bezeichnung blendet jedoch aus, dass Gewalt auf unterschiedlichen Ebenen nach wie vor präsent ist.

In dieser Arbeit analysiere ich diese Brüche anhand der sozialen Realität, des Alltagslebens und von Beispielen des immateriellen Kulturerbes in der Ixil-Region sowie die daraus resultierenden lokalen Konflikte und Lösungsstrategien. Unterschiedliche Akteure und Akteurinnen reagieren auf diese Brüche und Konflikte und treffen eine Selektion der Elemente des immateriellen kulturellen Erbes. Sie schaffen Perspektiven und Wege hin zu friedlichem und respektvollem Miteinander, aus denen sich neue, mitunter unerwartete, Chancen für die jungen Generationen ergeben.

1.1 Forschungsfragen

Die vorliegende Arbeit fokussiert sich auf eine übergeordnete Forschungsfrage: Welche Prozesse⁶ prägen die Konstruktion von kollektiven Identitäten, Gemeinschaft⁷ und Zusammenhalt im Kontext sozioökonomischer Probleme⁸ und historischer Brüche?

Die einzelnen Kapitel dieser Arbeit thematisieren jeweils ergänzende Bereiche der komplexen Prozesse bei der Identitätsbildung. Die nachfolgenden untergeordneten Fragen dienen der Vertiefung der oben formulierten Fragestellung:

- 1) Wie und wo kommt es zu kultureller Resilienz und zur Selektion von tradiertem Wissen?
- 2) Welche Strategien werden auf lokaler Ebene angewandt, um der Spaltung der Gesellschaft zu begegnen und kollektive Identitäten neu zu konstruieren?
- 3) Wo und wie agieren lokale Aktivist*innen der Ixil-Bewegung und wie gelingt es ihnen, aktiv zur Dekolonialisierung beizutragen?

⁶ Gemeint sind Vorgänge, bezogen auf Interaktion von Individuen, deren Grenzen nicht klar bestimmbar sind (vgl. Haller 2005: 65ff.); sie beinhalten Dynamik, Brüche und Veränderungen.

⁷Vgl. Kapitel 2.3 Die vorliegende Arbeit folgt der Definition von McMillan / Chavis von *community*, „Gemeinschaft“, hier wird der Begriff der „Gemeinschaft“ als Gruppe verstanden, deren Mitglieder ein starkes gegenseitiges Zugehörigkeitsgefühl (*feeling of belonging*) empfinden. Die Mitglieder erfahren in der Gruppe Bedeutung, Selbstwirksamkeit und Anerkennung und haben eine emotionale Bindung zu ihr (1986: 6ff.). Der Terminus wird in dieser Arbeit verwendet, um auf abstrakter, theoretischer Ebene zu beschreiben. Darüber hinaus verwende ich den Begriff „Gemeinde“, wenn ich über formelle Institutionen und offizielle geographische Orte spreche. Der spanische Begriff *comunidad* enthält die Bedeutung der „Gemeinsamkeit“, *cualidad de común*, von gr. *communitas, -ātis* (DLE, Real Academia Española o.J.: html). Der spanische Begriff *comunidad* ist der im Maya-Kontext in Guatemala und Mexiko verwendete praktische Begriff. Er bezieht sich sowohl auf traditionelle, auf Verwandtschaft basierende Gruppen als auch auf moderne. Er kann sowohl indigene Organisationsformen als auch offizielle Einteilungen beschreiben. Im Ixil existiert kein gleichwertiger Begriff. Es scheint, dass die Maya-Sprachen den spanischen Begriff *comunidad* vor mehreren Jahrhunderten übernahmen (de León Ceto 2018: 163). In dieser Arbeit findet *comunidad* als empirischer Bezugspunkt bevorzugt Anwendung.

⁸ Gemeint sind Probleme, welche die sozialen und wirtschaftlichen Lebensumstände der Ixil im Kontext des modernen Guatemalas betreffen. Dies sind z. B. Armut und Marginalisierung.

- 4) Welchen Beitrag können formale Schulbildung und/oder indigene Bildungs- und Erziehungskonzepte leisten,
 - a) Division zu überwinden?
 - b) institutionalisierte Ungleichheit zu mindern und/oder zu überwinden?

1.2 Gliederung der Arbeit

Das einleitende Kapitel beschreibt im Detail die im Rahmen dieser Arbeit durchgeführte Feldforschung, die Methodologie, die Positionierung als Forscherin sowie die Entwicklung der Forschungsfragen im Laufe des (langen) Entstehungsprozesses. Kapitel 2 enthält einen Überblick über die theoretischen Konzepte, die für die Analyse und Diskussion herangezogen werden.

In Kapitel 3 erfolgt eine allgemeine und historische Vorstellung der Forschungsregion. In der Beschreibung der Ixil-Region, die im Norden der Provinz El Quiché liegt, werden die Strukturmerkmale im Hinblick auf Bevölkerung, sozioökonomische Situation und Bildung dargestellt. Im Anschluss erfolgt eine historische Einordnung der Region und der beschriebenen Strukturmerkmale, wobei der Bürgerkrieg, der in der Ixil-Region tiefe Wunden hinterlassen hat, ausführlicher beschrieben wird. Dies dient einem tieferen Verständnis der Auswirkungen des Bürgerkriegs, die während der Feldforschung präsent waren, und der Diskussion der Forschungsfragen in den einzelnen Kapiteln.

Kapitel 4, „Gelebtes immaterielles kulturelles Erbe“, analysiert auf Grundlage meiner ethnographischen Feldforschung der Jahre 2007-2010 verschiedene Prozesse, die das immaterielle Kulturerbe (insbesondere Rituale und Kalenderwissen) in kontemporären *comunidades* der Ixil durchläuft. Ritualtheorie, theoretische Ansätze zum kulturellen Gedächtnis und zur Erinnerung und Identitätskonstruktion in von Traumata und Konflikten geprägter Realität sowie Dekolonisationstheorie bieten hier den Rahmen zur Diskussion.

Kapitel 5, „*El tejido social* – das soziale Gefüge“, weitet die Analyse der Konstruktion kollektiver Identität auf die Ebene der *comunidad* aus. Gegenstand sind die multiplen Divisionen und der soziale Zusammenhalt. Neben einer Analyse der Beziehungen zwischen sogenannten „Opfern“ und „Tätern“ und den daraus resultierenden unterschiedlichen Geschichtsbildern und Perspektiven für das zukünftige friedliche Zusammenleben thematisiere ich das Phänomen der *post-memory* (nach Marianne Hirsch) im Rahmen intergenerationaler

Erinnerung. In den Widerstandsdörfern der Sierra (*CPR – Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra*) manifestiert sich in besonderer Weise die Konstruktion kollektiver Identität aufgrund gemeinsamer Gewalterfahrung.

Anknüpfend an die besondere Form des Widerstands in den CPR untersuche ich in Kapitel 6 „Eine kulturelle und soziale Bewegung der Ixil“ das Selbstverständnis und die Handlungsfelder einer lokalen Bewegung. Die Ixil-Bewegung ist ihrerseits auf der Suche nach einem positiven Selbstbild und einer positiven Identität. Dies geschieht mittels Wiederanknüpfung an die Kulturgeschichte der vorspanischen Maya-Kultur und besonders durch Rückbesinnung auf die eigenen lokalen Wurzeln. Dadurch ist sie an der Konstruktion sowohl von Kultur als auch kulturellem Gedächtnis beteiligt und prägt diese mitunter stark. Im letzten Jahrzehnt (2009-2019) ist im Zuge einer zunehmend positiven Identitätsbildung, die auch von der Maya-Bewegung vorangetrieben wurde und wird, eine selbstbewusste Generation junger indigener Frauen und Männer herangewachsen. Dennoch ist die Zugehörigkeit zu einer indigenen Kultur in Guatemala nach wie vor ein Grund für Diskriminierung, Marginalisierung und alltägliche Gewalt. Im Gegenzug führen die Anfeindungen zu einer Stärkung der Bewegung, die sich nicht nur als Maya-, sondern auch als Widerstandsbewegung versteht. Politische und soziale Interessen sind eng mit kulturellen Interessen verknüpft. Anhand einer analytischen Zusammenfassung der Handlungsfelder der Ixil-Bewegung werden Prozesse der Konstruktion kollektiver Identität untersucht. Das Kapitel schließt mit einer Diskussion der Partizipation der Ixil-Gesellschaft an der lokalen Bewegung sowie deren Akzeptanz.

Im siebten Kapitel „Nachkriegsgenerationen auf dem Weg in die Zukunft“ liegt der Fokus auf der Jugend seit 1996 und ihren Perspektiven in einer von Globalisierung und Digitalisierung geprägten Welt. Besonderes Augenmerk gilt der Bildung im Hinblick auf ihr Konfliktlösungspotential in sensiblen gesellschaftlichen Kontexten. Ferner wird der Beitrag von (schulischer und universitärer) Bildung zur Identitätsbildung, zum Schutz des immateriellen kulturellen Erbes und zur Etablierung eines friedlichen und guten Zusammenlebens in den indigenen Gemeinschaften analysiert. Die Analyse des Bildungssystems und der Perspektiven der Jugend ist geprägt und motiviert durch meine berufliche Laufbahn und Praxis als Lehrerin in internationalen Vorbereitungsklassen sowie in sozialen Brennpunkten in Berlin (2015-2019) und Hamburg (seit August 2019).

Abschließend folgen eine Diskussion und eine Zusammenfassung der Ergebnisse in Kapitel 8.

1.3 Forschungsstand

An dieser Stelle erfolgt ein Überblick über die vorliegenden ethnographischen, archäologischen, linguistischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten mit regionalem Schwerpunkt in der Ixil-Region. Den für die jeweiligen Kapitel relevanten theoretischen Rahmen lege ich in Kapitel 2 dar.

Aus dem deutschsprachigen Raum liegt eine frühe Abhandlung von Otto Stoll aus dem Jahr 1887 vor. Sie beinhaltet neben einem Glossar eine ethnographische Beschreibung nach den Konventionen des 19. Jahrhunderts. Gustav Nachtigall konzentriert sich in *Die Ixil. Maya-Indianer in Guatemala* (1978) hauptsächlich auf die Alltagsrealität der Ixil und einiger *Ladino*-Einwohner Nebajs und analysiert darüber hinaus die Beziehungen zwischen diesen beiden Gruppen. Seine Arbeit nimmt Bezug auf die Probleme und Wünsche der Ixil. Im gleichen Jahr veröffentlichte Eike Hinz *Die Wirklichkeitsdeutung eines Kalenderpriesters: Interview mit einem traditionellen Ixil-Maya*. In dieser Publikation liegt ein traditioneller ritueller Diskurs eines rituellen Spezialisten auf Ixil mit spanischer Übersetzung vor⁹. Lars Fröhlsorge geht in seiner Dissertation aus dem Jahr 2010 aus einer komparativen Perspektive kurz auf die lokale Erinnerungskultur und das Geschichtsbewusstsein indigener Jugendlicher in Nebaj ein.

In den 1930er Jahren fanden unter der Leitung von A. Ledyard Smith und Alfred V. Kidder erste archäologische Expeditionen und Ausgrabungen in Nebaj und Juil statt. 1951 erschien mit *Excavations at Nebaj, Guatemala* eine Publikation der Ausgrabungsergebnisse. Pierre Becquelin arbeitete 1964 und 1965 im Tal von Acul und konnte anhand von Keramikfunden Besiedlung von 700 bis 1530 n. Chr. nachweisen¹⁰.

In den 1940er Jahren führte der US-Amerikaner Jackson Steward Lincoln eine längere ethnographische Feldforschung in der Ixil-Region durch, während der er an einer schweren Lungenentzündung verstarb. Lincoln dokumentierte wesentliche Informationen zum immateriellen kulturellen Erbe, insbesondere zum 260-tägigen Kalender und zu Ritualen. Seine Forschungsergebnisse liegen in einem 1942 veröffentlichten Artikel *The Maya calendar of the Ixil of Guatemala* und in einem auf Mikrofilm erhaltenen vorläufigen Entwurf einer

⁹ Das Interview wurde im September 1978 während der Exkursion eines kleinen Forschungsteams der Universität Hamburg nach Nebaj geführt.

¹⁰ Er veröffentlichte seine Dissertation *Archéologie de la région de Nébaj* im Jahr 1969. Neben archäologischen Daten enthält die Arbeit auch ethnographische Informationen.

Veröffentlichung unter dem Titel *An ethnological study on the Ixil Indians of the Guatemala highlands* vor (posthum 1945).

Benjamin Colby führte zwanzig Jahre später ebenfalls ethnographische Feldforschungen in der Region durch, zunächst gemeinsam mit Pierre van den Berghe und später mit seiner Frau Lore. In *Ixil Country: A Plural Society in Highland Guatemala* (1969) stellten er und van den Berghe eine Theorie zu der pluralen Ixil-Gesellschaft auf¹¹, indem sie die Beziehungen zwischen Ixil und Nicht-Ixil (*Ladinos*) analysierten. Im Mittelpunkt stehen dabei religiöse, politische und wirtschaftliche Institutionen, die nach Ansicht der Autoren sowohl zur Integration als auch zur Spaltung der beiden Gruppen beitragen. In *The Daykeeper* dokumentierten Benjamin und Lore Colby gemeinsam mit *b'aalvatziixh Shas Ko'w* umfangreiche Daten zu Divination und dem 260-tägigen Kalender und analysierten diese unter kognitionswissenschaftlichen Fragestellungen. Besonders hervorzuheben ist ihre Systematik der Entscheidungen, die ein*e rituelle*r Spezialist*in beim Lesen der Divination trifft (1981: 111ff.). Ebenfalls einen kognitionswissenschaftlichen Ansatz verfolgte Joe Harding in seiner Dissertation *Cognitive role structure and culture contact: culture change in the Ixil region of Guatemala* aus dem Jahr 1973.

Frühe linguistische Forschung in Nebaj und Chajul unternahm Robert Burkitt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Auch Helen Elliot und ihr Mann Raymond waren seit 1953 in der Ixil-Region tätig. Als Missionare des *Summer Institute of Linguistics* (SIL) waren sie insbesondere an einer linguistischen Dokumentation der drei Ixil-Varianten interessiert. Glenn Ayres konnte im Jahr 1980 mit seiner Dissertation eine deskriptive Grammatik der Ixil-Variante aus Nebaj im Rahmen des *Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín* fertigstellen¹². Thomas Langyel konzentrierte sich Ende der 1980er Jahre in seiner linguistischen Feldforschung ebenfalls auf die Varianten des Ixil. Dabei analysierte er sowohl die geographisch bedingten Dialekte als auch die durch soziale und kulturelle Faktoren bedingten Unterschiede innerhalb einer Dialektvariante. Zudem waren Linguist*innen und Missionar*innen des SIL bis in die 2000er Jahre in der Ixil-Region tätig, unter ihnen Paul Townsend, der einige linguistische Phänomene untersuchte und publizierte¹³. Im Jahr 2008 vollendeten die Übersetzer der *Wycliff*

¹¹ Diese wurde unter anderem von Andreas Wimmer kritisiert, nur die emische Perspektive in die Theorie einzubeziehen (1992: 119ff.). Ebenso kritisiert Manning Nash (1973: 1326f) in seiner Rezension die Aufstellung der Dichotomie Ixil/Ladino sowie das Fehlen einer genauen Bestimmung was in kultureller, ökonomischer und politischer Hinsicht die Gruppen definiert und abgrenzt.

¹² 1991 stellte Ayres auf Grundlage der Dissertation *La gramática Ixil* fertig.

¹³ Z. B. *Frases nominales en Ixil de Cotzal* (1987)

Bible Translators das Neue Testament in der Ixil-Variante Nebajs. Die Variante Cotzals wurde bereits im Jahr 2001 fertiggestellt, die Chajul-Variante erst 2016¹⁴.

In den 1980er Jahren realisierte David Stoll die Feldforschung für seine Dissertation *Between Two Armies in the Ixil towns of Guatemala* (1993) in der Region. Stoll blieb auch in den folgenden Jahrzehnten in der Ixil-Region tätig und forschte unter anderem über die verheerenden Auswirkungen von Mikrokrediten im Zusammenhang mit internationaler, illegaler Migration in die USA auf indigene Familien in Nebaj (*El Norte or bust: how migration fever and microcredit produced a financial crash in a Latin American town*, 2013).

Die Thematik des Bürgerkriegs und die Prozesse des Widerstands sowie der Versöhnung in der Ixil-Region sind Forschungsgegenstände des britischen Politikwissenschaftlers Roderick Brett¹⁵ und des französischen Soziologen Yvon Le Bot¹⁶. Bettina Durocher setzt sich in *Los dos derechos de la tierra: la cuestión agraria en el país Ixil* (2002) mit Landrechtsfragen in der Ixil-Region auseinander.

Während meines Feldforschungsaufenthalts im Jahr 2007 waren Ausgrabungen der Stätte Xak'b'al nahe Ilom im vollen Gange. Im Zuge der Arbeiten zum Bau des Wasserstaudamms bei Ilom wurde die archäologische Stätte Xak'b'al freigelegt. Internationale und Ixil-Aktivist*innen konnten auch unter Berufung auf zwei rechtsverbindliche Dokumente, die Konvention Nr. 169 der Internationalen Arbeitsorganisation, ILO-169 (1989) und die UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker (2007), verhindern, dass der Ort zerstört wurde. Die Grabungsleitung hatte Juan Luis Velásquez von der Universidad San Carlos in Guatemala-Stadt¹⁷.

Rezente Forschung und „work in progress“

In der vergangenen Dekade hat die Forschungstätigkeit in der Ixil-Region nicht geruht. Zu den bereits veröffentlichten Publikationen zählen die Dissertationen von Giovanni Batz (2017,

¹⁴ Wycliff Bible Translators <https://www.wycliffe.org/prayer/articles/a-people-waiting-for-the-gospel> (Zugriff 11.03.2021).

¹⁵ Vgl. *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983* (2007) und *Social movements, indigenous politics and democratisation in Guatemala, 1985-1996* (2008) sowie *The origins and dynamics of genocide: political violence in Guatemala* (2016).

¹⁶ Vgl. *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970 - 1992)* (1997).

¹⁷ Vgl. Velásquez, Juan Luis (2010) *Xacbal y la sub región norte Ixil: Sotzil - Chel - Ilom, Chajul, El Quiche*. Proyecto de Rescate Arqueológico Xacbal. Unpublished report. Hidro Xacbal, S.A./Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

University of Texas, Austin) und Miguel de León Ceto (2018, Université Paris). Batz analysiert verschiedene invasive Eingriffe von u. a. multinationalen Energiekonzernen durch den Bau von Staudämmen und Wasserkraftwerken im *municipio* Cotzal und die Reaktionen und Formen des Widerstands der lokalen Bevölkerung. Dabei verfolgt er einen aktionsethnologischen Ansatz. De León Ceto beschäftigt sich in seiner soziologischen Dissertation *Résistance et religion au Guatemala. Le cas des Maya Ixil, 1930-1990* mit unterschiedlichen Formen des Widerstands in der Ixil-Region aus diachroner und synchroner Perspektive. Er selbst ist Maya-Ixil und somit stellt seine Arbeit die erste dar, die von einem Ixil selbst an einer akademischen Institution im Ausland angefertigt wurde.

Zudem waren die Linguisten Sergio Romero und Danny Law (ebenfalls University of Austin, Texas) unabhängig voneinander zeitweise in der Ixil-Region tätig. Romero publizierte einen Artikel zur Standardisierung der Orthographie des Ixil und zu den sich daraus ergebenden Implikationen in Bezug auf Ethnizität. Law hingegen untersucht Geschichte und Dynamiken des Sprachgebrauchs im Maya-Gebiet und ist im Zuge dessen unter anderem auch in der Ixil-Region tätig. Zudem stellt er in einem digitalen Archiv Videomaterial (transkribiert und mit spanischer Übersetzung zusammen (2017: html).

Verschiedene orale Traditionen (die zum Teil auch von mir dokumentiert wurden) registrierten Alejandro Garay Herrera (Universidad San Carlos, Guatemala, seit 2019 Universität Bonn) und Monika Banach (Universität Krakau) und veröffentlichten Artikel mit kurzen Interpretationen. Zudem realisiert Monika Banach momentan eine partizipative Forschung zur Kartographierung sakraler Landschaft in Ilom, Chajul im Rahmen ihres Dissertationsprojekts. Ein internationales Forschungsteam studiert und konserviert zudem momentan kolonialzeitliche Wandmalereien in verschiedenen Privathäusern in Chajul (erstmalig beschrieben von Frühsorge 2007, zum Team gehören zurzeit Jarosław Źrałka, Katarzyna Radnicka, Monika Banach, Lucas Asicona Ramírez, María Luisa Vázquez de Ágredos-Pascual, Cristina Vidal-Lorenzo, Juan Luis Velásquez, Victor Castillo). Unterdessen produzieren die Studierenden der Ixil-Universität seit 2011 interdisziplinäre Studien, die für die Ixil-Gesellschaft von Bedeutung sind¹⁸.

¹⁸ Vgl. Batz 2017 für zwei exemplarische Forschungsarbeiten der Studierenden, die Arbeiten sind nicht publiziert bzw. frei zugänglich.

1.4 Feldforschung in der Ixil-Region

Die vorliegende Arbeit beruht auf insgesamt 20 Monaten Feldforschung zwischen 2007 und 2010 in der Ixil-Region und in einzelnen Kaqchikel-Gemeinden im *departamento* Sololá. 2015 und 2018 fanden zudem zwei Kurzaufenthalte von jeweils 3 Wochen in der Ixil-Region statt. Als Teilprojekt des Forschungsvorhabens *Keeping the Days: Time and Identity in Middle America*¹⁹ war die Forschungsfrage zunächst auf den zeitgenössischen Gebrauch des 260-Tage-Ritualkalenders, des *cholq'ii*²⁰, und der damit verbundenen mantischen Sprache ausgerichtet.

Das ethnographische Material bietet Einblicke in das traditionelle religiöse Leben und den Alltag einzelner *comunidades* der *municipios* Chajul und Nebaj. Während der Feldforschung beherrschten die Themen kultureller Aktivismus, Migration und auch Gewalt den Alltag. Die ethnographischen Beobachtungen besitzen eine „temporäre Gültigkeit“ – die Beobachtungen machte ich zu jener Zeit an den jeweiligen Orten. Während der Feldforschung und verstärkt während meiner beruflichen Praxis als Lehrkraft reiften tiefer gehende Überlegungen zur Entstehung und Rolle formaler indigener Bildung.

Die vorliegende Arbeit und die beschriebenen und analysierten Umstände sind durch meinen persönlichen und kulturellen Hintergrund verzerrt (Burke 2009: 20-21) und haben keinen Anspruch auf universelle Gültigkeit. Alle Darstellungen aus dem Feld sind meine Verantwortung.

1.4.1 Methodologisches Vorgehen

Während der ethnographischen Feldforschung kamen teilnehmende Beobachtung sowie Interviews zum Einsatz. Zudem führte ich zahlreiche informelle Gespräche und wertete Dokumente des Bildungsministeriums sowie der Ixil-Universität aus. Die auf diese Weise gewonnenen Daten sind „Produkt kommunikativer Prozesse zwischen Subjekten in Machtbeziehungen, die in einem spezifischen Zeit-Raum-Kontext stattfanden“ (Clifford 1986: 15). Einen Überblick über die Interviews, informellen Gespräche und miterlebten Veranstaltungen geben die Listen im Anhang.

¹⁹ Das Forschungsprojekt *Keeping the Days: Time and Identity in Middle America* wurde von 2007-2011 von der Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO, Projektnummer 360-62-050) gefördert.

²⁰ Im Anhang befindet sich ein Glossar mit den ixil- bzw. spanischsprachigen Begriffen.

Die Auswahl der Gesprächs- bzw. Interviewpartner*innen erfolgte nach den Kriterien der kulturellen Aktivität und des kulturellen Interesses. Grundlegend für das Zustandekommen eines Gesprächs bzw. Interviews war jedoch die Bereitschaft der Personen, sich auf ein Gespräch bzw. meine Anwesenheit überhaupt einzulassen. Die Akteure und Akteurinnen der Organisationen Fundamaya, ALMG und *Agua para la Salud* sowie meine Gastfamilien und Sprachlehrkräfte vermittelten mir Kontakte zu „kulturell wissenden“ Personen, d. h. rituellen Spezialist*innen, ihren Klient*innen, Lehrkräften, Schüler*innen, Eltern und kulturell/sozial/politisch Aktiven aus Chajul und Nebaj sowie den umliegenden Dörfern. Die beobachtende Teilnahme an Ritualen ermöglichte auch informelle Gespräche. Ferner war das alltägliche Miteinander „im Feld“ natürlich von Kommunikation und teilnehmender Beobachtung geprägt.

Mein Aufenthalt in der Ixil-Region war zu jeder Zeit von Respekt vor den Interessen und Bedürfnissen der Menschen vor Ort geleitet. Während der Zeit von 2007 bis 2011 war es mir nicht möglich, Gespräche, Interviews oder Rituale aufzuzeichnen – meine Gastgeber*innen gaben dazu kein Einverständnis. Für mich war es selbstverständlich, diesem Wunsch nachzukommen. Die Dokumentation der Gespräche und Interviews erfolgte durch Mitschriften und Gedächtnisprotokolle unmittelbar im Anschluss.

Die ursprüngliche ethno-archäologische Forschungsfrage nach dem zeitgenössischen Gebrauch des *cholq'ii*²¹ wurde von weitergehenden Fragen und Interessen der Personen aus der Ixil-Region, die an der Entstehung dieser Arbeit beteiligt waren, zu der vorliegenden erweitert. Die Anpassung der Forschungsfrage an die Vorstellungen und Bedürfnisse der Beteiligten entstand aus dem Dialog mit ihnen.

Entstanden ist ein Bericht, der ethnographische Informationen enthält: Kalenderwissen, rituelle Handlungen, Konstruktion kollektiver kultureller Identitäten, das Wirken kultureller Aktivist*innen, die sozialen, politischen und historischen Umstände sowie Bildung und Erziehung in der Ixil-Region. Es handelt sich um eine Momentaufnahme (Clifford 1986: 19) aus den Feldforschungsaufenthalten in der Ixil-Region zwischen 2007 und 2010. Spätere, kürzere Aufenthalte in den Jahren 2015 und 2018 ergänzen die gewonnenen Informationen.

²¹ Dies ist der 260-tägige Kalender, siehe Kapitel 4.1.2.

Internalisierter Kolonialismus und Wunden sowie Brüche des Bürgerkriegs prägten den Alltag der Ixil, der außerdem von Marginalisierung, Diskriminierung, Rassismus und teilweise extremer Armut und Alltagsgewalt bestimmt war. Für viele meiner Gesprächspartner*innen waren die Suche nach der eigenen Identität, die Stärkung und Wiederentdeckung kultureller und religiöser Traditionen, aber auch die Abgrenzung von anderen wichtig.

Zudem habe ich verschiedene nichtakademische, analoge sowie digitale Publikationen (politische Strategiepapiere, Bildungspläne, Lehrmittel), sowohl von vor Ort tätigen Nichtregierungsorganisationen als auch von Einrichtungen aus dem Bildungssektor (u. a. das guatemaltekische Bildungsministerium, ALMG, Ixil-Universität, Universidad Kaqchikel in Guatemala) analysiert. Zusätzliche Erkenntnisse lieferte zudem die Analyse von informellen Publikationen von Privatpersonen sowie Organisationen aus sozialen Medien.

1.4.2 „Im Feld“: Probleme und Dilemmata

Im August 2007 begann meine Feldforschung in Nebaj. Ich bezog ein Zimmer in einer Herberge und nahm Stunden in Ixil. Mein Lehrer gab mir hilfreiche Hinweise und vermittelte Kontakte zu Personen in anderen Ortschaften des *municipios* Nebaj. So konnte ich einige Tage bei Gastfamilien oder in einfachen Herbergen in Salquil Grande, Parramos Grande, Palop und Xeo verbringen.

Während der beiden ersten Feldforschungsaufenthalte in den Jahren 2007 und 2008 arbeitete ich eng mit der Nichtregierungsorganisation Fundamaya und insbesondere mit Pablo Ceto und Miguel Ceto de León zusammen. Im April 2008 planten wir gemeinsam einen längeren Aufenthalt im Hinterland des *municipios* Chajul, mit dem Ziel, kulturelle Traditionen wie den Gebrauch des Ritualkalenders und weitere Aspekte des gelebten immateriellen Kulturerbes zu dokumentieren. Die Fundamaya stellte mir zwei Assistent*innen zur Seite, Ana und Kuxh, die gleichzeitig meine Lehrer*in, Begleiter*in, Vermittler*in, Übersetzer*in und Freund*in waren. In dieser frühen Phase der Feldforschung ging es vor allem darum, einen Überblick über die Kontinuität kultureller Traditionen in den von der *violencia* stark betroffenen Gemeinden zu gewinnen. Orale Traditionen erzählen davon, dass Ilom der Ursprungsort der Ixil ist. Die

*cabecera*²² Chajul und ihre Dörfer wirkten traditioneller als Nebaj. Die Bewohner*innen galten als konservativer im Vergleich zu ihren Nachbar*innen²³.

Die Feldforschung begann in Chel und Ilom sowie den angrenzenden Gemeinden Jua, Xolcuay und J’al a las Flores. Von dort aus unternahmen wir Reisen in die Widerstandsdörfer (*Comunidades de Población en Resistencia*, CPR) Santa Clara und Amaq’chel. Wir konnten zahlreiche Interviews sowohl mit Angehörigen der *alcaldía indígena*²⁴, älteren Mitgliedern der Gemeinschaften, religiösen Spezialist*innen (auch *b’aalvatziixh*) und Hebammen führen. Allerdings war es sehr schwierig, das Vertrauen der Menschen zu gewinnen. Ohne meine Begleiter wären viele Gespräche nicht möglich gewesen, selbst mit weitreichenderen Ixil-Kenntnissen²⁵. Als Mitglied der *alcaldía indígena* war Kuxh mit vielen der *alcaldes* bereits bekannt und entsprechend hoch waren seine Anerkennung und das ihm entgegengebrachte Vertrauen. Anerkennung und Vertrauen beschränkten sich jedoch auf Personen, die mit der politisch linksorientierten, Ex-Guerilla nahen Maya-Bewegung hinter der *alcaldía indígena* in Chajul sympathisierten. Diese Division der Gemeinden besteht bis heute und macht auch vor Familien nicht halt. Die ethnographische Feldforschung fand in einem Spannungsfeld zwischen unterschiedlichen Machtpolen statt, dies wurde mir jedoch erst im Laufe der Zeit bewusst. Dies trug auch dazu bei, dass die Division zum zentralen Gegenstand dieser Arbeit wurde.

In der Regel führte der erste Weg in den Dörfern zum *alcalde*, dessen Fragen zu meiner Person und meinem Aufenthaltsgrund wir beantworteten, bevor ich die Erlaubnis bekam, dort zu bleiben. Ausnahmslos erhielt ich keine Einwilligung zur Aufnahme der Gespräche, was ich auch stets respektierte²⁶. Im Anschluss an die Gespräche begann ich gemeinsam mit Kuxh und Ana, sie so genau wie möglich zu protokollieren. Nach zwei Monaten erkrankte ich schwer und musste den Aufenthalt abbrechen.

²² Provinzhauptstadt.

²³ Internationale NROs haben zum Zeitpunkt der Feldforschungen (in den Jahren 2007–2009) davon abgesehen, dort Projekte durchzuführen, bzw. haben Projekte aufgrund von Konflikten abbrechen müssen (*Peace Corps, Engineers without borders*). Ein Projektleiter einer NRO bezeichnete die Gemeinden als „tight communities“, womit er auf das erhebliche Misstrauen der Bewohner gegenüber fremden Personen anspielte. In dieser Hinsicht haben sich die Gemeinden während der letzten zehn Jahre geöffnet. Es gibt seit einigen Jahren mindestens eine internationale NRO, die in Chajul angesiedelt ist. Es handelt sich um *Limitless Horizons*, die Organisation vergibt Stipendien an engagierte und talentierte Schüler, um ihnen den Besuch einer weiterführenden Schule zu ermöglichen.

²⁴ Indigene Bürgermeister, siehe Kapitel 6.4.

²⁵ Sie beschränkten sich auf ein einfaches Konversationsniveau, hauptsächlich innerhalb des Themenkreises Alltag und Familie.

²⁶ Es ist ein ethisches Übereinkommen in der jüngeren anthropologischen Forschung, die Gastgeber über seine Intentionen zu informieren und ihre Entscheidungen, ein Teil der Forschung zu sein oder nicht, zu akzeptieren (Eriksen 2010: 29).

Nach meiner Rückkehr im Jahr 2009 bezog ich als Basis ein Zimmer bei einer Familie in Chajul und besuchte von dort die umliegenden Gemeinden. Durch unglückliche Kontextualisierung meiner Person mit den „falschen Personen“ war ich in Chajul nach einer gewissen Zeit nicht mehr willkommen und musste den Ort verlassen.

Daraufhin knüpfte ich Kontakte zu der NRO *Agua para la Salud* („Wasser für Gesundheit“) in Nebaj und begleitete die Mitarbeiter*innen auf Projekten in den *municipios* Nebaj und Sololá. Die NRO engagierte sich in Wasser-, Hygiene- und Sanitärprojekten, vor allem an Schulen im ländlichen Raum. Sie füllte die Lücke des abwesenden Staates und kümmerte sich um die Grundbedürfnisse der Bevölkerung in der ruralen Peripherie. Als diplomatische Sprachmittlerin eingebunden, nahm man mich völlig anders wahr und so fiel es leichter, Vertrauen aufzubauen. Diese Aufenthalte in den Gemeinden ermöglichten mir ein besseres Verständnis der Organisation und der politischen Abläufe. Dadurch verstand ich auch besser, was in Chajul geschehen war: Ein Mitarbeiter der Fundamaya war in einen Landkonflikt involviert und dieser färbte so stark auf meine Person ab, dass man mich nicht mehr dort akzeptieren wollte.

Über einen Mitarbeiter von *Agua para la Salud*, Lu‘, der die traditionelle Religion ausübt und ein bekennender *kachol pom*²⁷ ist, gelang es schließlich, neue Kontakte in Nebaj herzustellen. Im Verlauf der Jahre 2009 und 2010 nahm ich an einigen rituellen Veranstaltungen teil und führte weitere Interviews mit religiösen Spezialisten. 2010 konnte ich erneut die Dörfer im *municipio* Chajul für kurze Zeit besuchen und die Ausgrabungsstätte Ilom besichtigen.

Während der Feldforschungsaufenthalte zwischen 2007 und 2010 zeigte sich schnell, dass die *comunidades* sehr verschlossen und misstrauisch gegenüber Außenseiter*innen waren. Sie schützten ihr traditionelles Wissen, zu dem auch Rituale und der Kalender gehörten, und teilten es nicht ohne Weiteres mit Fremden. Es dauerte sehr lange, bis ausreichend Vertrauen aufgebaut werden konnte. Daher war insbesondere der Zugang zu den Ritualen problematisch für mich. Noch schwieriger war die Eingebundenheit in den Ablauf und die Partizipation an sich. Ich war zwar geduldet, in den meisten Fällen widerwillig, aber nicht integriert. Daher ist diese Arbeit auch ein Versuch, zu verstehen, wie jenes ablehnende Verhalten entstehen konnte und welche gesellschaftlichen Umstände und Vorgänge dazu führten. Die enge Zusammenarbeit mit kulturellen Aktivisten, lokalen NROs und Lehrkräften erwies sich als eine erkenntnisbringende

²⁷*Kachol pom* wörtlich: Personen, die *Copal* (*pom*) verbrennen, übertragen: Personen, die Zeremonien feiern; auch oft auf Spanisch als *costumbristas* bezeichnet. *Pom* ist getrocknetes Baumharz und wird bei rituellen Handlungen verbrannt.

Lösung. Die durch jene Zusammenarbeit entstandenen Kontakte pflege ich noch heute und sie ermöglichen mir zwei weitere, wenn auch kurze, Feldforschungsaufenthalte in den Jahren 2015 (März–April) und 2018 (Juli–August). Die fortschreitende Digitalisierung auch im ländlichen Guatemala vereinfacht den digitalen Austausch, um gemeinsame Ideen für zukünftige Forschungsvorhaben zu entwerfen.

1.4.3 Gedanken über die Erlebnisse im Feld – Positionierung als Forscherin

Die kulturanthropologische Forschung und der Blick von außen auf „die Ixil“ begegnen zunächst einer harten und widersprüchlich erscheinenden Realität. Der Forscherin von außen präsentiert sich ein begrenzter, unvollständiger und fragmentierter Ausschnitt, ein tieferer Zugang bleibt ihr unter Umständen zunächst verwehrt. Historische Erfahrungen, die von Feindseligkeiten, Gewalt und Ausbeutung geprägt sind, führen zu Misstrauen gegenüber Fremden und zu einem vorsichtigen Umgang mit traditionellem Wissen. Führte die Verfolgung traditioneller Wissensträger während des Bürgerkrieges letztlich zum Verlust und zur Zerstörung des immateriellen Kulturerbes?

Andererseits werden bestimmte kulturelle Elemente und Ereignisse im touristischen Umfeld bereitwillig preisgegeben und mitunter als „Ware“ verkauft. Die guatemaltekische Tourismusbehörde gibt den Ton in dieser Hinsicht mit farbenfrohen Hochglanzprospekten an, manchmal springen die indigenen Gemeinden auf diesen Zug auf, um ihren Teil am Ausverkauf zu erkämpfen (Little 2008: 646ff.). Kritische Stimmen der Ixil warnen jedoch vor diesem Kulturausverkauf und sehen die Werte, die hinter den religiösen und kulturellen Praktiken stehen, in Gefahr. Meines Erachtens gibt es auch eine gewissenhafte Auswahl der Aspekte, die offengelegt oder für sich behalten werden. Intime und wirklich bedeutsame Aspekte werden in der Regel nicht mit Touristen geteilt. Allerdings öffnete sich im Zuge der Digitalisierung und der Präsenz der sozialen Medien und Netzwerke der Umgang mit traditionellem und rituellem Wissen. War es im Jahr 2008 noch beinahe unmöglich, mit einer Kamera durch ein Dorf zu gehen, so fertigten im Jahr 2015 Jugendliche in Nebaj mit ihren Mobiltelefonen Selfies oder Videos an. Dies geschah genauso gerne und häufig wie bei ihren Altersgenossen in Berlin oder Leiden. „Fremde“ – Tourist*innen, NRO-Mitarbeiter*innen und Wissenschaftler*innen – sind nun nicht mehr nur in Nebaj, sondern in der gesamten Ixil-Region deutlich zahlreicher anzutreffen als noch Ende der 2000er Jahre. Dementsprechend wurde die Infrastruktur

ausgebaut und es finden sich im Internet zahlreiche Reiseberichte und sogar Videos von Ritualen aus der Region.

Einerseits werden Rituale und traditionelles Wissen vor Einflüssen von außen geschützt, gleichzeitig findet jedoch eine Veränderung derselben durch Vertreter*innen der Maya-Bewegung statt. Rituale werden also nicht nur zu touristischen Zwecken verändert und mitunter verfremdet, sondern auch besonders häufig in politischen Zusammenhängen (Morales Sic 2004). Da Diskriminierung, Unterdrückung, Verletzung der Menschenrechte, eklatante Armut und verschränkter Zugang zu Bildung für die breite Bevölkerungsmehrheit weiterhin Realität sind, ist die Maya-Bewegung von erheblicher Wichtigkeit in einem langen Prozess hin zu Anerkennung und einem Leben in Würde. In der Ixil-Region war und ist die Maya-Bewegung von politischen Interessen gelenkt (siehe Kapitel 5). Eine solche Hybridisierung ritueller Praktiken ist nicht ungewöhnlich.

Menschen, die bereit waren bzw. sind, Wissen mit einer europäischen Forscherin zu teilen, sind in vielen Fällen in einer – nicht nur ökonomisch – benachteiligten Position. Die Ungleichheit äußert sich z. B. darin, dass die Ethnographin das Privileg besitzt, jederzeit in ein Flugzeug zu steigen und Armut, Gewalt und Diskriminierung hinter sich zu lassen, während die anderen nur mittels lebensgefährlicher und „illegaler“ Maßnahmen in ein – vermeintlich – besseres Leben aufbrechen können.

Das generelle ethische Problem ethnographischer Feldforschung stellt sich auch im Fall vergangener und aktueller Forschung in der Ixil-Region. Träger*innen des traditionellen Wissens sind insbesondere ältere Menschen. In der Vergangenheit sind jene Wissensträger*innen häufig lediglich als „menschliche Subjekte“ oder „Informant*innen“ in ethnographische Arbeiten eingeflossen. Ihnen wurden Teilhabe, Respekt oder Wertschätzung meistens nicht entgegengebracht und sie wurden meistens nicht darüber informiert, was mit ihren Informationen geschieht. Oftmals waren Wissenschaftler*innen in der Vergangenheit vor Ort, die Informationen sammelten und dann an ihre Universitäten zurückkehrten. Sie publizierten ihre Arbeiten und trieben ihre wissenschaftlichen Karrieren voran, aber sie kehrten nie mehr in die Gemeinden zurück, deren Wissen sie mitgenommen hatten. Daraus resultiert unweigerlich eine negative Voreingenommenheit gegenüber Ethnograph*innen oder Archäolog*innen in indigenen Gemeinden. Auch monetäre Entlohnung für Informationen anzubieten, trägt nicht unbedingt zu einer Verbesserung der Situation bei, da unter Umständen

das Gefühl vermittelt wird, etwas Bestimmtes erzählen zu müssen, um der - imaginierten – Erwartungshaltung zu entsprechen (Chilisa 2012, Clifford / Marcus 1986, Tuhiwai Smith 1999). Daher stelle ich mir noch stets die Frage, wie ich respektvoll und ethisch mit Wissen umgehe, das die Mitglieder der Gastgemeinden mit mir teilen. Es bleibt auch nicht aus, die Institution „Universität“ und die Disziplin „Ethnologie“ an sich kritisch zu hinterfragen. Eine Dekolonialisierung der Disziplin wird bereits von vielen Forscher*innen vorangetrieben, die Grenzen zwischen „wir“ und „sie“ verwischen. Das Studium „des Anderen“ wird mehr und mehr zum Studium „unserer selbst“ (siehe insbesondere Tuhiwai Smith 1999, Chilisa 2012, Kovach 2010, Jansen und Pérez Jiménez 2010). Veena Das (1994: 143) schreibt über den indischen Kontext, aber ihre Aussage ist unabhängig von regionalen Situationen für anthropologische Forschung gültig:

[...] contemporary social scientists cannot lay claims to absolute truths, but can only insert their voices within a plurality of voices in which all kinds of statements – prescriptive, normative, descriptive, indicative – are waging a battle about the nature of Indian society and the legitimate space for social sciences in this society.

1.4.4 Ethik und Forschung

In zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich in der Vergangenheit mit Forschung „über“ indigene Völker befassten, setzte spätestens mit der Verabschiedung der UN-Deklaration der Rechte der Indigenen Völker im Jahr 2007 ein Umdenken in der Forschung ein. Eine sich kontinuierlich verstärkende anthropologische Strömung, die sich der Dekolonialisierung widmet, präsentiert alternative Ansätze zu herkömmlichen akademischen Diskursen und Methodologien²⁸.

Dekoloniale Werke²⁹ unterscheiden sich von post-kolonialen Werken wie etwa von Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi Bhabha³⁰, da sie sich explizit auf die Rechte der indigenen Völker beziehen und vormals ausgeblendete, ignorierte oder als nicht wissenschaftlich angesehene indigene Methodologien, Methoden und Anliegen definieren und einfordern. Eine bahnbrechende Monographie ist *Decolonizing Methodologies*³¹ von Linda Tuhiwai Smith. Sie ordnet Forschung in einen breiteren historischen, politischen und

²⁸ Sie hat ihren Ursprung in englischsprachigen Ländern; Neuseeland sowie Kanada nehmen nach wie vor eine Vorreiterposition ein, auch im Hinblick auf die Organisation politischer, legislativer und edukativer indigener Bereiche (Drawson 2017: 10-11).

²⁹ Siehe auch das frühe Werk Frantz Fanons *The Wretched of the Earth* (Original: *Les Damnés de la Terre*, 1961).

³⁰ Die Autor*innen waren anfänglich in der literaturwissenschaftlichen Forschung von Bedeutung, später fanden ihre Arbeiten auch in anderen geistes- und kulturwissenschaftlichen Fächern Beachtung.

³¹ Erste Ausgabe 1999, zweite überarbeitete Ausgabe 2012.

kulturellen Kontext ein und analysiert kritisch die Forschungspraxis innerhalb dieses dynamischen Kontextes. Darüber hinaus übt sie Kritik an der „westlichen“ Hegemonie über die Prozesse, die die Welt definieren, formen und benennen. Zudem bietet ihr Werk einen Rahmen zum Verständnis der Ausbildung von Wissen und zur Orientierung, nicht nur für indigene Forschende, sondern auch für nicht-indigene. Das Ziel besteht darin, durch die kritische Analyse und Reflexion der Forschungspraxis eine ethisch verantwortungsvollere, effizientere und angemessenere Forschung zu fördern (Chilisa 2012: 45-50). Dem dekolonialen Ansatz ist ein hoher ethischer Anspruch inhärent. Indigene und nicht-indigene Wissenschaftler teilen die Überzeugung, ihre Forschungen nur unter Beteiligung und Teilhabe der Gemeinden durchzuführen und für Transparenz und Nutzen zu sorgen. Mit einer befreienden und transformierenden Zielsetzung (*researching back*) strebt die Dekolonisierungsströmung nach ethnographischer Forschung, die koloniale Geschichte überwindet, Kategorisierung in „wir/uns“ vs. „sie/ihnen“ überflüssig macht und lokalem Wissen eine privilegierte Rolle zukommen lässt. Dabei bringt die Forschung insbesondere den religiösen Vorstellungen und Praktiken der „Anderen“ höchsten Respekt entgegen (ebd.: 14; 69; 194). Dies kann mittels *counternarratives* oder *self-praise* bzw. *identity stories* geschehen (ebd.: 139).

Auch in Mittel- und Südamerika entstanden in der vergangenen Dekade zunehmend Werke, die in der Tradition der angelsächsischen Dekolonisierungsströmung stehen. Zu diesen Arbeiten zählen unter anderem die richtungsweisenden Beispiele von Anita Tzec (Maya, Belize), Manuel May Castillo und Genner Llanes Ortiz (Maya, Yucatán), Juan Carlos Reyes Gómez (Ayuuk/Mixe), Raúl Macuil Martínez (Nahua) und Omar Aguilar Sánchez (Mixteco). Sie alle eint ihr Studien- bzw. Forschungs- und Lehraufenthalt an der Universität Leiden. Prof. Dr. Maarten Jansen und Gabina Aurora Pérez Jiménez haben durch die gleichberechtigte Einbeziehung indiger Expert*innen ein internationales intellektuelles Konsortium geschaffen, welches konventionelle akademische Einrichtungen als Plattform nutzt.

Die Feldforschung und der Schreibprozess der Dissertation fanden mit einem von der Lehre Prof. Dr. Maarten Jansens und Gabina Aurora Pérez Jiménez beeinflussten Mindset statt. Allerdings kam es durch die in den vorangegangenen Unterkapiteln erläuterten Ereignisse im Feld zu Brüchen im Hinblick auf eine kollaborative Durchführung. Dennoch konnte ich die erste Feldforschungsphase im Jahr 2008 gemeinsam mit Akteuren der Fundamaya planen und mit zweien von ihnen durchführen. Im Bereich der Zugänglichmachung akademischen Wissens konnte ich einen kleinen Beitrag mit einem Seminar zu Maya-Epigrafik im Juli 2009 leisten,

an dem Lehrer*innen und Aktivist*innen teilnahmen. Zudem leitete ich im April 2010 eine Gruppe Jugendlicher an, die anschließend eine ethnographische Studie zu Landrechten in der Region um die Baustelle der HidroXacbal³² durchführten (vgl. Kapitel 6.6). Eine spanischsprachige Publikation basierend auf dieser Arbeit für Leser*innen in der Ixil-Region befindet sich in Planung: Die primäre Phase meiner Feldforschung führte ich vor über 15 Jahren durch, dennoch ist sie auch heute noch relevant. Die „Daten“ haben sowohl für interessierte Ixil, insbesondere die Repräsentant*innen der lokalen Maya-Bewegung, als auch für eine interessierte akademische Leserschaft einen analytischen und historischen Wert. Im diachronen Vergleich können Veränderungen des Gebrauchs des 260-tägigen Kalenders und bei der Durchführung ritueller Praktiken sichtbar gemacht werden. Zudem enthält die vorliegende Arbeit eine Langzeitperspektive auf sozialen und politischen Wandel in der Region. Auch im Hinblick auf aktuelle Debatten über Migration, Identität und Ressourcennutzung in Guatemala und insbesondere in den indigenen Hochlandgemeinden ist die Arbeit von Relevanz. In Bezug auf das Thema „bilinguale interkulturelle Bildung“ formuliere ich die Hoffnung, dass die vorliegende Studie einen Beitrag zur Debatte leisten und für die Integration indigener Bildungsansätze auch im staatlichen Bildungssystem plädieren kann. Die seit 2011 stetig ihre Aktivitäten ausweitende Ixil-Universität kann dafür eine geeignete Plattform bieten (siehe Kapitel 7).

Darüber hinaus leiste ich mit der Information der europäischen, interessierten Öffentlichkeit und meiner Schülerinnen und Schüler über diese Region Guatemalas und ihre Dilemmata einen Beitrag zum globalen Lernen und zur Bewusstmachung internalisierter, „unbewusst“ diskriminierender Vorstellungen. Nach meinem Verständnis endet die durch meine Forschungsaufenthalte entstandene Verpflichtung gegenüber meinen Gastgeber*innen nicht mit dem Abschluss der Dissertation oder des Forschungsprojekts, sondern bleibt bestehen. Freundschaften und auch meine Beteiligung an lokalen kulturellen und pädagogischen Projekten in der Ixil-Region und in Sololá konnte ich über die Jahre festigen und in diesen Partnerschaften entstehen Pläne für die Zukunft.

³²Es handelt sich um den Bau eines Staudamms mit hydraulischen Turbinen zur Stromerzeugung. Von der Landrechtsfrage betroffene Gemeinden sind Jua‘, Juil, Chel, Ilom und Sotzil. Im Zuge der Bauarbeiten kam es zu Verletzungen der ILO-Konvention 169 und der Deklaration der Rechte der Indigenen Völker von 2007. Die Gegend ist nach wie vor unruhig, es kommt immer wieder zu Auseinandersetzungen. Siehe auch Batz 2017 zur Thematik im *municipio* Cotzal.

1.4.5 Besonderes Interesse an Bildung

Meine Erfahrungen und Begegnungen in Schulen der Ixil-Region und in Sololá weckten mein wachsendes Interesse an bildungs- und erziehungswissenschaftlichen Fragestellungen. Seit 2015 arbeite ich hauptberuflich an öffentlichen deutschen Schulen. Diese Tätigkeit verstärkte mein Interesse im Kontext von gesellschaftlicher Ungleichheit, historischen Zusammenhängen und der Konstruktion kollektiver Identitäten. In Deutschland arbeite ich, ähnlich wie in Guatemala, an Orten, an denen formale Bildung ihre Grenzen erreicht. Die Schüler in den sogenannten „sozialen Brennpunkten“ der Großstädte Berlin und Hamburg erleben Diskriminierung durch die Mehrheitsgesellschaft. Diese richtet sich gegen ihren Stadtteil, ihre kulturellen Wurzeln und ihre Religion. Im letzten Kapitel dieser Arbeit fließt meine berufliche Erfahrung in die theoretische Reflexion ein.

2. Theoretische Grundlagen und Definitionen

2.1 Kulturelles Erbe und Transition

Kulturelles Wissen und Traditionen sind Teil eines ständigen und globalen „Prozesses der Entstehung“ (*process of becoming*). In diesem Prozess entwickeln sie mittels durchgängiger Interaktion mit anderen Menschen Fähigkeiten, ihrer Umwelt (menschlich und nicht-menschlich) Bedeutung zu entnehmen (Ingold 2000: 22). Demnach sind die gelebten kulturellen Traditionen der Ixil, wie z. B. das Kalenderwissen und die Divination, ebenfalls Ergebnis der menschlichen Interaktion untereinander und mit ihrer Umwelt – es entsteht die Illusion historischer Kontinuität. Jedoch gibt es keine „authentischen“ bzw. „unverfälschten“ Traditionen. Äußere, von Gewalt und Zerstörung begleitete Einflüsse während des Bürgerkriegs, der Kolonialzeit und der Zeit der *finqueros* führten in der Ixil-Region zu Kulturwandel. Dieser ist in erster Linie vom Streben nach Überleben geleitet worden „What we see today as a continuous tradition is actually the result of generations of practice by people working within the bounds of what they understood to be both possible and desirable“ (Joyce 2004: 4). Kulturelle Interaktion beinhaltet ebenfalls, bewusste Handlungen zu unternehmen, um „andere“ Konzepte zu übersetzen, zu erhalten oder zu übernehmen (Burke 2009: 55ff). Traumatische Ereignisse wie der Bürgerkrieg führten bei den Ixil zu Brüchen, aber selbst unter zerstörerischen Umständen verschwindet traditionelles Wissen nicht: Wie die Beispiele aus der Ixil-Region zeigen, sind die Akteure und Akteurinnen keineswegs passiv und sich der kulturellen Brüche bewusst. Auch die Identität unterliegt einem ständigen Prozess der Umgestaltung (Wilson 1995: 312). In Guatemala ist keine Region von den Prozessen der Globalisierung isoliert, die zu kultureller Hybridisierung führen (García Canclini 2009: iii, Reyhner / Kumar Singh 2015: 14ff).

2.2 Rituale und Divination

Die vorliegende Arbeit dokumentiert Rituale in unterschiedlichen Kontexten, die einen signifikanten Beitrag zur Ausbildung kollektiver Identitäten leisten (Definition siehe Kapitel 2.3). Rituale werden als symbolische, zweckrationale Handlungen definiert, die elementare kulturelle Werte, Ideologien, Wissen und Dramatik in soziale Beziehungen vermitteln. Dies geschieht zumeist in Schlüsselmomenten von Wandel oder Intensivierung (Schieffelin 2007: 17, Bellinger / Krieger 2008: 7). Existentielle Probleme und Fragen in Bezug auf die Geburt

und die Angst vor dem Tod sowie dem Sinn des Lebens werden durch Rituale nicht unbedingt beantwortet, jedoch zumindest artikuliert. Rituale veranschaulichen, auf welche Weise eine Gemeinschaft Beziehungen zwischen Menschen sowie zwischen Menschen und ihrer Umwelt konstruiert. Hierbei handelt es sich um soziale Wirkungsbereiche der Ereignisse, die einer Gesellschaft oder Kultur Struktur und Bedeutung geben (Bell 1992, 1997). Zudem sind sie zentrale Elemente der kulturellen Aktivitäten und haben hierbei Schlüsselfunktionen inne. Ein Ritual hat eine bestimmte Bedeutung und Funktion, die außerhalb des Rituals selbst zu finden ist, z. B. das Ritual als „sozialer Aspekt der Religion“ (Eriksen 2010: 227).

Nach der Definition von Platvoet (2008: 187) sind Rituale durch die folgenden Charakteristika gekennzeichnet: 1.) stilisiertes Verhalten, 2.) besondere Fähigkeiten zur Aufmerksamkeitserregung, 3.) Durchführung zu speziellen Anlässen oder an besonderen Orten, 4.) Nutzung kulturell spezifischer Symbole und multimedialer Performances für symbolische Transformationen. Die Durchführenden des Rituals verfolgen damit strategische Ziele, sowohl latente als auch offene, und erreichen diese auf diese Weise. Zu den Funktionen von Ritualen zählen die Legitimation von Macht und im Zuge dessen von Ideologie (Eriksen 2010: 227) sowie die Ermöglichung starker emotionaler Erfahrungen seitens der Teilnehmenden³³.

Des Weiteren erfüllen Rituale eine kognitive Funktion, eine „Entdeckungsfunktion“, im Hinblick auf Wissen. Diese geht über die Gewinnung von Wissen hinaus und beinhaltet ebenfalls dessen Vermittlung im Rahmen einer „rituellen Gestaltung der Welt“. Außerdem kann ein Ritual eine Performance im Sinne der Zurschaustellung des Wissens gegenüber anderen sein. Konventionen, Regeln und Bedingungen werden von einem Ritual einerseits befolgt und andererseits konstruiert (Bellinger / Krieger 2008: 26). Kulturelle Konventionen regeln die Formalität und den Ort, die Zeit sowie die Umstände der Durchführung der rituellen Praktik der Divination³⁴. Als performative Sprechhandlung ist sie in der Regel stilisiert, repetitiv und stereotyp (Rappaport 1999: 78). Zudem beinhaltet Divination Wirkkraft, d. h., sie verleiht persönliche Kontrolle über externe, stressauslösende Ereignisse und Faktoren, aus denen

³³ Gelingt es, mit einem Ritual das Gefühl der Teilnahme an etwas Höherem hervorzurufen, spricht Durkheim (1981 [1912]) in diesem Zusammenhang von „dem Heiligen“.

³⁴ Colby (2004: 81) beschreibt Divination auf Grundlage des Kalenders bei den Ixil als „cultural logic organized by key metaphors covering religious beliefs, ethics, morality and general prescriptions for locally defined success“. Dies bedeutet, dass lokal bedeutsame und erstrebenswerte Ergebnisse des täglichen Lebens von einem ethischen, religiösen und moralischen System gestützt werden, die ausschließlich innerhalb der Ixil-Kultur Sinn ergeben. Colby entwickelte basierend auf seiner engen Zusammenarbeit mit dem Kalenderpriester Xas Kho eine „narrative Grammatik“ und ein Modell zur Entscheidungsfindung während des Divinationsprozesses. Dieses Muster oder Schema spricht für die Anpassungsfähigkeit des Systems, Colby geht von einem universellen Set optimaler Konditionen aus, die Gesundheit und Wohlbefinden von Individuen in jeder interagierenden sozialen Gruppe betreffen (ebd.: 82).

schließlich eine heilende Wirkung entsteht. Da Divination, gemeinsam mit assoziierten Vorstellungen, soziale Beziehungen reguliert und die kulturelle Logik, d. h. die Sicht auf die soziale Welt und die moralische Ordnung, beinhaltet (Fischer 2001), schreiben Colby / Colby (1981: 222–223) ihr eine ordnende Funktion zu³⁵. Divination wird durch das Allgemeinwissen des Individuums sowie durch die jeweilige Interpretation der Umwelt bestimmt. Das Verhalten der Individuen unterliegt sowohl der Beobachtung und Beurteilung durch Gottheiten als auch der Bewertung und gegebenenfalls Sanktionierung durch Mitmenschen (Colby 2004: 83). Die kulturelle Logik ist an die Sprache gekoppelt und wird über sie weitergegeben. Ebenso wie Divination stellt Sprache ein übergeordnetes und ordnendes Metasystem dar. Sowohl Syntax als auch Semantik sind auf Pragmatik angewiesen. Somit ist die kulturelle Logik einer Sprachgemeinschaft in den unterschwellig vorhandenen Annahmen und deren Organisation begründet (ebd.: 85). Zu den wiederkehrenden Mustern einer kulturellen Logik gehören etwa narrative Motive, die in vielen Teilen der Welt immer wieder auftauchen. Die in Mesoamerika³⁶ vorherrschenden Motive umfassen neben den bereits angeführten gefangengehaltenen Seelen und der beseelten und belebten Landschaft zudem die Kombination eines Alter Ego in Gestalt einer Tierseele beziehungsweise eines *nahuales* mit einer Person sowie das Auftreten dieser Tierseelen in rituellen Praktiken, die darauf abzielen, eine negative Wirkung zu erzielen (ebd.: 86).

Ritualisiertes Handeln kann Konventionen etablieren, einführen und konstruieren (Rappaport 1999: 24). Diese sind Strategien zur Konstruktion von bestimmten Machtbeziehungen. Allerdings sind Rituale nicht nur im Dienst von Macht, sondern sind auch selbst mächtig. Rituelles Wissen ist demnach dasjenige, welches sich durchgesetzt hat. Das Ritual ist eine eigene Ebene des kommunikativen Handelns mit eigenen pragmatischen Bedingungen (Krieger / Belliger 2008: 31). In pluralistischen Gesellschaften bringen Rituale die Beziehungen zwischen den Gruppen zum Ausdruck. Solche Rituale, die nach innen Solidarität und nach außen Grenzen ausdrücken, waren immer schon in Gruppen vorhanden. Rituale zwischen Gruppen stellen eine signifikante Eigenschaft stratifizierter Gesellschaften dar. Ein Ritual muss nicht immer eine traditionelle Wiederholung früherer Zeremonien sein. Es kann auch ein einmaliges Ereignis darstellen, das ausdrücklich für einen besonderen Anlass oder einen

³⁵ Als kommunikative Handlung hat auch das Ritual eine ordnende Funktion. Es ist jedoch unklar, ob soziale Ordnung durch die rituellen Handlungen der Individuen entsteht oder ob das Ritual selbst aus der überindividuellen sozialen Ordnung hervorgeht (Rappaport 1999: 22).

³⁶ Die Bezeichnung „Mesoamerika“ geht auf Paul Kirchhoff (1966) zurück, der u.a. das Kalendersystem, die Religion, und den Maisanbau als verbindende kulturelle Merkmale der dort lebenden Bevölkerung herausstellte. Das Kulturreal ist ungefähr in Zentralmexiko, Belize, Guatemala, und Teilen El Salvadors sowie Honduras angesiedelt.

bestimmten Zweck konstruiert wurde. Beispiele hierfür sind Einweihungszeremonien, z. B. für Brücken oder öffentliche Gebäude (Platvoet 2008: 177). In Konfliktsituationen in pluralistischen Gesellschaften können Rituale einmalige Ereignisse sein, die mit der Intention konstruiert werden, zu zerrüttten. In Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Systemen haben Rituale immer schon eine Rolle gespielt, um Nichtmitglieder von Mitgliedern zu trennen. Hierbei handelt es sich um mentale Konstruktionen. Ritualisierte „erfundene Traditionen“ können Gewalt verschleiern. So können fiktive Fundamente wie mythische Erzählungen über Gründungstaten oder kulturelle Eigenart der Förderung von politischen Zielen oder der Unterstützung politischer Macht dienen (Platvoet 2008: 186).

Rituale können bedeutsame Ebenen einer Gesellschaft in einer Handlung vereinen: die symbolische und die soziale Ebene sowie die individuelle und die kollektive Ebene. Da ein Ritual auf diese Weise gesellschaftliche Widersprüchlichkeiten und Ambiguitäten anspricht und Lösungen auf symbolischer Ebene anbietet, kommt ihm eine besondere Bedeutung zu (Eriksen 2010: 228, Rappaport 1999: 315). Das Ritual ist vermittelndes Medium zwischen sozialen Beziehungen (Turner 2008 [¹1969]). Darunter fällt beispielsweise die Lösung sozialer und psychologischer Spannungen und Konflikte in einer Gemeinschaft.

In Ritualen sind vieldeutige Symbole von Belang. Unterschiedliche und vielfältige Verbindungen von Symbolen untereinander ermöglichen, verschiedene Bedeutungen abzuleiten. Auch wenn die Bedeutungen abweichend und widersprüchlich sind, so trägt gerade dies zur Schaffung von Solidarität bei (Turner 2008 [¹1969]: 37). Rituelle Symbole repräsentieren idealerweise sowohl soziale Struktur und Legitimation (Politik) als auch existentielle oder emotionale Belange – wenn sie effektiv sein sollen (Morales Sic 2007: 265).

Rituale spiegeln die universellen Werte einer Gemeinschaft, die ihr zugrunde liegen. Abweichende Durchführungen sind möglich, da Rituale weitreichenden Variationen offenstehen, die sich an den Zielen eines jeden Teilnehmenden orientieren (Bell 1997: 231). Sie präsentieren eine bestimmte Version der Ereignisse und Mächte innerhalb einer Gruppe und tragen zur Legitimation bei. Das eigentliche Spiel bzw. Zerren zwischen unterschiedlichen sozialen Kräften bleibt unter der harmonisch anmutenden Oberfläche der formalen Durchführungen der Rituale verborgen. So können Rituale, die nicht den Anforderungen entsprechen, eine Möglichkeit bieten, die verborgenen Dynamiken wahrzunehmen (Schieffelin 2007: 18).

Der rituelle Prozess

In seinem Werk *The Ritual Process: Structure and Antistructure* (1969) prägte Victor Turner die Theorie des rituellen Prozesses. Gemeinschaftsstiftende Handlungen durchlaufen einen Prozess des Bruchs, der Krise, der Lösung und der Reintegration (dies erfolgt nach dem Schema: Struktur/Anti-Struktur/Struktur)³⁷. Dabei macht Liminalität (entspricht der Anti-Struktur) das entscheidende Moment aus. Nach Turner erleben Menschen in der Phase der Auflösung von Konventionen, Verhaltensmustern und sozialen Differenzen Liminalität – einen Zustand der Unbestimmtheit und Potenzialität. Durch die Erfahrung von Liminalität lösen sich die gegebenen sozialen und psychologischen Strukturen auf und eine Transformation von Individuum und Gesellschaft wird ermöglicht (Turner 2008 [¹1969]: 255). Es handelt sich um einen Prozess, in dem Verhalten „rekodiert“ wird. Die „generative Pragmatik“ ist die Grundlage aller sinnvollen Handlungen. Sie bezeichnet Regeln, die es erlauben, den Sinn von Handlungen zu dekonstruieren und anschließend zu rekonstruieren. Während des Rituals wird die Unterscheidung zwischen Kollektiv und Individuum aufgehoben. Die Person, die Gruppe sowie der Kosmos bilden eine Gemeinschaft, die *communitas*. Das Ritual ist vermittelndes Medium zwischen sozialen Beziehungen (Turner 2008 [¹1969]). Dazu zählt beispielsweise die Lösung sozialer und psychologischer Spannungen und Konflikte in einer Gemeinschaft.

2.3 Gemeinschaft (*community*) – Kollektive Identität(en) – mnemonische Gemeinschaft

In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff der „Gemeinschaft“ als Gruppe definiert, deren Mitglieder ein starkes gegenseitiges Zugehörigkeitsgefühl (*feeling of belonging*) empfinden. Die Mitglieder erfahren in der Gruppe Bedeutung, Selbstwirksamkeit und Anerkennung und haben eine emotionale Bindung zu ihr (McMillan / Chavis 1986: 6ff.). „Gemeinschaft“ ist wesentlicher Bestandteil kollektiver Identität(en). Identität wird definiert als das Verständnis einer Person von ihrer eigenen Person sowie das Begreifen anderer Menschen von sich selbst und voneinander. Die kollektive Identität, definiert auf der Ebene kollektiver Gruppen, umfasst die gemeinsame Definition dieser Gruppen, die sich aus den gemeinsamen Interessen, Erfahrungen und der Solidarität ihrer Mitglieder ableitet.

Ein Blick auf die in und über Guatemala kursierenden Fremd- und Eigenbezeichnungen und Definitionen von ethnischen Gruppen ist in diesem Zusammenhang wichtig. In Guatemala

³⁷ In Anlehnung an Arnold van Gennep (*Übergangsriten*, 1909).

vermitteln diese einen ersten Eindruck über die Machtstrukturen, nicht nur im Hinblick auf Geschichtspolitik und Geschichtsbewusstsein. Die Kategorisierung ist selbst ein Element des sozialen Konflikts und der Machtverhältnisse, da die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Kategorie bedeutet, dass man eine spezifische Statusposition einnimmt (Gabbert 2004: xv).

Unter den sich selbst als *ladino*³⁸ und „nicht-indio“ bezeichnenden Teilen der Bevölkerung kursiert weiterhin die herabwürdigende Bezeichnung *indio* für die Anderen. Die Bezeichnungen *indígena* und *Maya* werden von der Mehrheit als politisch korrekt angesehen. Die in Mexiko verwendete Bezeichnung *pueblos originarios* findet in Guatemala derzeit noch keine Anwendung. Hierbei handelt es sich jedoch ausschließlich um ursprüngliche Fremdbezeichnungen, auch wenn sie von Mitgliedern der Maya-Bewegung verwendet werden. Die Mehrheit der indigenen Bevölkerung verwendet die genannten Bezeichnungen nicht selbst. In der Ixil-Region erfolgte Ende der 2000er Jahre hauptsächlich eine Autoidentifikation mit dem Heimatort, in der Regel mit dem *municipio*. Neuere Zahlen des Zensus von 2018 zeigen, dass sich „Maya“ mittlerweile als Eigenidentifikation in der Ixil-Region ausgewählt wird, zumindest wenn diese Kategorie zur Auswahl steht (vgl. Kapitel 3.1, INE 2018: html).

„Wir-Identität“ oder „kollektive Identität“³⁹ definierte Jan Assmann (2003 [1992]: 132) als „das Bild, was eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren“. Die Entstehung kollektiver Identität wird durch dynamische Wechselwirkungen zwischen gemeinsamen Erinnerungen und Konzepten von Alterität beeinflusst. Dabei werden Differenzen nach außen betont und nach innen heruntergespielt (Erll 2005: 109). Sökefeld zufolge ist die Betonung der Differenzen von größerer Bedeutung als die der Gemeinsamkeiten. Zudem existieren auch zwischen den verschiedenen Differenzen dynamische Beziehungen (2012: 46). Die kollektive Identität gewinnt ihre Bedeutung für die Gruppe aus einem einzelnen

³⁸ *ladino/a* ist ein soziokulturelles Konstrukt zur Selbstbeschreibung der eigenen Ethnizität, dabei liegt die Betonung auf dem Aspekt nicht-*indígena* zu sein. Ursprünglich kam die Bezeichnung in der Kolonialzeit für Indigene mit sehr guten Sprachkenntnissen des Spanischen zur Anwendung. Mit der Zeit inkludierte die Bezeichnung vor allem soziale Aufsteiger. Die Selbstdefinition als *ladino/-a* auch im Hinblick auf eine machhabende soziokulturelle Gruppe kam erst ab dem 19. Jahrhundert auf (Hale 2006: 15-20).

³⁹ Kritik an der Verwendung des Begriffs „kollektive Identität“ äußerte Straub (1998). Es handele sich um die unrechtmäßige Übertragung des personalen Identitätsbegriffs auf Kollektive. Zudem bestünde in Diskursen über konkrete kollektive Identität Ideologieverdacht. „Die verschiedenen Identitäten, die ein Mensch verkörpert, beeinflussen sich oft in hohem Grad wechselseitig, und zwar nicht notwendigerweise in dem Sinn, dass sie sich wechselseitig zurecht stoßen und eine konsistente Persönlichkeit, eine integrierte Ich-Identität hervorbringen würden. Die verschiedenen Identitäten können im Gegenteil Konflikt und Antagonismus hervorrufen, Inkonsistenzen und Ambivalenzen, die je nach Situation und Kontext unterschiedlich aufgelöst werden können“ (Sökefeld 2012: 47f.).

Wissensvorrat (Welzer 2005: 14). *Tacit knowledge* („implizites Wissen“) umfasst die Aspekte des Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns. Es spielt eine bedeutende Rolle bei der Strukturierung und Steuerung der kollektiven Identität einer Gesellschaft (Straub 1998: 103). Bewusste und unbewusste Anteile ergänzen sich in diesem Prozess (Erll 2005: 109).

Das Bestreben einer Gemeinschaft eine bestimmte Identität zu stabilisieren, stellt weitere Identitäten in Frage. In einem mehrdeutigen Kontext führt die Festlegung auf eine bestimmte Identität zu Widerstand (ebd: 47f.). Benedict Anderson argumentiert in seinem Konzept der *imagined communities* (1983: 6) im Kontext des *nationbuilding*, dass „bewusste“ Anteile der kollektiven Identität einfließen: „[...] in the minds of each lives the image of their communion“. Andersons *imagined communities* gehen über ethnische Dualismen hinaus. Nicht nur der Staat, sondern auch andere Institutionen wie Kirchen und zivilgesellschaftliche Organisationen, prägen die Identität der Gemeinschaften. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff *imagined political community* als Kulturartefakt verstanden, welches auf die Sozialstruktur des Kollektivs (= Gemeinschaft) anstelle von Nation/Staat verweist.

Ohne kollektive Identität kann sich keine soziale Bewegung formieren. Die Identifikation mit der Gruppe verbindet kollektive und soziale Identität und verknüpft die individuelle mit der kollektiven Ebene der Identität. Die kollektive Identität einer Gruppe kann mithilfe der „Gruppenphänomene“, d. h. mit Ritualen, Symbolen, Überzeugungen und den von den Mitgliedern geteilten Werten, bestimmt werden (van Stekelenburg 2013: 219).

Soziale Bewegungen werden nicht nur durch gemeinsames Handeln und Solidaritätsverhältnis zusammengehalten, sondern auch durch Identitäten, Symbole, gemeinsamen Identitätsdiskurs und Alltagspraktiken, die zu den Erfahrungen von sozialer Ungerechtigkeit der Teilnehmer beitragen (ebd.: 220). Die folgenden drei Punkte definieren soziale Bewegungen: 1. Grenzen werden gezogen (*boundaries*); 2. Bewusstsein (*consciousness*), d. h. die Gruppenmitgliedschaft und die Positionierung der eigenen Gruppe in der Gesellschaft, auch im Vergleich zu anderen, werden bewusst wahrgenommen (um die Mitgliedschaft in der Gruppe politisch relevant zu machen, muss diese Position als illegitim empfunden werden); 3. Verhandlung (*negotiation*), d.h. Menschen verhandeln innerhalb ihrer Netzwerke, um symbolische Bedeutungen im alltäglichen Denken und Handeln zu verändern, sie leben die „Politisierung des Alltags“ (van ebd.: 220).

Politisierung von Identitäten entsteht aus einer Reihe politisierender Ereignisse, die schrittweise das Verhältnis der Gruppe zu ihrem sozialen Umfeld verändern. Daher kann kollektives Handeln ein wichtiges Instrument zur Veränderung kollektiver Identitäten sein (ebd.: 220). Soziale Bewegungen sind eine gemeinschaftliche Ausdrucksform von Unzufriedenheit und Protest und entstehen rund um spezifische soziale und politische Fragen.

Die Bezeichnung „mnemonische Gemeinschaft“ wurde von Zerubavel (2003) geprägt und bezeichnet eine soziale Gruppe, die sich durch die besondere Beachtung bestimmter Ereignisse in der Vergangenheit auszeichnet. Diese Ereignisse schaffen soziale Zeitlinien und nehmen eine soziale Markierung der Vergangenheit vor (Zerubavel 2003: 28). Eine mnemonische Gemeinschaft schafft demnach ein „Hauptnarrativ“. Als „besonders nützliches Medium der Erinnerung“ gilt der Kalender, da er als ein Zyklus „heiliger Tage“ kollektiv dafür geschaffen wurde, ausgewählte historische Ereignisse zu vergegenwärtigen. Eine Gesellschaft besteht immer aus mehreren mnemonicischen Gemeinschaften. Wenn mehr als eine Religion involviert ist, gibt ein Kalender Aufschluss über die „strukturelle Komplexität ihrer Identitäten“ (ebd.: 32).

Dynamische Entwicklungen im Zuge von Globalisierung und Digitalisierung führten zu einem *konservativen* (Hervorhebung im Original) Bedürfnis, eine historische Kontinuität zu bewahren. Dies war meist gepaart mit einer deutlichen Ablehnung jeglichen Wandels, welcher eine Gefahr für die Identität darstellen würde. Zudem führen drastische politische, kulturelle oder ökonomische Einschnitte zu besonderer Aufmerksamkeit für die Vergangenheit (ebd.: 38-39).

Continuous identities are thus products of mental integration of otherwise disconnected points in time into a seemingly single historical whole. [...] it is our memory that makes such mental integration possible, thereby allowing us to establish the distinctly mnemonic illusion of continuity (ebd.: 39)

Demnach beruht historische Kontinuität auf der Integrationsleistung des Gedächtnisses, die eine mnemonicische Illusion schafft. Dieser Prozess wird durch die Verbindung eigentlich voneinander unabhängiger Zeitpunkte realisiert. Ein Ritual, ein Diskurs, ein Kalender oder künstlerische Ausdrucksformen können jeweils als „Brücke“ dienen und zeitlich oder räumlich verknüpfte Manifestationen derselben Einheit (*entity*) miteinander verbinden (ebd.: 40, Durkheim 1981). Rituale beinhalten nicht nur eine soziale, sondern auch eine zeitliche Komponente: Sie verbinden neue Belange mit denen vergangener Generationen. Zum Beispiel

überwindet die Einbeziehung von kollektiven Traumata in ein Ritual die Lücke zwischen Generationen. Geschieht dies, trägt es zur Identitätskonstruktion bei (J. Assmann 2003 [¹1992]: 51f., Connerton 1989, Halbwachs 1985). Performative Handlungen, die unter den Begriff Ritual oder Ritualisierung fallen, sind demnach Voraussetzung für kulturelle Reproduktion, Bildung von Gruppensolidarität und die Konstruktion von sozialer und persönlicher Identität (Krieger / Belliger 2008: 32).

2.4 Erinnerung, Gedächtnis und *Memoria histórica*

Zum Thema Erinnerung und Gedächtnis fand in den vergangenen Jahrzehnten eine lebhafte Forschungstätigkeit statt. An dieser Stelle erfolgt ein knapper Überblick der für die vorliegende Arbeit bedeutsamen theoretischen Konzepte.

Laut neurowissenschaftlicher Definition ist „Erinnern“ ein subjektiver, selektiver und oft emotionaler Prozess (Wierling 2003: 95). In diesem Kontext ist nicht die historische Wahrheit von Relevanz, sondern die gesellschaftliche Bedeutung. Der Erinnerungsprozess ist nie ausschließlich eine erneute Abrufung einer gespeicherten Information. Stattdessen handelt es sich um eine selektive Wiederherstellung (auf bewusste, aktive und kreative Art und Weise), die Informationen produziert, die dem jeweiligen Kontext in der Gegenwart angemessen sind. In *La mémoire collective*, „Das kollektive Gedächtnis“, schrieb Maurice Halbwachs, dass die „individuelle Weltsicht auch Teil eines von einer sozialen Gruppe geteilten Gedächtnisses“ ist. Dies bedeutet, dass jedes Individuum von der Interaktion mit seinem sozialen Umfeld geprägt ist. Das Individuum kann verschiedenen kollektiven Gedächtnissen angehören, jedoch ist das verbindende Gedächtnis nicht bei allen Mitgliedern in gleicher Intensität ausgeprägt. Darüber hinaus werden dem Gedächtnis lediglich solche Elemente der Vergangenheit vermittelt, die innerhalb des jeweils relevanten Referenzrahmens durch die Gesellschaft zu jeder Epoche rekonstruiert werden können (1985: 56). Kollektives Gedächtnis sollte demnach als „aktiver Prozess der Wissenskonstruktion im Laufe der Zeit“ gesehen werden (Olick / Levy 1997: 933).

Erinnerung und Identität sind sowohl individuelle als auch kollektive Phänomene, die sich aus der Interaktion innerhalb des sozialen Umfelds ergeben. Die Mitgliedschaft in einer sozialen Gruppe, insbesondere in der Familie, in einer religiösen Gemeinschaft oder in einer bestimmten sozialen Klasse, befähigt das Individuum, sich Erinnerungen anzueignen, zu lokalisieren und abzurufen (Connerton 1989: 36; 38).

Mündliche historische Überlieferungen, die auf Erlebnisse und Erfahrungen der mnnemonischen Gemeinschaft zurückgehen, werden laut Vansina (1996: 24) nach ca. 80–100 Jahren vergessen. Bestimmte Erinnerungen an eine fernere „Urzeit“ werden als Teil religiöser oder „mythischer“ Überlieferungen erhalten. Als *floating gap* bezeichnet er jene sich ständig verschiebende und daher „schwimmende Lücke“ zwischen diesen beiden Überlieferungsarten. In Guatemala stellt die *floating gap* nicht nur ein zeitliches Moment dar, sondern auch ein kommunikatives Vakuum zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen⁴⁰. Die guatamaltekische Gesellschaft ist von schnellen Generationswechseln geprägt und daher kommt der *floating gap* eine größere Bedeutung zu. In diesem Zusammenhang bezeichnet Vansina das kollektive Gedächtnis als das Informationskorpus in der *oral history*, zu dem im Idealfall jedes Gruppenmitglied den gleichen Zugang hat (ebd.: 168f.).

An diese These schließt sich Jan Assmanns Unterscheidung des kollektiven Gedächtnisses in das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis an. Das kommunikative Gedächtnis umfasst sowohl alltägliche, häufig private Erinnerungen als auch Erfahrungen, die sich auf die Zeitgeschichte beziehen. An soziale Bedürfnisse passt es sich an und verändert sich mitunter stark. Das kulturelle Gedächtnis hingegen ist relativ statisch und Ausdruck einer verbindlichen, öffentlichen Erinnerung an die eigenen Ursprünge oder andere für die Gemeinschaft relevante Ereignisse. Diese dienen primär der kollektiven Identitätsstiftung, beispielsweise in Form von Gedenkritualen, Denkmälern, schriftlicher Fixierung und dauerhafter Konservierung⁴¹ (J. Assmann 2003 [1992]: 42f.). Hierbei handelt es sich um ein soziales Phänomen, bestehend aus einer Vielzahl sich teilweise überschneidender Gruppenidentitäten und Gruppengedächtnisse bzw. –erinnerungen. Erinnerung besitzt eine konfliktive Natur. Es ist eine Frage von Macht, welche Erinnerungen kanonisiert oder censiert werden. Das kommunikative Gedächtnis wird auch als „intragenerationelles“ Gedächtnis bezeichnet. Zeitzeugen stehen in Dialog mit der jungen Generation (ebd.: 42f.). Welzer zeigt, dass das menschliche Gedächtnis ein durch und durch kommunikatives ist. Es existiert dadurch, dass Individuen im Dialog miteinander stehen, sich gegenseitig anerkennen und als Menschen wahrnehmen und eben nicht „autonom gegenüber und getrennt von anderen existieren“ (2005: 12).

Hobsbawm (1983: 9) unterscheidet drei sich überschneidende Kategorien erfundener Traditionen: a) jene, die soziale Kohäsion, Mitgliedschaft in Gruppen oder künstliche Gemeinschaften etablieren oder symbolisieren, b) jene, die Institutionen, Status oder autoritäre

⁴⁰ Solch ein kommunikatives Vakuum begünstigt, neben anderen Faktoren, den Verlust der Sprachdiversität.

⁴¹ Zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis sind Diskrepanzen möglich, da zwei völlig unterschiedliche Erinnerungen eines Ereignisses existieren können (vgl. Welzer „Opa war kein Nazi“.)

Beziehungen symbolisieren oder etablieren, oder c) jene, deren Hauptzweck Sozialisierung, Indoktrinierung von Glaubensrichtungen, Wertesystemen oder Verhaltenskonventionen sind. Im Gegensatz zu erfundenen Traditionen, die als soziale Praktiken betrachtet werden können, sind alte Traditionen spezifische und stark bindende soziale Praktiken. Die erfundenen Traditionen hingegen neigen dazu, eher vage zu sein, insbesondere in Bezug auf die Werte, Rechte und Verpflichtungen der Gruppenmitglieder. Die Erfindung emotional und symbolisch beladener Zeichen der Gruppenzugehörigkeit scheint in diesem Fall bestimmt zu sein. In der Maya-Bewegung sind dies insbesondere archäologische Stätten, die Hieroglyphenschrift sowie Rituale, die in der Öffentlichkeit abgehalten werden. Darüber hinaus tragen Zeichen und erfundene Traditionen zur Legitimation von Handlungen und zur Festigung des Zusammenhalts innerhalb der Gruppe bei (ebd.: 12).

Pierre Nora prägte das Konzept der *lieux de mémoire* (Erinnerungsorte, Gedächtnisorte, auch Rückzugsorte). Laut Nora konstituiert sich der Erinnerungsort aus einer Umkämpftheit zwischen Gedächtnis und Geschichte (1984: 11). Jedoch ist die Frage, *wie* erinnert wird, ergiebiger als die Opposition Geschichte/Gedächtnis und der Erinnerungsgegenstand selbst. Welche Bedeutung und Qualität werden der Vergangenheit gegeben? Identische Ereignisse können sehr unterschiedlich erinnert werden (Erl 2008: 7).

Das in Guatemala gängige Konzept *memoria histórica* (dt. „historisches Erinnern“, „historisches Gedenken“, „historisches Gedächtnis“) geht auf das Abkommen über die Rechte und die Identität der indigenen Völker Guatemalas (*Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*, AIDPI) zurück. Die Forderung nach Anerkennung eines „eigenen historischen kollektiven Gedächtnisses“ (*memoria histórica colectiva propia*) als distinktives Merkmal der Maya-Identität fand Eingang in die Friedensverträge von 1996 (Vereinte Nationen et al. 1995: § 1 Abs. 2 Nr. 4). Damit einher ging die Zuschreibung objektivierender Eigenschaften, unter anderem durch die Verwendung der Bezeichnung im Titel und der Zielsetzung des Berichts der CEH. Der Titel lautet „Erinnerung an das Schweigen“ (Memoria del Silencio) und die Zielsetzung ist die Wiedererlangung der historischen Erinnerung (*recuperación de la memoria histórica*).

Zudem nutzen die (inter-)nationale Friedensbewegung bzw. Entwicklungszusammenarbeit im Anschluss an den Bürgerkrieg *memoria* als historiographische Methode. Diese besteht aus der Dokumentation der Aussagen von Augen- und Zeitzeugen. Der Schwerpunkt liegt auf der indigenen Sozialgeschichte während des Bürgerkriegs sowie der kolonialen und nationalen Epoche. Betont werden dabei insbesondere strukturelle soziale Ungleichheiten, Rassismus und

ethnische Unterdrückung. Entstehen sollte ein Gegenstück zu der in den offiziellen Lehrplänen geschriebenen Geschichte, die von Zensur und Marginalisierung geprägt ist (A. Assmann 2007: 138). Indem die „Stimme der Unterdrückten“ Gehör fand, erhoffte sich die Bewegung, die Argumentation bei den Forderungen nach Wiedergutmachung zu unterstützen (Kuprat 2011: 29f.).

Bei Augen- und Zeitzeugenberichten handelt es sich um „gelebtes semantisches Gedächtnis“ (*lived semantic memory*) aus dem Bereich der *collected memory* (Olick / Robbins 1998). *Collected memory* versteht Gedächtnis als Metonymie, als Kulturphänomen – das sozial und kulturell geprägte individuelle Gedächtnis erinnert sich mit Hilfe von kulturspezifischen Schemata und handelt gemäß kollektiv geteilter Werte und Normen. Erfahrungen aus zweiter Hand können in den eigenen Erfahrungsschatz assimiliert werden, sowie verschiedene Elemente des soziokulturellen Umfeldes angeeignet werden. *Collective memory* hingegen versteht das Gedächtnis als Metapher oder „Gedächtnisphänomen“. Es beinhaltet die Symbole, Medien, sozialen Institutionen und Praktiken des gesellschaftlichen Bezugs auf Vergangenheit, die metaphorisch als „Gedächtnis“ bezeichnet werden. Jedoch handelt es sich hierbei um eine analytische Trennung, denn sie sind nur durch das Zusammenwirken auf individueller und kollektiver Ebene wirksam (Erll 2005: 98f., Olick / Robbins 1998). „Erinnern“ ist nicht getrennt von „Vergessen“ diskutierbar, und eine eindeutige Unterscheidung kann unter Umständen schwer zu treffen sein. Das kommunikative Gedächtnis auf der Ebene des Individuums gleicht einem „Wandlungskontinuum, auf dem weniger relevante Wahrnehmungen und Erfahrungen sukzessive dem Verblassen und Vergessen anheimfallen, während biographisch bedeutsame aufbewahrt, vertieft, reguliert, neu bewertet, kurz: verändert werden“ (Welzer 2005: 21–22). Auch hier gilt, dass soziale und individuelle Erinnerungen untrennbar sind, denn „der Mensch wächst in ein sozial dimensioniertes Universum hinein“. Es kommt zu ständiger Neubildung individueller und kollektiver Erinnerungen durch und mit sozialer Kommunikation (ebd.: 27, 30, 44). Eine Gesellschaft besteht sowohl *aus* Kommunikation als auch *durch* Kommunikation. Daher kann keine strikte Trennung von psychischem und sozialem Gedächtnis durchgeführt werden. Semantiken entstehen durch Kommunikationen, die auf jene Bezug nehmen. Zwischen Gedächtnis und Kommunikation(-smedien) besteht demnach ein zirkulärer Zusammenhang (Esposito 2002: 10).

Foote stellte eine sehr enge Verbindung zwischen Kultur und kollektivem Gedächtnis her und argumentierte, dass „Kultur“ eine Art kollektiven Gedächtnisses darstellt (2003: 33). Kultur beruht auf kollektiven Vorstellungen und Werten, sozialen Konventionen und Traditionen, die

Individuen in eine Gruppe oder Gemeinschaft binden. Dabei handelt es sich um Werte, die das alltägliche Leben formen und den Einflussbereich des Individuums übersteigen. Diese Werte entstehen nach und nach, verändern sich langsam und wandern von Generation zu Generation. Dieses Konzept des kollektiven Gedächtnisses stellt eine bedeutsame Verbindung zwischen Kultur und Landschaft her, da menschliche Eingriffe in diese zumeist mit Strategien einhergehen, die auf den Erhalt oder die Beseitigung von Erinnerungen abzielen (ebd.: 33). Diese Verbindung ist im Hinblick auf die vorliegende Arbeit von besonderer Relevanz, da die Landschaft religiöse und rituelle Bedeutung hat und durch die gewalttamen Vertreibungen während der *violencia* erschüttert wurde.

Kulturelle und soziale Traumata gehören zu der guatemaltekischen Erinnerungsdebatte. Im Kontext von Bürgerkrieg, aber auch von Kolonialismus, Ausgrenzung und Rassismus arbeiten insbesondere Mitglieder von Friedens- und der kulturellen Maya-Bewegung an Strategien zum Umgang mit ihnen. Friedensbewegung und kulturelle Aktivist*innen streben danach, durch Gewalt verursachtes Vergessen (A. Assmann 2007) in aktives Erinnern umzuwandeln. Aktives Erinnern kann psychotherapeutische Notwendigkeit sein (z. B. in Form von Exhumierungen und der Schaffung von Mahnmälern). Die These, dass kollektive Erinnerungsprozesse per se eine friedlichere Zukunft bedeuten, da Vergessen eine heilende Wirkung hat, ist nicht zwangsläufig zutreffend (Peters 2020: 203). Von Bedeutung ist vielmehr, welche Instanz über das Erinnern oder das Vergessen bestimmt, wer von dieser Entscheidung profitiert und welche Konsequenzen sich daraus für unterschiedliche soziale Gruppen ergeben (A. Assmann 2012: 68).

Im Gegensatz zu exkludierenden und abgrenzenden Erinnerungskonzepten bietet „dialogisches Erinnern“ Gruppen einen breiteren Orientierungsrahmen. Dialogisches Erinnern ermöglicht es einer Gruppe, ihre Rolle in der traumatischen Vergangenheit zu reflektieren, während gleichzeitig die andere Gruppe die Möglichkeit erhält, diese Rolle anzuerkennen. „Monologisches Erinnern“, so Aleida Assmann, konzentriert sich auf das eigene Leid einer Gruppe, was wiederum zu einem hohen Grad der Visktimisierung führt. Daher ist das Ziel des dialogischen Erinnerns nicht die Schaffung einer Universal Erinnerung, sondern vielmehr ein kompatibles Verständnis der Geschichte, geprägt und motiviert durch gegenseitige Anerkennung und Bezug aufeinander (2013: 124; Hölscher 2003: 15). Von „Katastrophen“ hervorgerufene „Brüche in der Geschichte“ nur zu überwinden sind, wenn „Täter“ und „Opfer“ als gleichwertige Parteien einander anhören (Hölscher 2003: 9–12). Ob eine völlige Gleichwertigkeit und ein richtiger Dialog in Guatemala je erreicht werden können, ist nicht absehbar.

Das kollektive Gedächtnis definiert eine Gruppe von innen und zielt darauf ab, ihr ein Bild der Vergangenheit zu liefern, welches sie jederzeit wiedererkennt und wodurch sie in der Lage ist, auch schwerwiegenden Wandel auszugleichen. Historische Fakten werden nur als solche deklariert, wenn sie als Prozess oder als Ereignis Wandel hervorrufen (J. Assmann 2003 [¹1992]: 169–170). Die Vergangenheit wird emotional vom kollektiven Gedächtnis erfasst und unkontrollierbar von ihm verändert. Ständig werden neue Interpretationen und Erfindungen hinzugefügt. Jede nachfolgende Generation versteht und konstruiert die Vergangenheit neu. Außerdem benötigt jede Generation Erinnerungen zur Konstruktion der eigenen Identität. Es kann kein Bild der Vergangenheit ohne Verbindung zur Gegenwart geben. Da die Bezugsrahmen des kollektiven Gedächtnisses sich immer in der Gegenwart befinden und ständige Neuorganisation die Regel ist, ist es auch rekonstruierbar.

In der ersten Feldforschungsperiode von 2007 bis 2010 wurden viele als „sensibel“ empfundene Themen, wie beispielsweise die Religionszugehörigkeit, die individuelle Rolle und Traumata während des Bürgerkriegs, nicht thematisiert. Auf der Ebene des kulturellen Gedächtnisses führt Tabuisierung zur Auslöschung, da es nur mittels Kommunikation überleben kann (Assmann 2003 [¹1992]: 164).

Post-memory

Post-memory beschreibt die Beziehung, welche die Nachfolgegeneration zu den Erfahrungen von kollektivem Trauma der älteren Generationen hat. Diese Erfahrungen „erinnern“ sie lediglich auf Grundlage von Geschichten, Bildern und Verhaltensweisen von Menschen, mit denen sie aufgewachsen. Sie haben sie nicht selbst erlebt (Hirsch 2012: 106). *Post-memory* ist eng verknüpft mit der inter- und transgenerationalen Weitergabe von traumatischen Erfahrungen. Es ist rekonstruiert und „vererbt“, es ist eine Konsequenz traumatischen Erinnerns.

Besonders grausame Fotografien, Dokumentarfilme oder auch Erzählungen haben durch ihre emotionale Wirkkraft einen besonderen Einfluss auf die Nachkriegsgenerationen – auch wenn die Kinder und Jugendlichen die Umstände nicht selbst erlebten. Verkörperte Erinnerungen (*embodied memories*) können sowohl durch echte als auch durch imaginäre Erlebnisse und Berichte provoziert werden. Sie äußern sich in körperlichen Beschwerden, die durch visuelle, kinästhetische oder olfaktorische Impulse entstehen. *Embodied memories* spielen ebenso eine Rolle wie *postmemories*. Bei *postmemories* handelt es sich um Erinnerungen, die

intergenerational mit tiefer Emotionalität und affektiv tradiert werden und dadurch von den Empfängern als selbst durchlebt wahrgenommen werden (ebd.: 106–107).

2.5 Bildung und *educación indígena*

Bildung „ist eine aktive Aneignung von Welt durch Lernen und Erfahrungen sowie das Sich-selbst-in-Beziehung-Setzen zu einem Thema, zu einem Kontext oder einer Erkenntnis. Die Dinge bekommen erst so eine Bedeutung, einen Wert“ (El-Mafaalani 2012: 65). Bildung steht demnach in engem Zusammenhang mit Wissen und Wissensaneignung. Zudem hat Bildung eine gesellschaftliche Funktion: Sie ermöglicht dem Einzelnen als „kulturelles Kapital“, die gesellschaftliche Position zu wahren oder zu verbessern. Darüber hinaus kann Bildung als „stetige Entfaltung von Selbst-Welt-Bild“ und als Persönlichkeitsentwicklung gesehen werden. Bildung steht außerdem für die sozialen Rahmungen und Spielräume, welche durch die soziale Schicht und das soziale Umfeld geprägt sind (ebd.: 66f).

Bourdieu definierte gesellschaftlich relevante Ressourcen als Kapital, jedoch, anders als Marx, nicht als ausschließlich ökonomische Ressource. Zu den Kapitalarten zählt er kulturelles Kapital (Bildung), soziales Kapital (Netzwerke) sowie ökonomisches Kapital. Das kulturelle Kapital wiederum lässt sich in drei Bereiche unterteilen: objektiviertes kulturelles Kapital (Objekte; z. B. Kulturgüter, Bücher), inkorporiertes kulturelles Kapital (Körper und Geist; z. B. Wissen und Fähigkeiten, Verinnerlichung des Kulturellen) und institutionelles Kapital (institutionelle Form, z. B. Zeugnisse und Abschlüsse) (Bourdieu 2009: 112; ¹1983). Kapital ermöglicht einem Individuum, die Stellung in der Hierarchie einer Gesellschaft zu bestimmen, zu erhalten oder zu verändern (El-Mafaalani 2012: 69–73). Jedes Kapital lässt sich in ein anderes umwandeln, wodurch ein Individuum seine soziale Stellung erhalten oder verbessern kann. Beispielsweise kann ökonomisches Kapital in kulturelles umgewandelt werden, indem es für Bildung eingesetzt wird. Mit dem Abschluss entsteht das kulturelle Kapital, welches durch beruflichen Aufstieg erneut in ökonomisches umgewandelt werden kann. Auch soziales Kapital (insbesondere hilfreiche berufliche Beziehungen) kann wiederum zu ökonomischem Kapital werden (ebd.: 95–102). Aus dieser Darstellung wird die in kapitalistisch geprägten Gesellschaften anerkannte Auffassung von Bildung als Humankapital⁴² deutlich.

⁴² „Humankapital ist die Summe der wirtschaftlich nutzbaren Fähigkeiten, Kenntnisse und auch Verhaltensweisen der Erwerbsbevölkerung einer Volkswirtschaft“ (Duden Wirtschaft A-Z 2016). Erst durch die Ausbildung kann ein Individuum volkswirtschaftlich produktiv tätig werden. Dieser Begriff aus den

Eine Grundvoraussetzung für Bildungserfolg ist, dass die formale Bildung an den spezifischen Bedürfnissen der Menschen im jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Kontext ausgerichtet ist und diese berücksichtigt. Paulo Freire definierte in seinem befreiungspädagogischen Werk *Pedagogia do Oprimido* (1968) den Prozess der Bewusstseinsbildung, *conscientização*, als Voraussetzung für Bildung und Erziehung. Bewusstseinsbildung befähigt die Lernenden in einem ersten Schritt, Machtverhältnisse und damit verknüpfte Mythen sowie Unterdrückung zu erkennen. So ist es ihnen möglich, soziale, politische und ökonomische Widersprüche zu erfassen und ihre Denk- und Handlungsweise anzupassen. Dadurch werden die „Armen und Ausgebeuteten“ befähigt, in sich selbst zu vertrauen und eigene Wissensproduktion anzugehen (Chilisa 2012: 236, Dary 2007: 76).

Porter spricht sich ebenfalls gegen ein staatlich vorgegebenes Curriculum aus, das den Interessen der Machthabenden dient und den passiven Lernenden Handlungskompetenz, Selbstbestimmung und Befähigung verwehrt (2015: 245). Stattdessen gilt die Forderung nach Unterricht, der den unmittelbaren und authentischen politischen Bedürfnissen der Lernenden dient (ebd.: 245). Indigene Bildung und Erziehung (*educación⁴³ indígena*) zielt darauf ab, zukünftige Führungspersönlichkeiten ganzheitlich zu formen und zu befähigen, im Interesse ihrer Völker zu sprechen und zu handeln (Jacob et al. 2015: 2). Die Grundlage bildet das Verständnis von indigenen Völkern als durch Kultur, Sprache und Identität geprägte Agierende, die über Souveränität, Stimme und Integrität verfügen. „Indigene Bildung und Erziehung“ umfasst dabei nicht nur die formale, institutionelle Schulbildung, sondern insbesondere auch die in der Gemeinschaft verankerten, lebenslangen Prozesse der Sozialisation und Enkulturation:

Indigenous education involves knowledge that is generated, obtained, and adapted to fit the historical contexts and needs of indigenous peoples and is then transmitted through educative means to others. It is communal and communitarian, gaining potency as it is shared and reshaped across generations and geography. We view education as a life-long process (ebd.: 3).

Von besonderer Relevanz sind in diesem Zusammenhang die Repetition von Wissensstrukturen sowie die Adaption von Wissen durch die jüngeren Generationen an die jeweiligen

Wirtschaftswissenschaften wurde zu Beginn der 2000er Jahre zunehmend auch auf andere gesellschaftliche Bereiche angewandt und stand daher in der deutschsprachigen Öffentlichkeit in der Kritik, dazu beizutragen alle Lebensbereiche zu ökonomisieren (Lohmann 2007: 618).

⁴³ Sowohl *educación* (sp.) als auch *education* (eng.) umfassen nicht nur die oben dargelegte Definition von „Bildung“ sondern auch den Aspekt der „Erziehung“. Je nach Disziplin wird der Begriff „Erziehung“ mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung definiert. Alle teilen jedoch folgenden Ansatz: Erziehung bezeichnet den Versuch, den „Geist und Charakter“ und die Entwicklung eines Menschen im Einklang mit der Gemeinschaft zu fördern (Stangl 2021: html).

Gegebenheiten und zeitlichen Veränderungen. Darüber hinaus beinhalten indigene Bildung und Erziehung sowohl einen spirituellen als auch einen mentalen bzw. physischen Lernprozess und werden daher am besten als unendlicher, reziproker, interaktiver und symbiotischer Lernprozess beschrieben (ebd.: 3).

Die formale Schulbildung und *educación indígena* umfassen weitestgehend voneinander unabhängige Lernprozesse. Initiativen, die auf individuellem Engagement beruhen und die lokale Lebensweise kennen und beachten (siehe Kapitel 7.3.2), zeigen alternative Wege für die Gemeinden zur Verknüpfung von formaler Schulbildung und *educación indígena* auf.

Um das informelle Lernen (*educación indígena* sowie indigenes Wissen) und das formelle Lernen (Schulkontext und offizielle Curricula) in Gleichgewicht zu bringen und den indigenen Gemeinden somit eine alternative Perspektive zu eröffnen, ist die detaillierte Betrachtung einiger grundlegender Dilemmata und Widersprüche sinnvoll:

Empirische Evidenz und wissenschaftliche Erkenntnisse (in Opposition zu religiösen oder spekulativen Argumenten) trugen zur Ausübung von Macht und Dominanz über Natur und Mensch bei. In indigenen Gemeinden, wie beispielsweise der Ixil, wurde die Schulbildung als Instrument der sozialen Kontrolle eingesetzt. Die Auswahl der Lerninhalte und Lernformen spiegelte die vorherrschenden Machtbeziehungen wider. So konnte sich eine universelle Autorität auf Grundlage von rationalen, objektiven Kriterien herausbilden (Foucault 1980). Diese Annahme gründet in der Prämisse, dass westliche Lern- und Bildungsformate anderen überlegen sind. Sie manifestiert tief verwurzelte, institutionalisierte Voreingenommenheit und fungiert als wesentlicher Faktor in der Verstärkung des Kolonialisierungsprozesses.

Schulbildung stellte in der Vergangenheit einen zentralen Bestandteil von Kolonialisierung und Missionierung dar, dazu trug das repressive Verbot des Unterrichts in den indigenen Sprachen bei (Oviedo Gasparico 2021: 6). Auch in der Gegenwart ist der Staat in der Regel für Organisation und Angebot von Bildung verantwortlich. Der ehemalige Bildungsminister und Maya-Aktivist Demetrio Cojtí Cuxil hat das guatemaltekische Bildungssystem in der Vergangenheit als Instrument zur Durchführung eines Ethnozids charakterisiert (1987). Dieses Vermächtnis stellt nach wie vor ein Problem dar. Die Frage, welche Formen des Wissens als bedeutsam und nützlich erachtet und welche Formen des Wissens repräsentiert werden, ist nach wie vor von Relevanz. Ebenso ist zu klären, wer über die Deutungshoheit verfügt, was es bedeutet, „erzogen“ oder „gebildet“ zu sein. Diese Entscheidungen werden getroffen, während die politischen, ökonomischen und ideologischen Faktoren, die direkten Einfluss auf die Curricula haben, im Verborgenen bleiben (Wotherspoon 2015: 86, 94).

Institutionen erkennen indigenes Wissen in der Regel lediglich im Kontext informellen Lernens an und ignorieren den lebenslangen, dynamischen Charakter indigenen Wissens und indigener Pädagogik. Eine sinnvollere Herangehensweise als die Dichotomie zwischen informellem und formellem Lernen wäre die Vorstellung eines Kontinuums, das von unstrukturiertem zu strukturiertem Lernen reicht. Institutionen tragen indes dazu bei, dass indigenes Wissen und indigene Pädagogik mit niedrigem sozialem Status konnotiert sind und selten in Diskussionen einbezogen werden. In Guatemala herrschen nach wie vor „westliche“ Standards vor, wobei die Diskrepanzen zwischen Schulpraktik und den Realitäten in den Gemeinschaften oftmals unüberwindbar sind (ebd.: 87). Demgegenüber steht indigenes Wissen, das als „tiefes Wissen“ verstanden wird und für das es wissensbasierte Protokolle gibt (ebd.: 88). Sprache, kulturelle Praktiken, Spiritualität, Wissen um Land und Ressourcen sowie soziale und kommunikative Kompetenzen sind integrale Bestandteile indigener Erziehung und Bildung. Diese Fähigkeiten sind von entscheidender Bedeutung für die sozialen und intergenerationalen Beziehungen in einer Gemeinschaft.

Indigene Gemeinschaften haben spezifische Ansprüche an Bildung und Erziehung. Die epistemologische Grundlage, auf der diese Ansprüche fußen, weicht deutlich von der westlichen ab. Ein wesentliches Merkmal ist das Streben vieler indigener Gemeinschaften nach epistemischer Selbstbestimmung. Dieser Ansatz umfasst nicht nur die Sprache, sondern auch Kultur und vielfältige Zugänge und Methoden der Beschulung (Tuhiwai Smith 2005: 94).

2.6 Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit untersucht, welche Prozesse die Konstruktion von kollektiven Identitäten, Gemeinschaft und Zusammenhalt im Kontext sozioökonomischer Probleme und historischer Brüche prägen. In Bezug auf das immaterielle kulturelle Erbe umfasst kulturelle Interaktion auch die bewusste Umsetzung von Maßnahmen, um „andere“ Konzepte zu übersetzen, zu erhalten oder zu übernehmen (Burke 2009: 55ff). Der Bürgerkrieg rief historische Brüche und somit tiefgreifende Veränderungen hervor, wie das Beispiel der Ixil-Region zeigt. Traditionelles Wissen wird in solchen Fällen nicht überholt. Die Akteure und Akteurinnen der Ixil-Region sind sich der kulturellen Brüche bewusst und gestalten ihre Identität ständig neu.

Rituale sind die Ereignisse, die einer Gesellschaft oder Kultur Struktur und Bedeutung geben (Bell 1992). Rituale, als zentrale Elemente kultureller Aktivitäten, vermitteln zwischen sozialen Beziehungen und lösen Spannungen und Konflikte in einer Gemeinschaft. Rituale weisen oft eine hohe Variationsbreite auf, die sich an den Zielen der Teilnehmenden orientiert (Bell 1997: 231), und stellen auf diese Weise Schlüsselprozesse bei der Konstruktion kollektiver Identitäten dar. Das Ritual fungiert als vermittelndes Medium zwischen sozialen Beziehungen (Turner 2008 [¹1969]), etwa zur Lösung von sozialen und psychologischen Spannungen und Konflikten in einer Gemeinschaft. Dies ist insbesondere nach der Erfahrung von sowohl Liminalität als auch *communitas* – von Bruch, Krise und Lösung – der Fall (ebd.: 255).

Jan Assmann definiert Identität als „das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren“ (2003 [¹1992]: 132). Die Entstehung kollektiver Identität wird durch Wechselwirkungen zwischen gemeinsamen Erinnerungen und Konzepten von Alterität beeinflusst. Hierbei werden Differenzen gegenüber der Außenwelt betont, während interne Harmonie gefördert wird (Erll 2005: 109). Differenzen werden als prägnanter wahrgenommen als Gemeinsamkeiten, und selbst innerhalb von Differenzen existieren dynamische Beziehungen (Sökefeld 2012: 46). Für die Gruppe ist ihre kollektive Identität von Bedeutung, da sie sich aus einem Wissensvorrat speist, auch implizites Wissen oder *tacit knowledge* genannt (Welzer 2005: 14; Straub 1998: 103). Er umfasst Denken, Fühlen, Wollen und Handeln und steuert die kollektive Identität. Bewusste und unbewusste Anteile ergänzen sich (Erll 2005: 109).

Das Konzept der „mnemonischen Gemeinschaft“ erweist sich als ein nützliches Instrument zur Erklärung der Bildung von Gemeinschaft vor dem Hintergrund historischer Brüche. Es

bezeichnet eine soziale Gruppe, die sich durch eine besondere Beachtung bestimmter historischer Ereignisse auszeichnet. Diese Ereignisse kreieren soziale Zeitlinien (Zerubavel 2003: 28). Rituale vereinen demnach neue mit alten Belangen, verbinden soziale und zeitliche Aspekte und fördern die Verbindung zwischen den Generationen. Zudem tragen sie zur Identitätskonstruktion bei, sofern kollektive Traumata in ein Ritual einbezogen werden (J. Assmann 2003 [¹1992]: 51f., Connerton 1989, Halbwachs 1985). Rituale sind wesentlich für kulturelle Reproduktion, die Bildung von Gruppensolidarität sowie die Konstruktion von sozialer und persönlicher Identität (Krieger / Belliger 2008: 32).

In der vorliegenden Arbeit werden die signifikanten Aspekte des immateriellen kulturellen Erbes einer näheren Betrachtung unterzogen. Es wird herausgearbeitet, dass heilige Orte – als Erbe, als Sitz der Geschichte sowie als Orte der Resonanz betrachtet – von besonderer Relevanz sind. An diesen Orten manifestieren sich das Materielle, das Symbolische und das Funktionale simultan, was eine Schnittstelle zwischen dem Materiellen und Immateriellen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, bildet. Die Bewohnerinnen und Bewohner stehen in direktem Kontakt mit den heiligen Orten und bewahren so die Verbindung zwischen sich und der Vergangenheit. Dabei besteht eine Bindung zwischen Leben und Tod sowie zwischen Zeit und Ewigkeit (Ingold 2000: 16–19). Eine Gemeinschaft definiert sich in Relation zu der sie umgebenden Landschaft, sie haben eine besondere Beziehung. Kollektive Erinnerung stellt ebenfalls eine bedeutsame Verbindung zwischen Kultur und Landschaft dar. Denn menschliche Eingriffe in die Umwelt sind oft mit der Art und Weise verbunden, wie Gesellschaften Erinnerungen erhalten oder löschen wollen (Falla 2011: 104, Foote 2003: 33, Ingold 1993, Rodríguez 2018: 62, Wilson 1995: 20). Orale Traditionen sind relevant für das kollektive Gedächtnis und den Dialog zwischen den Generationen. Sie können sich an die jeweiligen Gegebenheiten anpassen und so auf dynamische Weise auf aktuelle Herausforderungen reagieren (Vansina 1996, Olick / Robbins 1998).

Das Konzept des dialogischen Erinnerns ermöglicht es einer Gruppe, die eigene Rolle in der traumatischen Vergangenheit zu reflektieren. Gleichzeitig wird der anderen Gruppe ermöglicht, diese Rolle anzuerkennen (A. Assmann 2013: 124). Somit erweist es sich als ein hilfreiches theoretisches Konzept in diesem Zusammenhang. Das monologische Erinnern konzentriert sich demgegenüber auf das eigene Leid einer Gruppe, was wiederum zu einem hohen Grad der Visktimisierung führt. Das Ziel des dialogischen Erinnerns ist demnach nicht die Schaffung einer Universalerinnerung, sondern vielmehr das kompatible Verständnis der Geschichte, das geprägt und motiviert ist von gegenseitiger Anerkennung und dem Bezug aufeinander (A. Assmann

2013: 124; Hölscher 2003: 15). Eine Überwindung von Brüchen in der Geschichte ist nur durch ein aufrichtiges gegenseitiges Hören von Tätern und Opfern möglich (Hölscher 2003: 9–12). Die Frage, ob eine solche Gleichwertigkeit und ein richtiger Dialog in Guatemala je erreicht werden können, bleibt jedoch offen. *Post-Memory* steht für die Weitergabe von traumatischen Erfahrungen zwischen Generationen. Es wird rekonstruiert und „vererbt“. *Postmemories* sind demnach Erinnerungen, die intergenerational tradiert werden und von den Empfängern als selbst durchlebt wahrgenommen werden (Hirsch 2012: 106–107).

Eine soziale Gruppe, die sich selbst als ein Erinnerungskontinuum konstituiert, ist in der Lage, ihre Vergangenheit sicher über lange Zeiträume als einzigartig zu bewahren. Sie kann auch eine eigene Identität (als Maya oder Ixil) konstruieren, die dafür sorgt, dass indigenes Wissen und indigene Pädagogik einbezogen und wertgeschätzt werden. Sowohl Selektion als auch ideelle Positionierung erinnerter Tatsachen, Ähnlichkeiten und Kontinuitäten stellen demnach natürliche Prozesse dar (J. Assmann 2003 [¹1992]: 167). Der Fokus liegt auf den eigenen Konzepten und trägt zur Förderung des Verständnisses aus der eigenen Perspektive bei. Dieser Prozess kann als Dekolonialisierung bezeichnet werden (Chilisa 2012: 13).

Für Bildungserfolg muss formale Bildung an spezifischen Bedürfnissen der Menschen und ihrem jeweiligen Kontext ausgerichtet sein. Institutionen erkennen indigenes Wissen nur im Kontext informellen Lernens an und ignorieren dabei dessen lebenslangen, dynamischen Charakter. Eine sinnvollere Herangehensweise als die Dichotomie zwischen informellem und formellem Lernen wäre ein Kontinuum, das von unstrukturiertem zu strukturiertem Lernen reicht. Institutionen bewirken, dass indigenes Wissen und indigene Pädagogik oft ausgeschlossen und negativ bewertet werden. In Guatemala herrschen westliche Standards vor, wobei die Diskrepanzen zwischen Schulpraktik und Realität oftmals unüberwindbar sind. Demgegenüber steht indigenes Wissen, das als „tiefes Wissen“ verstanden wird und für das es wissensbasierte Protokolle gibt (Tuhiwai Smith 2005: 88). Indigene Erziehung und Bildung wird maßgeblich von verschiedenen Faktoren beeinflusst. Dazu zählen insbesondere Sprache, kulturelle Praktiken, Spiritualität, Wissen um Land und Ressourcen sowie soziale und kommunikative Kompetenzen. Diese Faktoren sind von entscheidender Bedeutung für die sozialen und intergenerationalen Beziehungen in einer Gemeinschaft. Ein bedeutender Aspekt ist in diesem Zusammenhang das Streben vieler indigener Gemeinschaften nach epistemischer Selbstbestimmung. Dieser Ansatz umfasst nicht nur die Sprache, sondern auch Kultur und vielfältige Zugänge und Methoden der Beschulung (ebd.: 94).

3. Die Ixil-Region

In Guatemala werden neben Spanisch als Amtssprache 22 Maya-Sprachen⁴⁴, Xinka und Igñeri (Sprache der Garífuna) gesprochen (DIGEBI 2019, siehe Abbildung 2). Eine Einteilung der indigenen Völker anhand ihrer linguistischen Zugehörigkeit ist in der wissenschaftlichen Forschung weit verbreitet.

Der Zensus des INE von 2018 zählt 133.329 Sprecher*innen des Ixil (INE 2018: html). In vielen Gemeinden des *municipios* Nebaj sprechen viele der älteren Generationen und vor allem die Frauen ausschließlich Ixil, in den *municipios* Chajul und Cotzal ist die Einsprachigkeit außerhalb der urbanen Zentren der Regelfall. Bilingualität nimmt im urbanen Zentrum von Nebaj und ebenfalls in den Dörfern des *municipios* weiter zu. Die Mehrheit der Dörfer des *municipio* Chajul ist hauptsächlich einsprachig Ixil. Daneben gibt es K'iche', Q'anjob'al, Q'eqchi' und Awakateko-sprachige Familien in der gesamten Ixil-Region (Brett 2007: 15, Batz 2017: 7). Mehrsprachigkeit ist insbesondere in den Dörfern in unmittelbarer Nähe zu den benachbarten *municipios* weit verbreitet (z. B. in Chuatuj, siehe Kapitel 7). Auch die Widerstandsdörfer der Sierra (*Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra*) sind mehrsprachig (vgl. Kapitel 5). Zudem existieren drei dialektale Varianten des Ixil: *Ixil de Nebaj*, *Ixil de Chajul* und *Ixil de Cotzal* (Lengyel 1991: 332ff.) und auch in anderen Bereichen wie z. B. der traditionellen Kleidung lassen sich signifikante Unterschiede zwischen den drei *municipios* feststellen.

3.1 Das Leben in der Ixil-Region

Die Ixil-Region befindet sich im Norden des *departamento* El Quiché, Guatemala, in den östlichen Ausläufern der Sierra de los Cuchumatanes (vgl. Abbildungen 1, 3–5). Der Cerro Sumal stellt mit 3275 m nicht nur den höchsten Berg der Ixil-Region dar, sondern ist auch ein heiliger Ort von Bedeutung für die umliegenden Dörfer und Weiler des *municipios* Nebaj (Colby / Colby 1981, Elliot 1971, Lincoln 1945). Im Osten grenzt dieses Gebiet an die Sierra de Chamá (Alta Verapaz). Im Norden grenzt es an die Tiefebene des Ixcán. Im Westen gehen die Cuchumatanes in das Verwaltungsgebiet des *departamento* Huehuetenango über, wo die Bevölkerung den Awakateko, Mam, Q'anjob'al oder Chuj spricht. Im Süden schließt sich die fruchtbare Ebene von Sacapulas an (1200 m), wo K'iche' gesprochen wird. Die

⁴⁴ Das Chaltiteko gilt seit 2003 nicht mehr als Dialekt des Awakateko, sondern wird als eigenständige Sprache anerkannt (vgl. ALMG <https://www.almg.org.gt/comunidades-linguisticas>).

Verwaltungsbezirke (*municipios*) der Ixil-Region sind Santa María Nebaj, San Gaspar Chajul und San Juan Cotzal. Die gleichnamigen Provinzhauptstädte (*cabeceras*) tragen auch die Namen ihrer Schutzpatrone. Die Patronatsfeste finden am 15. August (Nebaj), 6. Januar (Chajul) und 24. Juni (Cotzal) statt (Colby und Colby 1981, Stoll 1993).

Die gesamte Region erstreckt sich ungefähr über 80 km auf einer Nord-Süd-Achse und ebenfalls 80 km auf einer Ost-West-Achse. Insgesamt gibt es ungefähr 85 Dörfer und Weiler, viele sind in der Endphase der *violencia* aus den sogenannten Entwicklungspolen (*polos de desarrollo*⁴⁵) und Modelldörfern (*aldeas modelo*) entstanden. *Polos de desarrollo* wurden von der Militärregierung während des Bürgerkriegs parallel zu Modelldörfern eingerichtet. Die ursprünglichen Gemeinden wurden vollständig zerstört und die überlebende Bevölkerung wurde in den neuen zentralisierten Dörfern zwangsangesiedelt. In vielen Fällen wurde auf die Herkunft und Dorfzugehörigkeit keine Rücksicht genommen (Brett 2007, 2008, 2016, Le Bot 1997).

Das nordwestliche Hochland weist aufgrund der jeweiligen Höhenstufen eine starke Variabilität der Klimazonen auf. Die Täler des *Vértice Norte* (vgl. Abbildungen 4–5), die sich auf einer Höhe zwischen 1400 und 1800 Metern befinden, sind durch ein feucht-tropisches Klima charakterisiert. Dies ermöglicht zwei gesicherte Maisernten pro Jahr sowie den Anbau von Kaffee, Kardamom und in geringerem Umfang auch von Bananen und Baumwolle. In den höheren Lagen kann es in den Monaten Januar und Februar zu Nachtfrost kommen. In den nordöstlichen Ausläufern der Cuchumatanes sind zahlreiche kleine Dörfer in Hochtälern lokalisiert, die durch ein stets feucht-regnerisches Klima mit Nebelwäldern, die von Pinien und Nadelbäumen dominiert werden, gekennzeichnet und zudem durch eine hohe Anzahl an Flüssen und Bächen charakterisiert sind (Brett 2007: 15). Die Regenzeit erstreckt sich in der Regel von Mitte Mai bis Mitte November, mit einer zweiwöchigen Unterbrechung, die als *canícula* bezeichnet wird und Mitte/Ende Juli stattfindet. In den vergangenen Jahren kam es jedoch zu signifikanten Schwankungen, die sich in Form von sowohl außergewöhnlichen Niederschlagsereignissen als auch Trockenheit äußerten. Diese Schwankungen hatten einen negativen Einfluss auf den Ernteertrag und folglich auf die Ernährungssouveränität der Gemeinden (ebd.: 17–18).

⁴⁵ siehe auch Kapitel 2.2.4.

Die verbesserte Erreichbarkeit der Region ist auf den Bau der asphaltierten Straße von Sacapulas nach Nebaj im Jahr 2000 und einer asphaltierten „Dreiecksverbindung“ (2006–2007) zwischen den drei Provinzhauptstädten zurückzuführen. Zudem führte der 2007 begonnene Bau des Staudamms für das Wasserkraftwerk nahe des Dorfes Jua, Chajul, zu einem Ausbau der Straßen in diesem *municipio*⁴⁶. Die Mobilität und die wirtschaftlichen Aktivitäten der Bevölkerung wurden so stark erhöht. Die Märkte der Provinzhauptstädte Nebaj, Chajul und Cotzal sowie der größeren Dörfer Salquil Grande, Chel und Ilom prägen mit ihrem Rhythmus weiterhin den Alltag der Einwohner*innen der umliegenden Dörfer.

Im Zensus des INE (Instituto Nacional de Estadística) von 2018 identifizieren sich jeweils 91,4 % im *municipio* Chajul, 96,1 % im *municipio* Cotzal und 94,4 % im *municipio* Nebaj selbst als „Maya“⁴⁷. Die Departments im westlichen und nordwestlichen Hochland, die eine mehrheitlich indigene Bevölkerung haben, sind auch diejenigen mit den höchsten Armutssquoten und stark ausgeprägter sozialer Exklusion (Brett 2007: 13). Hinzu kommen zahlreiche Auseinandersetzungen bezüglich Landnutzung und Landrechten (ebd.: 13, Durocher 2002: 15). Die sich selbst als Ladino bezeichnenden Einwohner*innen leben mehrheitlich in den drei Provinzhauptstädten (INE: 2018). Im Zuge der Landbesitznahmen im ausgehenden 19. Jahrhundert entstanden in den fruchtbaren Tälern des *municipios* Chajul (*vértice norte* genannt) einige bis heute weiter bestehende und dominante Plantagen (*fincas*). Dort wird hauptsächlich Kaffee und Kardamom angebaut. Sie sind im Besitz wohlhabender und einflussreicher Ladino-Familien, die ihren Hauptwohnsitz in der Hauptstadt oder in den beiden anderen Großstädten, Huehuetenango bzw. Quetzaltenango, haben (Brett 2007, Colby / van den Berghe 1969, Colby / Colby 1981, Durocher 2002, Stoll 1993, Talomé 2008). Alle Plantagenarbeiter*innen leben unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit unterhalb der Armutsgrenze. In den urbanen Zentren Nebaj, Chajul und Cotzal nehmen die Ixil jedoch nicht ausschließlich marginalisierte Positionen ein, sondern es besteht durchaus soziale Mobilität (Colby / van den Berghe 1969: 171⁴⁸).

⁴⁶Staudamm- und Minenprojekte, wie sie zahlreich in Guatemala durchgeführt werden, sind mit schwerwiegenden problematischen Entwicklungen und Dilemmata für die lokale Bevölkerung verbunden. Die drei Säulen der Nachhaltigkeit, nämlich soziale, ökologische und ökonomische Nutzen, werden selten erreicht.

⁴⁷ Vgl. <https://www.censopoblacion.gt/calor> (Zugriff 12.03.2021). Bemerkenswert ist der Wandel zur Berücksichtigung der Autoidentifikation der Bevölkerung. Neu sind auch die Kategorien, die im Zensus angeboten werden: *Maya, Xinka, Garífuna, Afrodescendiente/Creole/Afromestizo, Ladino, Extranjero*. Sie orientieren sich an der Definition von Guatemala als Vielvölkerstaat.

⁴⁸ Andreas Wimmer (1992: 109) kritisiert die Darstellung von Colby und van den Berghe, sie reproduziere lediglich die kulturimmanente Perspektive. Er vermisst die Thematisierung intraethnischer Konflikte und Interessenoppositionen im Hinblick auf eingeschränkte Aufwärtsmobilität von Individuen innerhalb der lokalen Gruppe.

Guatemala ist ein sehr junges Land, im Jahr 2010 waren 42 % der Bevölkerung als Kinder und 33 % als junge Menschen im arbeitsfähigen Alter registriert (Bellino 2017: 4). Im Jahr 2015 manifestierte sich für Guatemala eine demografische Konstellation, die als „Fenster der Möglichkeiten“ bezeichnet wird. Prognosen zufolge werden die 15- bis 34-Jährigen innerhalb eines 35-jährigen Zeitraums die zahlenmäßig größte Bevölkerungsgruppe darstellen. Diese demografische Entwicklung eröffnet potenziell neue Möglichkeiten für eine beschleunigte ökonomische Wachstumsrate (Oviedo Gasparico 2021: 2). Bislang war und ist Guatemala eines der ärmsten Länder Lateinamerikas (Kruijt 1994, UNDP 2010, UN Guatemala 2019: 19f.). In den *municipios* der Ixil-Region lebten im Jahr 2011 12 % (Nebaj), 27 % (Chajul) und 67 % (Cotzal) der Bevölkerung in extremer Armut⁴⁹ (INE 2013: 52). Im Jahr 2018 waren es 32,82 % in Nebaj, 56,47 % in Chajul und 47,16 % in Cotzal (SIE 2018: html). Nach wie vor haben viele Menschen keinen Zugang zu Transportwegen, zu elementarer sanitärer Versorgung oder zu Elektrizität. Lediglich ein geringer Teil der Verbesserungen wird von staatlicher Seite ausgeführt. Der Großteil der Investitionen im ländlichen Raum wird vielmehr von staatlichen und nichtstaatlichen Hilfsorganisationen aus der Europäischen Union und den USA getätigt⁵⁰. Der Staat zeigt eine eklatante Vernachlässigung seiner Fürsorgepflicht und ist in dieser Hinsicht als abwesend zu betrachten. Dies konfrontiert Nichtregierungsorganisationen (NROs) mit einem Dilemma, da sie durch die Übernahme staatlicher Aufgaben nicht zur Überwindung wirtschaftlicher (und politischer) Missstände beitragen können. In der Konsequenz kann dies zu einer Schwächung von Widerstand und sozialen Bewegungen führen (Ismail und Kamat 2018). In diesem Zusammenhang wird nicht nur in Guatemala von einer „NGOisierung“ gesprochen (Kalny 2017: 29).

Im Jahr 2014 waren 45,3 % der Bevölkerung im urbanen und 87,5 % der Bevölkerung im ruralen Raum von mehrdimensionaler Armut betroffen. Dieser Begriff umfasst die Bereiche Gesundheit, Zugang zu Bildung und Lebensstandard. Unter der indigenen Bevölkerung lag dieser Wert bei 86,6 %, während er bei der nichtindigenen Bevölkerung bei 53,9 % lag. Zudem wies die indigene Bevölkerung im Jahr 2015 eine überdurchschnittlich hohe Prävalenz chronischer Mangelernährung auf, insbesondere in den *municipios* mit einem hohen Anteil an indigenen Bevölkerungsgruppen (CERD 2019: 3). Im Jahr 2014 befanden sich 89,4 % der

⁴⁹Laut Definition des UNDP leben Menschen in extremer Armut, wenn sie mit weniger als einem US\$ pro Tag ausgekommen müssen.

⁵⁰Seit 2011 beteiligen sich zunehmend Taiwan und auch China an Entwicklungsprojekten.

indigenen Kinder und Jugendlichen in einem Zustand sowohl finanzieller als auch mehrdimensionaler Armut (ebd., UNICEF und ICEFI 2016: 48).

Steigende Schulbesuchszahlen manifestieren sich auch in steigender Bilingualität (INE 2018). Hinsichtlich genderspezifischer Unterschiede im Zugang zu Primarbildung hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten eine positive Entwicklung in der Ixil-Region stattgefunden (vgl. Kapitel 7). 2011 wurde die Ixil-Universität gegründet. Dort lernen die Studierenden nach einer Struktur, die sich nicht an den konventionellen akademischen Prioritäten orientiert. Stattdessen ist sie an der Lebensrealität in den Gemeinden und den Bedürfnissen ihrer Bewohner*innen ausgerichtet (Batz 2017, Universidad Ixil 2014).

Die guatemaltekische Gesellschaft ist von sozialer Ungleichheit in gravierender Form geprägt. Auch in den vergangenen Jahrzehnten nach Unterzeichnung der Friedensverträge hat sich diese Situation nicht signifikant verbessert. Der Bericht aus dem Jahr 2019⁵¹ der Vereinten Nationen zur Erfassung von Entwicklung und Ungleichheit positioniert Guatemala auf Rang 126 (von 182 UN-Mitgliedsstaaten). Länder mit einem ebenfalls hohen Anteil indigener Landbevölkerung, wie Ecuador (Rang 85), Kolumbien (Rang 79) und Mexiko (Rang 76) und Bolivien (Rang 114), schneiden mehrheitlich deutlich besser ab (UNDP 2019). Laut UNDP (ebd.: Table 3) verfügen die reichsten 10 % der guatemaltekischen Gesellschaft über 38 % der erwirtschafteten Summen und die ärmsten 40 % über 13,1 % des Einkommens. Daraus leitet sich der GINI-Koeffizient von 48,3 ab (ebd.).

In Guatemala stellt die ungleiche Landverteilung nach wie vor ein zentrales Problem dar: 2,5 % der Bevölkerung verfügen über 65 % des Landes, einschließlich der ertragreichsten Flächen und Rohstoffvorkommen. Die Mehrheit der indigenen Landbevölkerung, d. h. die Kleinbäuer*innen (ca. 68 % der Gesamtbevölkerung), betreibt Subsistenzwirtschaft in Form von Milpwirtschaft auf kleinen Parzellen in häufig ungünstigen Hanglagen mit schlechten Böden (Batz 2017). 78 % der Kleinbäuer*innen müssen ihren Lebensunterhalt mit nur 16 % der überhaupt für Landwirtschaft geeigneten Flächen sichern. In der Ixil-Region waren 15 % der Ländereien in Privatbesitz ungenutzt, während 40 % dieser Brachflächen zu den landwirtschaftlich günstigen Flächen gehörten (Gonzales 2005: 19–20). Die ungleiche Verteilung des knappen fruchtbaren Landes der Region führt bis in die Gegenwart zu

⁵¹ Human Development Report 2019, Tables 3 and 5.

Konflikten⁵² (Brett 2007, de León Ceto 2018, Durocher 2002). Abgesehen von saisonaler Arbeitsmigration auf Plantagen, zum Teil an der Pazifikküste, betrieben die Ixil in der Vergangenheit hauptsächlich Milpawirtschaft (Colby / van den Berghe 1969, Lincoln 1942).

Die Milpa ist als Lebensgrundlage von wesentlicher Bedeutung für die Subsistenzbäuer*innen. Der Bürgerkrieg zerstörte die letzten traditionellen Streusiedlungen, in denen die Häuser unmittelbar von den Milpas umgeben waren⁵³. Die Lage und Größe der Parzellen sind variabel. Ungleiche Landverteilung (siehe oben) und Bevölkerungswachstum (siehe Kapitel 6.6) führten in jüngerer Vergangenheit im Hochland und insbesondere in der Ixil-Region zu Schwierigkeiten bei der Subsistenzversorgung. Die Arbeit auf der Milpa ist traditionell eine Aufgabe der Männer. Dies veränderte sich jedoch stark im Zuge der Migration von vorwiegend männlichen Familienmitgliedern in die USA zu Beginn der 2000er Jahre. Die Milpa besteht aus Mais, Bohnen und Kürbis, wobei die kräftigen Stängel der Maispflanzen den Bohnen als Rankhilfe dienen. Die Bohnen geben ihrerseits Stickstoff in den Boden ab. Es werden verschiedene Kürbissorten (*chilicayote*, *ayote*) angebaut. Die großen Blätter der Kürbisse schützen den Boden in Hanglagen vor Erosion. Daneben werden Chili, Miltomate (*tomatillo*) und *güisquil* (*chayote*) sowie bledo (westamerikanischer Amaranth, *Amaranthus blitoides*) kultiviert. Der Anbau von Mais stellt einerseits die Ernährungsgrundlage dar und rhythmisiert andererseits das Leben in den Gemeinschaften: Ernte von September bis November, Vorbereitung des Bodens von Januar bis März, April bis Anfang Mai die Aussaat und von Juli bis September die Pflege der Milpa. Rituelle Praktiken begleiten den landwirtschaftlichen Zyklus.

Neben der Milpawirtschaft stellt das Webhandwerk eine wichtige ökonomische Säule dar und die regionalen Markttage bestimmen ebenfalls den Rhythmus des alltäglichen Lebens. In den Jahren 2007 bis 2010 wurde die Möglichkeit der Arbeitsmigration auf die Plantagen des *Vértice Norte* von einer Vielzahl von Ixil ohne formale Ausbildung in Anspruch genommen. Als Alternative boten sich bescheidene Optionen in Agrarkollektiven und im Tourismus an. Trotz strenger Einwanderungsgesetze stellten (und stellen, vgl. Kapitel 7.1) die USA für viele Guatemaltek*innen (und auch gerade für viele Indigene) einen Sehnsuchtsort dar. Die Zahl derer, die sich entschließen, zu migrieren, bleibt hoch. Diese Migration trägt zu einer

⁵² Seit der frühen Kolonialzeit gab es unzählige Auseinandersetzungen über Landrechte. Es bleibt abzuwarten, welchen Einfluss die auf dem Papier bestehende Deklaration der Rechte der Indigenen Völker der Vereinten Nationen von 2007 in einer neoliberalen Weltwirtschaft tatsächlich haben kann. Kapitel 5.2 beschreibt einen von dieser Deklaration motivierten Versuch der lokalen Mayabewegung, eine jahrhundertealte Auseinandersetzung über das Land der Finca La Perla anzugehen.

⁵³ Vgl. Kapitel 3.2.2 zu Zwangsumsiedlung im 16. Jahrhundert.

Veränderung und einer fortschreitenden Hybridisierung der Gesellschaft bei und beeinflusst nachhaltig die kulturelle Identität. Der Erfolg und relative Wohlstand, den einige Familienmitglieder aus den USA mitbringen, stehen jedoch im Kontrast zu einer zunehmenden kulturellen Verunsicherung. Dies führt dazu, dass sie sich oftmals weder der einen noch der anderen Kultur zugehörig fühlen. Dieses Phänomen ist nicht neu und wurde in vielen regionalen Kontexten untersucht. Zudem existieren zahlreiche Autobiografien sowie literarische und cineastische Werke zu diesem Thema.

Des Weiteren können derartige Erfolgsgeschichten bei Heranwachsenden der Impulsgeber sein, von einem vermeintlich „besseren und einfacheren“ Leben zu träumen und den Schritt in die illegale Migration zu wagen (UNICEF und ICEFI 2016, Stefoni 2012: html, sowie Kapitel 6 dieser Arbeit). Als „Migrant*in“ ergibt sich demnach eine neue kulturelle Identität, die sich aus der Begegnung mit der Mehrheitsgesellschaft heraus entwickelt und von dieser abweicht. Diese neue kulturelle Identität ist mitunter von einer Sehnsucht nach „Reinheit“ oder „Authentizität“ geprägt, gleichzeitig jedoch als hybrid zu betrachten (Bhabha 2004).

Die verbesserte Infrastruktur in der Ixil-Region schuf gerade in den Bereichen Transport und Logistik neue Erwerbs- und Beschäftigungsmöglichkeiten⁵⁴. Seit Beginn der 2000er Jahre vergeben verschiedene Organisationen und Institutionen Mikrokredite, die in erster Linie in den Provinzhauptstädten Nebaj, Chajul und Cotzal zu einer Vielzahl kleiner Geschäfte (Gemischtwarenläden) geführt haben. Das Geschäft mit Mikrokrediten ist jedoch nicht frei von Widersprüchen und Problemen. Laut David Stoll (2013) kam es zu negativen Wechselwirkungen zwischen (gescheiterter) Migration und Kleinkrediten zu schlechten Konditionen, welche abermals Konflikte generierten, die den Zusammenhalt der Gemeinden schwächten und störten. Dabei handelte es sich bei Mikrokrediten um ein Geschäft, bei dem einige wenige auf Kosten vieler profitierten. Ohne adäquate Information und Beratung wurden Menschen ohne entsprechende Bildung mit Kleinkrediten zu ungünstigen Konditionen und exorbitanten Zinssätzen in die lebenslange Verschuldung getrieben (ebd.: 109 ff.).

Im urbanen Zentrum Nebajs, ähnlich wie beispielsweise in Chimaltenango oder Sacatepéquez (Dary 2007: 73), ließ sich um 2010 wirtschaftlicher Aufschwung beobachten. Viele kleine Unternehmen, wie z. B. Eisenwarenhandel, Buslinien nach Santa Cruz del Quiché oder

⁵⁴Z. B. bot der Erwerb eines (Klein-) busses oder eines Lastwagens ganzen Familien eine Einnahmequelle. Oftmals beteiligten sich mehrere Familienmitglieder am Geschäft.

Guatemala-Stadt, Taxis (in Form von Tuk-Tuks), Apotheken, kleine Gemischtwarenläden u. a., wurden von Ixil-Familien geführt. Außerdem entstand eine zunehmend selbstbewusste Mittelschicht in Nebaj. Viele Ixil nahmen klassische Berufe des sozialen Aufstiegs an, z. B. als Lehrer*in, Anwalt*in, Bankmitarbeiter*in oder Krankenpfleger*in. Der Anbau von *cash crops*, wie beispielsweise Brokkoli, wurde zunächst vom Militär während der Einrichtung der Modelldörfer und Entwicklungspole eingeführt und später von diversen Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit in der Region ausgeweitet (Fischer 2001: 235). Fischer äußerte Kritik an diesem Wandel, da er eine Erosion der materiellen Grundlage kultureller Tradierung für indigene Gemeinden befürchtete (ebd.: 237). Claudia Dary hingegen vertritt die Ansicht, dass ökonomische Alternativen einen persönlichen und gemeinschaftlichen wirtschaftlichen Fortschritt gestatten, der mit einer besseren Kontrolle über Land einhergeht und letztendlich eine bessere Ausgangssituation für lokalen kulturellen Widerstand schafft (2007: 71). In den letzten 15 Jahren haben die Geldrücksendungen, auch als *remesas populares* oder *remesas familiares* bezeichnet, eine enorme Bedeutung erlangt. Sie stellen für Millionen Guatemaltek*innen die Haupt- oder oft auch einzige Einnahmequelle dar. Während im Jahr 2007 die Summe bei 12,6 % des guatemaltekischen BIP lag, stieg dieser Wert bis 2022 auf 19,2 % (Weltbank 2023: [html](#)). Um 2018 setzte in Nebaj auch auf der Grundlage der Geldrücksendungen ein regelrechter „Bauboom“ ein.

Im Jahr 2008 befanden sich schätzungsweise 1,2 Millionen Guatemaltek*innen in den USA, von denen 60 % einen illegalen Status hatten. Schätzungen des US Census Bureau aus dem Jahr 2022 beziffern die Zahl auf 1.878.599 Personen (2023: [html](#)). Währenddessen ging das Red Consular Guatemalteca im Mai 2023 von 2.842.258 Personen aus (Ministerio de Relaciones Exteriores 2023: [html](#)). In der Ixil-Region war die internationale Migration im *municipio* Nebaj besonders ausgeprägt (Stoll 2013: 51ff.). Im Jahr 2022 erhielten die Rücksendungen Personen aus den *departamentos* Guatemala (18,7 %), San Marcos (10,2 %), Huehuetenango (9,0 %), Quetzaltenango (7,7 %) sowie El Quiché und Escuintla (jeweils 5,4 %). Hinsichtlich der ethnischen Zugehörigkeit der Empfänger*innen der Rücksendungen identifizierten sich 57,0 % als Ladino/-a und 40,0 % als Maya. Die Maya-Bevölkerung stammt mehrheitlich aus den ruralen Gebieten und die Ladino/-a-Bevölkerung aus urbanen (USAID und OIM 2023: [html](#)).

3.2 Historischer Kontext

Zur besseren Einordnung vieler gegenwärtiger Probleme in der Ixil-Region erfolgt an dieser Stelle ein kurzer historischer Überblick, von der vorkolonialen Zeit bis in die Gegenwart. Der Bürgerkrieg scheint alle anderen historischen Ereignisse zu überschatten, doch ist er selbst im „historischen Zusammenhang der tiefgreifenden sozialen, ökonomischen und kulturellen Konflikte des Landes“ zu verorten (CEH 1999: 23).

3.2.1 Vorkoloniale Zeit

Die Ixil-Region birgt noch viele unerforschte Strukturen und historische Geheimnisse der vorkolonialen Zeit. An zahlreichen Orten, wie z. B. in der Umgebung Nebajs oder auch Iloms und Chels, sind vorspanische Gebäude mit ihrer typischen Pyramidenstruktur zu erkennen (Banach 2017: 16). Sie wurden den oralen Traditionen nach errichtet, indem den Ahnen die Fähigkeit gegeben wurde, „die Steine“ zu werfen (Colby und Colby 1981: 28). Die Gebäude sind zwar nicht so „zahlreich und beeindruckend“ wie z. B. in Tikal, der Usumacinta-Region oder Yukatan, jedoch geben sie deutlich darüber Aufschluss, dass die Ixil-Region zum Einflussgebiet der klassischen Maya-Kultur gehörte (ebd.: 29). Archäologische Forschung in der Region wurde in Nebaj und Ju'il (Smith und Kidder 1951), Acul (Becquelin 1969, Adams 1972) und Xak'b'al (Velasquéz 2010, 2012) durchgeführt. Außerdem wurde die Forschung begrenzt im Rahmen eines Surveys im oberen Becken des Flusses Xacbal (Becquelin et al. 2001) durchgeführt.

„Xak'b'al⁵⁵“ und der vértice Norte

Xak'b'al bzw. B'ayal I' war seit der Präklassik (500 v. Chr.) weitestgehend ohne Unterbrechung bis in die späte Postklassik (1530 n. Chr.) besiedelt (Velásquez 2010). Keramikfunde konnten auf 500–200 vor Chr. datiert werden (Hermes und Velásquez 2014: 112). Die freigelegten Strukturen deuten auf religiöse Nutzung (Tempel sowie Altare), Verwaltungs- und Wohngebäude hin (Velásquez 2012: 520). Bis in die Gegenwart erzählen orale Traditionen von Ilom als Ursprungsort der Ixil und sprechen von den Lakandonen⁵⁶ als Vorfahren (siehe Kapitel

⁵⁵ Die Stätte ist unter „Xacbal“ registriert und wird von den Archäologen so benannt. Franz Termer benannte ihn 1927 nach dem Fluss Xak'b'al und er dokumentierte 1931 in den Gräbern aus Tempel 2 und 3 Keramikfunde (Termer 1958, ALMG 2008: 18). Die Menschen aus Ilom nennen die Stätte hingegen *B'ayal I'* (wildes Rohr) oder *Xe'Kuxhab'* (Ort der Achioté) und sehen sie als heiligen Ort (*consejo de los principales* Ilom, 07.05.2008).

⁵⁶ Hier ist es wichtig die Ch'ol sprachigen Lakandonen von jenen zu unterscheiden, die nach der spanischen Eroberung aus den Gebieten östlich und westlich des Usumacinta kamen (de Vos 1988: 121). Die Ixil beziehen sich auf die Ch'ol sprachigen Lakandonen (Banach 2017: 15).

3.2.5, Banach 2017, González Galeotti et al. 2013). Die Lage der Stätte am Zusammenfluss der beiden Flüsse Xacbal und Xamala hat möglicherweise dazu beigetragen, den Zugang zur *tierra caliente* im Norden des *municipio* Chajul vom weiter südlich gelegenen Hochland aus zu kontrollieren (Velásquez 2012: 521). Velásquez stellt zudem die Theorie auf, dass B’ayal I’ gemeinsam mit weiteren Orten im nördlichen Teil Chajuls, wie etwa Verdún, Ilom, Saqsivan Maravilla, Mapalpa, Sotzil, Potrero Grande, Potrerito, Finca La Perla, Finca Estrella Polar, Covadonga und Chel, eine „politische und kulturelle Einheit“ bildete. Diese Einheit unterschied sich von den Stämmen und ihren Bewohner*innen*innen in der weiter südlich und höher gelegenen Region Nebaj-Chajul-Cotzal (ebd.: 516).

Ju’il

Nahe des Dorfes Ju’il, Chajul, liegen einzelne Reste archäologischer Strukturen. Des Weiteren sind Anhäufungen von Keramikscherben auf dem Gelände vorhanden (Smith / Kidder 1951). Auf einer Struktur wurde eine Kapelle zur Durchführung traditioneller religiöser Rituale errichtet, die jedoch nach Zerstörung während der *violencia* an einer anderen Stelle wieder aufgebaut wurde und nun als Xe Ju’il bekannt ist. Ebenso wie der Berg Vi’ Ju’il wird sie von religiösen Spezialisten nicht nur aus der Ixil-Region aufgesucht (ALMG 2008: 19, Burkitt 1930: 57, Lincoln 1945).

Xe’vak und Acul

Im *cantón* Xe’vak des heutigen urbanen Zentrums von Nebaj liegt jene archäologische Stätte namens Xe’vak, die Ledyard Smith und Alfred Kidder in den 1940er Jahren freilegten, dokumentierten und analysierten (1951). Von ungefähr 200 – 1000 n. Chr. konnte Besiedlung nachgewiesen werden (Becquelin 1969, Smith und Kidder 1951). Die Funde umfassen unter anderem Jade- und Granitskulpturen, Keramiken mit Inschriften und den Titel eines Codex. Zudem konnten Gräber mehrerer Herrscherdynastien und Ballspielplätze freigelegt werden. Keramikfunde aus Nebaj tragen hieroglyphische Inschriften (Becquelin 1969, Termer 1958). Smith und Kidder äußerten die Hypothese, dass die Ixil zumindest während der Blütezeit der großen klassischen Tieflandstädte als Händler zwischen dem Tiefland und dem von den K’iche’ bevölkerten Hochland weiter südlich tätig waren. Grund hierfür waren die archäologischen Funde. Darüber hinaus wurde von Smith und Kidder die These aufgestellt, dass die Ixil-Eliten nicht nur unter dem kulturellen, sondern auch dem politischen Einfluss der Stadtstaaten des Petén standen (ebd.: 5). Pierre Becquelin, der in den 1960er Jahren weitere archäologische Feldforschung in Nebaj und benachbarten Orten durchführte, bestätigte den kulturellen Einfluss

des Tieflandes auf die Ixil. Allerdings kam er zu dem Schluss, dass der Handel zwischen Tief- und Hochland eine untergeordnete Rolle spielte (2001: 217). Mit dem Niedergang der Städte im Tiefland kam der Handel zum Stillstand und die Ixil waren geographisch isoliert. Daher blieben sie von Umwälzungen der Post-Klassik, wie Säkularisierung und Militarisierung, weitestgehend ausgeschlossen (Colby 1976). Aus dem Rabinal Achi geht hervor, dass die Ixil für eine gewisse Zeit von einem K'iche'-Herrscher unterworfen wurden oder zumindest zu Tributabgaben verpflichtet waren⁵⁷ (Colby und Colby 1981: 29).

3.2.2 Kolonialzeit

Nachdem eine kriegerische Allianz aus Spaniern und Kriegern aus Zentralmexiko⁵⁸ und Oaxaca im Jahr 1524 in der Nähe der heutigen Stadt Retalhuleu in Guatemala eintraf (Lovell 1992: 58, Lovell et al. 2020, Matthew 2012, Matthew / Oudijk 2007), gelangte sie im Jahr 1530 nach Nebaj. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1932) [1690] beschreibt in *Recordación de Florida*, wie die Spanier unter Francisco Castellanos im Dezember 1529 aus dem Tal von Sacapulas in die Berge von Nebaj gelangten. Dabei kam es zu einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den Verbündeten und den Ixil aus Nebaj auf dem südlichsten Bergkamm, der das Tal von Nebaj umgibt (Gall 1976: 727–728). Gemäß Fuentes y Guzmán (1932 [1690]: 62–64) fielen die Ixil aus Nebaj entweder in der Schlacht oder sie wurden als Kriegsgefangene versklavt. Chajul umging eine kriegerische Auseinandersetzung, indem es sich in Reaktion auf die Nachricht der Niederlage Nebajs den Spaniern unterwarf. Cotzal hatte mit den K'iche' aus Uspantán eine Allianz gebildet und widersetzte sich den Spaniern (unter Francisco de Orduña) in einer ersten Schlacht im Jahr 1529. Die Ixil aus Cotzal mussten sich jedoch in der zweiten Schlacht 1530 ebenfalls geschlagen geben (Gall 1976: 356, Lovell et al. 2020). Anders als in vielen Regionen der Kolonie beeinflussten die Spanier das Leben in der Ixil-Region zunächst nicht tiefgreifend (Colby und Colby 1981: 30). Im Jahr 1540 begannen die dominikanischen Missionare, ihre Bestrebungen, die Maya zum Christentum zu bekehren,

⁵⁷ Dafür gibt es laut den Colbys auch linguistische Hinweise: es gibt viele Lehnwörter aus dem K'iche', darunter auch die Tagesnamen des Kalenders, davon einige aus der Kolonialzeit stammend (1981: 302). Zu den Kalendernamen vgl. Kapitel 3.2.1 dieser Arbeit.

⁵⁸ Laura Matthew weist darauf hin, dass die Eroberung Zentralamerikas im 16. Jahrhundert nur vor dem Hintergrund mesoamerikanischer Muster der Kriegsführung und Bildung von Allianzen zu verstehen ist. Der Imperialismus der Tenochca brachte verfeindete Nahua in Zentralmexiko dazu, eine Allianz mit den Spaniern zu bilden, was letztlich zum Fall Tenochtitláns führte. Die dortigen Eliten stellten sich als Beratende in den Dienst der Spanier, und die gut ausgebildeten Krieger kämpften als Hilfsstruppen mit den Spaniern 1524. Es zogen tausende Nahua aus Cholula, Tlaxcala und weiteren, von den Tenochca unterworfenen Städten gemeinsam mit Mixteca-Kriegern aus Oaxaca Richtung Guatemala. Hunderte blieben in Ciudad Vieja als Kolonist*innen und Nachbarn (Matthew 2012: 40f.). Aufgrund der Allianz mit den Kaqchikel konnten 1524 die K'iche' besiegt werden (Carmack 2001: 144, Lovell et al. 2020).

zu systematisieren. Durch die Aufteilung der nordwestlichen Landesteile in *congregaciones*⁵⁹ und die Einrichtung regionaler administrativer kirchlicher Zentren – *cabeceras de doctrina* – waren nun auch die Ixil wieder im Bewusstsein der Missionare (Lovell 1992: 149–154). und die Einrichtung regionaler administrativer kirchlicher Zentren – *cabeceras de doctrina* – waren nun auch die Ixil wieder im Bewusstsein der Missionare (Lovell 1992: 149–154). Dies führte zu einer erheblichen räumlichen und soziopolitischen Umstrukturierung – dazu gehörten Zwangsumsiedlungen zur effizienteren politischen und religiösen Kontrolle und illegitime Inbesitznahme des Landes (Lovell et al. 2013: 96). Der Dominikaner Andrés de Remesal dokumentierte die Ansiedlung der Bevölkerung aus kleineren Dörfern in die *cabeceras de doctrina* Nebaj, Chajul und Cotzal:

En la sierra de Zacapulas, Chaul, allí se juntaron a petición de los padres fundadores del convento, por orden y diligencia del licenciado Pedro Ramírez de Quiñones, los pueblos de Ylom, Honcab, Chaxa, Aquazap, Huiz y otros cuatro, y cada uno destos tenía otros puebleuelos conjuntos como sufragáneos. Al pueblo de Aguacatlán, Nebá se juntaron Vacá, Chel, Zalchil, Cuchil, y otros muchos más de doce. Al pueblo de Cotzal se juntaron Namá, Chicui, Temal, Caquilax, y otros muchos. [...] (1966 [1619]: 178–179).

Viele Ixil konnten jedoch im Zuge der relativ schwachen Kontrolle in den *congregaciones* von dort fliehen und in die ursprünglichen Streusiedlungen zurückkehren oder neue gründen (Lovell 1992: 83, Remesal 1966 [1619]: 148ff., Termer 1958: 342). Zudem widersetzten sich die Ixil den von den Spaniern eingesetzten *caciques*. Deren Aufgabe war die Kontrolle der indigenen Gemeinschaften, aber sie kontrollierten diese Gemeinschaften nur unvollständig oder gar nicht (Lovell 1992: 80). Darüber hinaus stützte sich das von den Spaniern erdachte Verwaltungssystem der *caciques* auf die traditionellen, indigenen Formen soziopolitischer Organisation⁶⁰. Dadurch konnten traditionelle Strukturen aufrechterhalten werden (ebd.: 126–128), auf die sich notwendigerweise die neuen, an spanische Formen angelehnten Verwaltungseinheiten stützten. Damit einher ging die Einführung von *encomiendas*, von Tributzahlungen und Zwangsarbeit, die in der Ixil-Region zu zahlreichen Aufständen führte (ebd.: 121). Gleichzeitig gehörten die *congregaciones* der Ixil dem *corregimiento* von Totonicapán und Huehuetenango an (Fuentes y Guzmán 1932 [1690]: 44–45). Die *corregimientos* waren die kolonialen administrativen Einheiten der eroberten Territorien unter Herrschaft der *Audiencia de Guatemala*⁶¹.

⁵⁹ Dazu gehörte der Bau einer Kirche, einer Behausung für den Priester und einer *plaza* (Lovell 1992: 77).

⁶⁰ Dies war in der Regel in den indigenen Gemeinden zur Kolonialzeit der Fall, da die Spanier durch mangelnde Präsenz in den Gemeinden und die großen Entfernung der Gemeinden zu den kolonialen soziopolitischen Verwaltungszentren, auf die bestehenden Strukturen angewiesen waren (Schüren 2019: 149).

⁶¹ Dazu zählten die heutigen Territorien von Chiapas, Belize, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua und Costa Rica.

Die Missionierungsbestrebungen führten zu Veränderungen im kulturellen und religiösen Leben. Wie an vielen anderen Orten Mesoamerikas, gingen die Bevölkerungszahlen durch eingeschleppte Krankheiten signifikant zurück (Colby und Colby 1981: 31). Colby und Colby geben den niedrigsten Stand der Bevölkerung für das zweite Quartal des 18. Jahrhunderts an (ebd.: 30). Der Bevölkerungsverlust resultierte in dem fortschreitenden Rückgang der Zahl der Träger des traditionellen Wissens und führte zu einer Bedrohung des immateriellen kulturellen Erbes. Es kam zu einem Bruch, der jedoch ein längerer Prozess war, der dennoch lokale kulturelle Kontinuität zuließ (Gabbert 2019: 147–148). Die Ixil-Region war folglich über einen erheblichen Zeitraum hinweg von den Entwicklungen unter kolonialer Herrschaft sowie der katholischen Missionierung isoliert, wobei sich in der Region katholische Bruderschaften, *cofradías*, herausbildeten, die auf die Rekrutierung indigener Führungspersönlichkeiten zurückzuführen sind (Lovell 1992: 91). Die Ixil entwickelten eine Religion, die Elemente des Katholizismus neben traditionellen Vorstellungen und Konzepten integrierte, die als überlegen betrachtet wurden (Colby / Colby 1981: 31). In einem Eintrag im Archiv der *parroquia* von Chajul beklagte der Priester, dass die Bevölkerung ungeachtet der langen Zeit der Christianisierung die Anordnungen der Kirche missachte und sich immer mehr den traditionellen religiösen Praktiken zuwende (Lincoln 1945: 49). Das Interesse an den Ixil ging bei Lincoln, Stoll und weiteren von der Annahme einer erheblichen kulturellen Kontinuität sowie einer Vielzahl erhaltener traditioneller ritueller Praktiken aus (Steward Lincoln 1942, Horst Nachtigall 1978, Benjamin Colby / Van den Berghe 1969, David Stoll 1993). Die Kombination dieser beiden Faktoren, kulturelle Kontinuität einerseits und ökonomische Isolation andererseits, prägte demnach die Situation in der Ixil-Region über einen längeren Zeitraum hinweg maßgeblich.

3.2.3 Nationalstaat

Die Unabhängigkeit Guatemalas im Jahr 1821 hatte zunächst kaum Einfluss auf die relative Isolation der Ixil vom nationalen Leben Guatemalas (Colby / Colby 1981: 31). Erst in den 1890er Jahren übten *Ladinos* und ihre wirtschaftlichen Interessen Einfluss auf die Ixil-Region aus. Der neue, liberale guatemaltekische Staat vertrat nicht die Interessen der ruralen, indigenen Bevölkerung und wurde folglich auch nicht von ihnen unterstützt (Colby / Colby 1981: 31; Colby / van den Berghe 1969: 92; Grandin 2000: 13).

Wie Eric Hobsbawm (1983) darlegte, konstituiert sich eine Nation nicht primär durch eine gemeinsame Ethnizität⁶² und Sprache, sondern vielmehr durch das Zusammenspiel von Organisation industriellen Kapitals und der Herausbildung ökonomischer Eliten. Die Frage nach Macht steht in engem Zusammenhang mit der komplexen politischen Entwicklung in Guatemala im 19. Jahrhundert. Historisch betrachtet lässt sich diese Entwicklung auf die Bestrebungen der Liberalen zurückführen, einen kohäsiven Staat zu etablieren, der sich durch politische, militärische und kulturelle Hegemonie auszeichnete (Grandin 2000: 11). Die Macht des katholischen Klerus und der Schutz der indigenen Gemeinschaften wurden in den Jahren nach der Unabhängigkeit sukzessive eingeschränkt. Dies führte zu einer Rebellion der Bevölkerung sowie zur Abspaltung von Teilen der Elite und bedeutete somit das Ende der liberalen Bewegung. Im Jahr 1839 übernahm Rafael Carrera, ein konservativer Politiker, die Führung des guatemaltekischen Staates und übte für die Dauer von zwanzig Jahren einen bedeutenden Einfluss auf die Politik in ganz Zentralamerika aus (ebd.: 12).

Unter dem „Kaffeebaron“ Justo Rufino Barrios (1873–1885) kam der seit 1871 unter liberaler Führung stehende Staat zu einer Legislation, welche indigenes Land und indigene Arbeitskraft der neu aufstrebenden Kaffewirtschaft uneingeschränkt zur Verfügung stellte. Dies bedeutete eine radikale Verschlechterung der Landbevölkerung, und zwar sowohl in rechtlicher, als auch in ökonomischer Hinsicht (Kalny 2017: 76). Obwohl die indigenen *municipios* schwer von den Reformen der ersten liberalen Regierung betroffen waren, kam es zu keinem flächendeckenden offenen Widerstand seitens der Bevölkerung (Grandin 2000:11). Vielerorts kam es jedoch sehr wohl zu Handlungen und Verhaltensweisen, die als Widerstand gegen die liberalen Reformen einzuordnen sind. In zahlreichen Fällen missachteten die Bewohner*innen staatliche Anordnungen und Vorschriften oder verweigerten die Registrierung von Landbesitz, Eheschließungen, Todesfällen etc. (Kalny 2017: 77). Einzig Ende der 1870er Jahre sind Aufstände aus indigenen Hochlandregionen dokumentiert (insbesondere Momostenango), die

⁶² Ethnizität stellt einen dynamischen „Prozess der kulturellen Differenzierung von Bevölkerungsgruppen in Form von Selbst- und Fremdzuschreibungen“ dar. Gruppen- bzw. identitätskonstituierende Merkmale können verschiedene Traditionen (Sprache, Religion, Geschichte etc.) in beliebiger Anzahl und Kombination sein. Es entstehen „Wir-Gruppen“ durch In- bzw. Exklusion von Bevölkerungsteilen, jedoch stehen diese auch gerade durch die dynamischen Eigenschaften dieses kognitiven Prinzips nicht unbedingt in Opposition zur nationalen Identität. Sie kann jedoch zum Gegenstand von Konflikten in kulturpluralistischen Staaten werden und im Kampf um Einfluss und Macht als symbolische Ressource genutzt werden (wie im Fall des *nationbuilding*) (Orywal 1999: 100-101). Besonders in kolonialen und postkolonialen Gesellschaften ist Ethnizität ein Aspekt von Ungleichheit, da die Verteilung von Macht und Status, die Machtverhältnisse und die Möglichkeiten sozialer Mobilität eine zentrale Rolle in der Verwendung ethnischer Kategorien im alltäglichen Diskurs und der Konstitution ethnischer Gemeinschaften spielen. Dabei sind gerade auch die divergierenden Interessen innerhalb einer Gruppe wichtig zu beachten (Gabbert 2004: xiii). Nach Foucault zieht Macht ihren Ursprung aus vielerlei Quellen und beinhaltet die Macht, die Bildung und Veränderung von Identitäten zu beeinflussen (1980: 79).

sich gegen die kirchenfeindliche Politik richteten und die mit Waffen aus der Hauptstadt versorgt wurden (Carmack 2001: 290f.) Verschiedene Land- und Arbeitsreformen zielten hauptsächlich auf die Erschließung geeigneter Ländereien für den Kaffeeanbau und die Gewinnoptimierung durch verstärkten Export.

Für die Kaffeeökonomie stellte Nebaj eine zentrale Ressource dar, nämlich die saisonale Arbeitskraft. Dies hatte eine höhere Relevanz als die Nutzung des Landes als solches. In der Region spielte Alkoholkonsum eine tragische Rolle: Viele Ixil arbeiteten auf den Kaffeefincas und erhielten im Gegenzug von den *finqueros* Alkohol. Die langfristigen Auswirkungen dieser Praktik waren destruktiv (Lovell 2010: 125–127). Der Archäologe Robert Burkitt beschreibt 1913 in Nebaj, wie „Rumindustrie und Kaffeeindustrie in Guatemala Hand in Hand arbeiten“. Nebaj war von Alkohol „getränkt“. Er schildert, wie seine Ausgrabungen kaum durchzuführen waren, da alle Arbeiter, die er mitnehmen wollte, nie nüchtern waren. Insbesondere im *Vértice Norte*, in Sotzil und Ilom, häuften sich unrechtmäßige Aneignungen von Landtiteln. Der Konsum von Alkohol zog bei den Subsistenzbäuer*innen eine erhebliche Verschuldung nach sich, die dazu führte, dass sie zunächst ihr Land und schließlich ihre Arbeitskraft auf der Finca zur Verfügung stellen mussten. Unregelmäßigkeiten bei der Vergabe von Landtiteln sind bis mindestens Mitte des 20. Jahrhunderts dokumentiert (Durocher 2002, siehe Kapitel 6.6 dieser Arbeit).

Mit den Landreformen gingen Veränderungen hinsichtlich einer stärkeren sozialen Kontrolle und einer zunehmenden Militarisierung des Staates einher (Grandin 2000: 110–111). Die Strukturen und Organe in den Gemeinden und die nötigen Voraussetzungen, um die Subsistenzversorgung zu gewährleisten, wurden mit Hilfe politischer, aber auch militärischer Macht aufgeweicht, verändert und gestört. Insgesamt war die wirtschaftliche Situation und Entwicklung Guatemalas von Anfang an in rassistischen Dimensionen zu sehen (ebd.: 128) und hatte „die Zerstörung indigener Kultur zum Ziel“ (Kalny 2017: 76). Der nationale Zensus von 1894 definiert Ladinos und Indigene als zwei unterschiedliche Klassen, wobei die Ladinos mit „Hoffnung und Energie den Pfad des Fortschritts beschreiten“, während die Indigenen „unbeweglich und gelähmt“ keinen Anteil am politischen und intellektuellen Leben haben, und sich stattdessen „an ihren alten Gewohnheiten und Bräuchen festklammern“⁶³ (Grandin 2000: 134).

⁶³ Diese Vorstellung ist auch unter den herrschenden Eliten heute verbreitet.

Im Zuge der „liberalen Revolution“ von 1871 wurden alle Ländereien, inklusive der kommunalen Ländereien⁶⁴, konfisziert und die großen Kaffeeefincas (wie auch die *Finca La Perla* im *municipio* Chajul, El Quiché) sowie Zuckerrohrplantagen gegründet. In Guatemala (und in geringerem Ausmaß in El Salvador und Nicaragua) wurden in den 160 Jahren seit der Unabhängigkeit oligarchische Wirtschaftsstrukturen durch Ausschluss und unerbittliche Repression bis heute aufrechterhalten. Die Gesellschaft Ende des 19. Jahrhunderts war stark gespalten und von Armut und Exklusion gekennzeichnet. Während der langen Zeitspannen unter militärischer Herrschaft⁶⁵ wurde die Ungleichheit weiter verschärft (Kruijt 2008: 14). Zwischen Zugang zu Land, Arbeit und der Veränderung der Gemeinschaftsstrukturen besteht ein unübersehbarer Zusammenhang: Es entstand ein oligarchisch organisierter Staat, der auf der Grundlage der Großgrundfarmen als *estado oligárquico-finquero* bezeichnet wird. Dieser Staat basierte auf Rassismus, dem Einsatz von Repression und militärischer Gewalt gegenüber der indigenen Bevölkerung und jeder Form von Widerstand (de León Ceto 2018: 103, Tischler Visquerra 1997: 112).

Mit der Herbeiführung einer stärker hierarchisierten Gesellschaft ging immer auch unausweichlich der Verlust von Gemeindeland einher⁶⁶. Hinzu kam, dass die liberale Politik auch Einfluss der katholischen Missionare durch antiklerikale Gesetze zwischen 1872 und 1882 immer weiter schwächte (de León Ceto 2018: 101). Dies wiederum modifizierte die Machtstrukturen auf Gemeindeebene (durch Veränderungen in den *cofradias*) (Kalny 2017: 76). Bereits zu diesem Zeitpunkt wurde das Streben nach einem kapitalistischen ökonomischen System nach US-amerikanischem Vorbild von ersten protestantischen bzw. evangelikalen Missionaren begleitet. Dieser Umstand markiert zudem den Ursprung der engen Verflechtung von evangelikalem Glauben und Machtpositionen in Guatemala insgesamt sowie in der Ixil-Region im Einzelnen⁶⁷ (de León Ceto 2006). Andererseits ermöglichte die fehlende physische Präsenz des Klerus in zahlreichen indigenen Gemeinden die Entstehung einer eigenständigen,

⁶⁴ Nachdem die spanische Krone im Zuge der Eroberung und Unterwerfung sämtliche Ländereien in Besitz genommen hatte und zwischen der katholischen Kirche und den Konquistadoren aufgeteilt hatte, blieben die indigenen Gemeinden mit kleinen Parzellen zurück, die als kommunales Eigentum deklariert wurden (Colby und van den Berghe 1969; Durocher 2002).

⁶⁵ Zwischen den 1920er Jahren und der Mitte der 1980er, war Guatemala mit nur zwei Ausnahmen von militärischen Putschisten bzw. Präsidenten regiert (Kruijt 2008: 19).

⁶⁶ Im Jahr 1883 wurde z. B. laut eines Berichts aus dem *municipio* Quetzaltenango das Wort *ejido* aus dem Wortschatz der Verwaltung gestrichen (Grandin 2000: 110).

⁶⁷ In seiner Abschlussarbeit *Las fuentes del poder del movimiento evángelico en Nebaj, El Quiché* von 2006 zur Erlangung der *maestría* in Politikwissenschaften an der Universidad Rafael Landívar analysiert und problematisiert Miguel de León Ceto Präsenz, Macht und Verflechtung ökonomischer, politischer sowie ideologischer Bereiche des Lebens in Nebaj mit den unterschiedlichen evangelikalen Einrichtungen in Nebaj aus diachroner und synchroner Perspektive.

synkretistischen Religion (Brennwald 2001: 141). Dabei vollzog sich die Ausübung dieser Religionen zunehmend von kollektiven Ritualen im öffentlichen Raum hin zu individuellen Praktiken im privaten Raum, welcher Schutz bot (Falla 1992: 112-113). Carmack beschreibt eine indigene Bourgeoisie, eine kaufmännische Mittelschicht in Momostenango, die eine ambivalente Einstellung gegenüber der indigenen Landbevölkerung aufwies, die durchaus der Haltung der Ladinos ähnelte. Gleichzeitig kam dieser Bourgeoisie eine intermediäre Position zu, indem sie erfolgreich zwischen dem armen, ruralen Sektor und wohlhabenderen Ladinos von außerhalb vermittelten. Zudem konkurrierten sie direkt mit den lokalen Ladinos (2001: 360ff.).

Die Kommission CEH führt den Ursprung der politischen Repressionen während des Bürgerkriegs ebenfalls auf das ungerechte soziale System zurück, welches auf Rassismus, ökonomischer Ausbeutung und politischer Exklusion basierte:

Due to its exclusionary nature, the State was incapable of achieving social consensus around a national project able to unite the whole population. Concomitantly, it abandoned its role as mediator between divergent social and economic interests, thus creating a gulf which made direct confrontation between them more likely. [...] Faced with movements proposing economic, political, social or cultural change, the State increasingly resorted to violence and terror in order to maintain social control. Political violence was thus a direct expression of structural violence. (CEH 1999: 18)

Landenteignungen, Arbeitsausbeutungen sowie als Ethnozid einzuordnende Repressionen gegenüber der indigenen Bevölkerung⁶⁸ begleiteten den Prozess des guatemaltekischen *nationbuilding*. Die Auswirkungen dieser historischen Entwicklung sind bis in die Gegenwart zu beobachten und maßgeblich für die gesamte Sozialproblematik. Der historische Hintergrund für die politisch-sozialen Entwicklungen in Guatemala reicht von der Kolonialzeit über den Kapitalismus bis zur Herausbildung des Nationalstaates. Diese Entwicklung hat eine Reihe von Resultaten hervorgebracht, darunter die sogenannte „Ladino-Identität“, Widerstand, Repression, Rassismus, ethnische Revitalisierung, Nationalismus und politische Unrechtmäßigkeit (Grandin 2000: 15; Kruijt 2008). Neben den ersten Ladinos zogen auch zahlreiche Landarbeiter*innen auf der Suche nach Arbeit und Land aus anderen Landesteilen, wie z. B. aus Totonicapán und Uspantán, im 19. Jahrhundert in die Ixil-Region (Brett 2007: 16). In den 1920er Jahren wurde die indigene Hochlandbevölkerung zur Zwangsarbeit auf den Bananenplantagen an der Pazifikküste herangezogen (Brett 2007: 17, Kalny 2017: 80). Im Jahr 1921 lebte ein Viertel der Bevölkerung Guatemalas auf Fincas und leistete Zwangsarbeit, etwa

⁶⁸ Dazu gehören Zwangsarbeit und Dokumentationspflicht derselben für Indigene sowie das Verbot der Verwendung der indigenen Sprachen in den Schulen (Kalny 2017: 78f).

die Hälfte waren Kaffeeefincas (Tischler Visquerra 2001: 187). In der Ixil-Region gab es auch indigene Großgrundbesitzer, die im Zuge der Privatisierung des Gemeindelandes profitieren konnten. Zudem waren sie für schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen der Armee gegenüber ärmeren Bevölkerungsteilen verantwortlich (Frühsorge 2010: 116, Lincoln 1945: 61, Stoll 1993: 36–38). Im Zuge des Straßenbaus migrierten während des Gewaltregimes Jorge Ubico Castañedas (1931–1944) viele Menschen in das nordwestliche Hochland und in die Ixil-Region (Brett 2007: 16). Hintergrund für den Einsatz Indiger im Straßenbau war das *Ley de Vagancia*, im Zuge dessen abhängig vom Landbesitz Arbeitsdienst auf den Fincas verrichtet werden musste⁶⁹ (Tischler Visquerra 2001: 189). Restriktive Gesetze und harte Strafen kennzeichneten seine Amtszeit. Unter Ubico Castañeda erlangte die katholische Kirche mehr politische Anerkennung, die sie nach seinem Sturz weiter ausweiten konnte (Brennwald 2001: 142–147).

Mit Ausnahme der als „politischen Frühling“ bezeichneten Amtszeiten von Arévalo und Arbenz (1944–1954) lag die Führung des guatemaltekischen Staates seit Ende des 19. Jahrhunderts in den Händen von Großgrundbesitzer*innen und Militärs (Stoll 1993: 14). Arévalo und Arbenz wurden mehrheitlich von einem urbanen, studentischen Umfeld sowie der Arbeiterschaft unterstützt, sie thematisierten jedoch nicht explizit die Marginalisierung und Repression der indigenen Bevölkerung. Im Gegenteil, auch die neuen politischen Eliten misstrauten der indigenen Bevölkerung aus Angst vor möglichen Revolten (Kalny 2017: 85). Arévalo und später Arbenz konnten durch ihre sozial orientierte Politik sowohl im Bildungsbereich als auch auf dem Gebiet der Sozialpolitik Veränderungen vorantreiben, die insbesondere für die Landarbeiter eine Verbesserung darstellten. Eine Landreform⁷⁰ aus dem Jahr 1952 unter Jacobo Arbenz stellte jedoch eine Bedrohung der etablierten Agraroligarchie dar, was 1954 zu einem US-gestützten Staatsstreich führte. Die Elite des Landes setzte den Reformen ein jähes Ende. In diesem Zusammenhang kommt der United Fruit Company⁷¹ (heute Chiquita⁷²) und ihren Verbindungen zur Eisenhower-Administration eine besondere Bedeutung zu (Gonzales 2005:

⁶⁹ Der Nachweis über den geleisteten Arbeitsdienst erfolgte über die berüchtigte *libreta* (viele *finqueros* verweigerten den Nachweis) (Kalny 2017: 82).

⁷⁰ Im Zuge der Reform wurden die ungenutzten Ländereien der Großgrundbesitzer, unter ihnen die UFCO, in staatliches Eigentum überführt.

⁷¹ Die UFCO (United Fruit Company), ein US-amerikanisches Unternehmen, welches 1899 begonnen hatte, in Guatemala aktiv zu werden, und hatte zu jener Zeit das Monopol über das lukrative Geschäft des Bananenexports, sie besaß die Mehrheit des Schienennetzes, der Kommunikationseinrichtungen und kontrollierte den Atlantikhafen. Die Agrarreform von 1952 hatte immerhin 162.000 Hektar (von einer Gesamtfläche von 230.000 Hektar) der UFCO enteignet (Schlesinger und Kinzer 1982, Gonzales 2005: 18).

⁷² <http://www.chiquitabrands.com/CompanyInfo/History.aspx> (Zugriff 24.04.2011).

18-19). Als Folge des Geschehenen sind eine Vielzahl von Militärdiktaturen sowie der Bürgerkrieg zu verzeichnen (siehe auch Brett 2007: 17, Goldman 2004: 93, Grandin 2000: 7, Schlesinger / Kinzer 2005: 65f.).

Während der Amtszeiten von Arbenz und Arévalo wurde der indigenen Bevölkerung nur unzureichend angemessene Aufmerksamkeit und Unterstützung zuteil. Vernachlässigung und Ausbeutung wurden nicht thematisiert, ebenso wenig wie die sich formierende Maya-Bewegung (Álvarez Aragón 2013: 23).

Der Militärputsch im Jahr 1954 setzte der Zeit der demokratischen Reformen ein Ende. Im Juni marschierte die „Nationale Befreiungsbewegung“ (*Movimiento de Liberación Nacional*, MLN) von Nicaragua aus in Guatemala ein und zwang Arbenz und viele seiner Regierungsmitglieder ins mexikanische Exil. Am 2. Juli 1954 traf General Armas mit Unterstützung der CIA in Guatemala-Stadt ein. Unter dem Vorwand, das Land „vor der Bedrohung des international erstarckenden Kommunismus zu beschützen“, setzte Armas die Unterstützer*innen Arbenz auf eine Todesliste: Dabei handelte es sich sowohl um Studierende, Universitätsprofessor*innen und Lehrkräfte als auch um Gewerkschafts- und Genossenschaftsführer*innen, rurale lokale Agrarkomitees und Gemeindevorsteher*innen (CEH, tomo 1, 1999: 106ff., Schlesinger / Kinzer 2005: 94–95).

3.2.4 *La violencia* – der Bürgerkrieg

Der 36 Jahre andauernde guatemaltekische Bürgerkrieg (1960–1996) zog sowohl urbane als auch rurale Gemeinschaften in seine Gewaltspirale. Der Konflikt basierte auf komplexen Konfliktlinien sowohl innerhalb politisch-ökonomischer als auch ethnisch-sozialer Zusammenhänge. Viele Guatimaltek*innen bezeichnen diese Zeit als *la violencia*, während die Regierung die Bezeichnung *conflicto armado interno* – „bewaffneter interner Konflikt“ vorzieht und diese in offiziellen Diskursen und konservativen Medien sowie in Schulbüchern und Lehrwerken Anwendung findet.

Offizielle Regierungsvertreter*innen und das Militär erkannten nicht an, einen „Krieg“ geführt zu haben; daher waren sie nie dem Genfer Abkommen verpflichtet und übernahmen keine Verantwortung für die Menschenrechtsverletzungen während des Bürgerkriegs (Duyos 2020: 41). Die CEH schlussfolgerte, dass die rebellischen Gruppen zu keiner Zeit eine unmittelbare Gefahr für den Staat darstellten (1999: 237f., CEH, conclusions, § 24).

Aufklärung und Dokumentation der während des Bürgerkriegs verübten Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit leisteten zwei Wahrheitskommissionen. Im Rahmen des Osloer Abkommens von 1994 wurde die Kommission zur Historischen Aufklärung (CEH, *Comisión del Esclarecimiento Histórico*⁷³) ins Amt berufen. Die Aufgabe dieser Kommission war es, die historischen Ereignisse zu untersuchen und zu dokumentieren. Dabei sollte jedoch explizit darauf geachtet werden, dass keine individuellen Verantwortlichkeiten dokumentiert wurden. Zudem wurde seitens des Militärs keine vollständige Kooperation mit der Kommission erzielt, da die Machthaber essentielle, belastende Dokumente zurückhielten (Duyos 2020: 30). Menschenrechts- und Indigenenorganisationen hielten das Abkommen daher für unzureichend und gründeten gemeinsam mit dem Menschenrechtsbüro des Erzbistums Guatemalas das „Projekt zur Wiederaneignung der Historischen Erinnerung“, REMHI (*Recuperación de la Memoria Histórica*)⁷⁴. Ergebnis war der Bericht „Guatemala, nunca más!“, basierend auf 5000 Augenzeugenaussagen (*testimonios*)⁷⁵. Der CEH-Bericht wurde als politisches Instrument eingesetzt, während der REMHI-Bericht als Instrument der Erinnerungsarbeit diente. Beide widmeten sich unter anderem der Fragestellung, welche Aspekte nicht vergessen werden dürfen (Oettler 2004: 23). Der moralische Anspruch, eine Antwort auf Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu geben, beruht auf der Tatsache, dass Augenzeugen moralische Zeugen sind. Der REMHI-Bericht verschriftlicht Zeugenaussagen (*testimonios*) und macht somit ein kommunikatives Gedächtnis zum kulturellen Gedächtnis, da die Aussagen der Augenzeugen auch für zukünftige Generationen lesbar bleiben (ebd.: 24).

Ein Dilemma der beiden Berichte ist, dass sie (oder wenigstens ihre Existenz) zwar bekannt sind, jedoch nicht alle Bevölkerungsteile gleichermaßen Zugang haben. Darüber hinaus sind Tendenzen erkennbar, in denen bestimmte Interessengruppen versuchen, die Existenz der Berichte zu verschleiern oder deren Inhalt zu diskreditieren.

⁷³ Auch „offizielle Kommission“ oder „Wahrheitskommission“ genannt.

⁷⁴ Vgl. insbesondere Oettler (2004) für eine detaillierte Beschreibung und Analyse der Grundlagen und Ergebnisse der Berichte.

⁷⁵ Nur zwei Tage nach der Veröffentlichung, am 28.04.1998, wurde der Koordinator des Berichts und der Direktor des Menschenrechtsbüros, Monseñor Juan Gerardi Conedera auf brutale Weise ermordet.

3.2.4.1 Die Spirale der Gewalt: die Anfänge

Aus dem Exil zurückgekehrte, radikalierte *militares insurrectos* nahmen 1961 ihren Kampf gegen die Regierung Ydígoras Fuentes auf (CEH, tomo 1, 1999: 124). Sie organisierten sich in der Gruppe MR-13 (*Movimiento Revolucionario – 13 de Noviembre*, Revolutionäre Bewegung – 13. November, auch *Frente Rebelde Alejandro de León Aragón 13 de Noviembre*). In dem Dokument *Quiénes somos, qué queremos y por qué luchamos*, „Wer wir sind, was wir wollen und warum wir kämpfen“ definierte sich die Gruppe als Offizielle des guatemaltekischen Militärs, die seit dem 13. November 1960 für die Einsetzung einer Regierung kämpfte, die nach demokratischen Gesetzen und den Interessen des Volkes handelte. Das Wirken der MR-13 motivierte indes weitere Guerillagruppen zu Aktionen. Als explizit im ruralen Raum operierende Guerillaeinheit trat die Gruppe *Frente 20 de Octubre*, Front – 20. Oktober, auf (CEH, tomo 1, 1999: 124f.).

In der Hauptstadt bildeten aus dem Exil zurückgekehrte Personen gemeinsam mit neuen revolutionären Gruppierungen, die sich hauptsächlich aus einer urbanen, studentischen Opposition rekrutierten, den Kern folgender Guerillaorganisationen⁷⁶: FAR (*Fuerzas Armadas Rebeldes*, Aufständische Streitkräfte) und PGT (*Partido Guatemalteco del Trabajo*, Guatemaltekische Partei der Arbeit). Die indigene Bevölkerung war nicht an diesem Entstehungsprozess beteiligt. Es handelte sich um eine rein soziale Opposition, nicht jedoch um eine ethnische (Kruijt 2008: 18–19, Kalny 2017: 91).

Das Militär setzte die Zivilbevölkerung in seiner Strategie der Aufstandsbekämpfung ein, indem es ihr einige militärische Aufgaben und Spionageaufträge übertrug, deren primäres Ziel die Kontrolle der Bevölkerung und der inneren Ordnung war. So war die Zivilbevölkerung angehalten, verdächtige Handlungen oder Verhaltensweisen von Familienangehörigen oder Nachbar*innen anzugeben. Diese Anzeigen dienten als Grundlage zur Verfolgung und Festnahme, wobei häufig Methoden des Terrors zum Einsatz kamen. Dazu zählten Folter, Verschwindenlassen und außergerichtliche Exekutionen. Seit 1966 agierten hauptsächlich

⁷⁶ Laut CEH hatten die Ereignisse und erfolglosen friedlichen Proteste von zivilen Handelnden und Studierenden im März und April 1962 direkten und vielfältigen Einfluss auf die Entstehung des bewaffneten Aufeinandertreffens. Die Opposition wurde durch die friedlichen Proteste in ihrer Ansicht bestärkt, dass es nicht möglich war, eine unbeliebte Regierung durch friedlichen Protest zu stürzen. In der Folge gründeten Schüler*innen und Studierende die Gruppe *Movimiento 12 de abril*, welche jedoch keinen Erfolg verzeichnen konnte. Viele ehemalige Mitglieder schlossen sich später den *Fuerzas Armadas Rebeldes* (FAR) an (tomo 1, 1999: 127).

Bevollmächtigte des Militärs, Angestellte einiger Großgrund-/Fincabesitzer*innen und militante Personen aus dem ultrarechten politischen Spektrum innerhalb von „Todesschwadronen“ als paramilitärische Kräfte (CEH, tomo 1, 1999: 142–143). In den 1960ern und zu Beginn der 1970er Jahre agierten die Guerillagruppen hauptsächlich in der Hauptstadt bzw. im Osten des Landes. Sie konzentrierten sich auf Entführungen und Ermordungen einflussreicher und prominenter Persönlichkeiten, wie z. B. die US-Amerikaner John D. Weber und Ernest A. Munro und den Geschäftsmann Alfonso Alejos am 17. Januar 1968. Zwischen 1970 und 1971 vollzogen FAR und MR-13 mindestens sechs ökonomisch motivierte Entführungen (*secuestros económicos*). Prominente Opfer waren der Minister Alberto Fuentes Mohr, der deutsche Botschafter Karl von Spreti⁷⁷ und der US-Diplomat S. M. Holy (CEH, tomo 1, 1999: 146f.).

3.2.4.2 Die Militärregierungen Arana Osorio und Laugerud García

In den 1970er Jahren war Guatemala ein fragiler Staat, der keine Aussicht auf die Entwicklung eines demokratischen Rechtsstaats besaß. Militärische Macht war in diesem Fall institutionalisiert und eng mit den ökonomischen Interessen eines Teils des privaten Sektors verwoben⁷⁸. Der schwache Staat ebnete den Weg zur zweiten Etappe der bewaffneten Auseinandersetzungen (CEH, tomo 1, 1999: 149). Die Militärregierungen unter Carlos Manuel Arana Osorio (1970–1974) und Kjell Eugenio Laugerud García (1974–1978) verfolgten eine doppelte politische Strategie: Einerseits entwickelten sie gegen die Opposition systematische Pläne zur Aufstandsbekämpfung, die mit dem Kampf gegen die „Gefahr des Kommunismus“ gerechtfertigt wurden und andererseits veranlassten sie ökonomische und soziale Entwicklungsprojekte, in denen der Staat eine wichtige Rolle spielte (CEH, tomo I, 1999: 150). In den Jahren 1974 bis 1977 wurde ein ökonomischer Aufschwung verzeichnet, insbesondere der Kaffeemarkt entwickelte sich aufgrund ausländischer Investitionen stark, und die Preise stiegen um 400 %. Allerdings konnte lediglich der Geschäftssektor von diesem Aufschwung profitieren. Gleichzeitig wurde der Staat unter Druck gesetzt, seine Finanzpolitik und Arbeitsgesetze den Interessen der Wirtschaft anzupassen. Diesbezüglich wurden finanzielle Anreize und Steuervergünstigungen erzwungen. Trotz eingeschränkter Möglichkeiten der gewerkschaftlichen Aktion schlossen sich Arbeiter*innen und Kleinbäuer*innen zu

⁷⁷ Von Spreti wurde aufgrund der nichterfüllten Bedingung (Freilassung einer Gruppe inhaftierter Guerillerxs) getötet (CEH, tomo 1, 1999: 146f.)

⁷⁸ Ökonomische und politische Macht konzentrierte sich in den Händen einer sich selbst als „weiß“ definierenden Elite, ihr Reichtum basierte auf der systematischen Ausbeutung der indigenen Bevölkerung (Duyos 2020: 80).

Kooperativen, Verbänden, Komitees, Gewerkschaften und Maya-Organisationen zusammen. In einigen Fällen wurden sie von Seiten der katholischen Kirche oder der *Democracia Cristiana* unterstützt (CEH, tomo 1, 1999: 149f.).

Zu jener Zeit gründeten sich zudem die Guerillaorganisationen *Organización del Pueblo en Armas* (ORPA, Organisation des Bewaffneten Volkes) und die *Nueva Organización Revolucionaria de Combate* (NORC, Neue revolutionäre Organisation des Kampfes). Aus letzterer ging später die Guerillaarmee der Armen (*Ejército Guerrillero de los Pobres*, EGP) hervor. Die neu gegründeten Guerillaorganisationen verfolgten im Gegensatz zu den Gruppierungen der 1960er Jahre eine andere Zielsetzung. Sie operierten in abweichenden Territorien und unternahmen bewusste Bemühungen, ihre soziale Basis zu erweitern. Ein wesentlicher Aspekt dabei war der Versuch, die Maya in den revolutionären Kampf einzubeziehen (CEH, tomo 1, 1999: 150). Vazquéz Olivera und Campos Hernández sprechen von einem „Guerilla-Boom“ Mitte der 1970er Jahre⁷⁹, der mit der Abspaltung der radikaleren *Ixim* von der ORPA einsetzte (*Movimiento Revolucionario del Pueblo—Ixim*, MRP-Ixim, Revolutionäre Bewegung des Volkes – Ixim) (2019: 154).

Die ORPA operierte zunächst in der südwestlichen Küstenebene und die neuorganisierte Gruppe der FAR agierte im Tiefland des Petén (Oettler 2006: 7). Sie erfuhren sowohl Zuspruch aus einem urbanen (Intellektuelle, junge Katholik*innen und Studierende) als auch aus einem indigenen Umfeld. Rodrigo Asturias (*Gaspar Ilóm*) war an der Gründung beteiligt und trug mit seinen nationalen und internationalen Kontakten zur Etablierung der Gruppe bei. Zudem kritisierte er Rassismus als strukturelle Komponente der kapitalistischen Vorherrschaft und argumentierte, dass eben aus diesem Grund die ursprünglichen Völker/Urvölker (*pueblos originarios*) die treibende Kraft in der guatemaltekischen Revolution sein müssten. Darüber hinaus vertraten Asturias und die ORPA die These der Einheit eines „Urvolkes“ und betonten gemeinsame Geschichte, Unterdrückung und gemeinsame kulturelle Merkmale. Unterschiede zwischen den zahlreichen indigenen Völkern spielten eine untergeordnete Rolle (Thomas 2013: 134, Vazquéz Olivera / Campos Hernández 2019: 153).

⁷⁹ Weitere kleinere Gruppierungen mit radikal ethnischen Ausrichtungen waren der guatemaltekische Zweig der PRTC (aus El Salvador, *Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos*, Revolutionäre Partei der Zentralamerikanischen Arbeiter) und die Bewegung Indio Tojil (*Movimiento Indio Tojil*). Diese bestand hauptsächlich aus K’iche’ und Kaqchikel (Macleod 2008: 229, Morales 1998).

Der Guerillaarmee der Armen (EGP) kommt in Bezug auf die Ixil-Region eine besondere Relevanz zu. Sie begann 1972 in den Urwäldern und Gebirgen im Norden des *departamento* El Quiché zu agieren und festigte dort ihre Präsenz (Vazquéz Olivera / Campos Hernández 2019: 154). Dies geschah mittels zahlreicher Erkundungsreisen in der Ixil-Region und im Ixcán⁸⁰ 1972 und 1974. Diese Reisen dienten vorrangig der Vertrauensbildung unter der lokalen Bevölkerung und des Aufbaus eines Unterstützungsnetzwerks als Basis für ihren Volkskrieg. Außerdem etablierten sie um Guatemala-Stadt und an der Pazifikküste Netzwerke (ebd. 2007: 33–36, Vazquéz Olivera / Campos Hernández 2019: 152f.). In Xolchiche‘, Cotzal, errichteten sie 1973 ein Feldlager (Duyos 2020: 136). Mit der Gründung der *Fuerzas Irregulares Locales* (Irreguläre Lokale Kräfte) rief die EGP eigene Hilfsmilizen und Unterstützungspunkte ins Leben. Diese sollten ein Versorgungsnetzwerk in hauptsächlich von Maya-Bevölkerung besiedelten Gebieten in Nord- und Zentralguatemala etablieren. Die selektive Hinrichtung von Informant*innen und Agent*innen der Regierung diente als Fundament für die territoriale Expansion (ebd.: 155). Dazu gehörte auch die exemplarische Hinrichtung des „Tigers des Ixcán“ am 7. Juni 1975. Im Zuge des „Kampfes gegen Ausbeutung“ ermordete die EGP den für die Ausbeutung seiner Arbeiterschaft bekannten Großgrundbesitzer Luis Arenas auf der Finca La Perla, Chajul. Die Ermordung hatte „symbolischen Charakter“ und zog eine unmittelbare Reaktion des Militärs nach sich. Dieser Fall veranschaulicht die Verbindung zwischen Politik, Oligarchie und Militär und markiert zudem den Beginn der bewaffneten Auseinandersetzungen in der Ixil-Region (Brett 2007: 39, Duyos 2020: 136f., CEH, tomo II, 1999: 333; *Caso Ilustrativo 59. Ejecución de José Luis Arenas Barrera por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)*, CEH, tomo VII, 1999: 199ff.).

Später stellte die EGP hauptsächlich indigene politische Führungsköpfe und Kämpfer*innen auf (Brett 2007: 36). Die Entscheidung, die indigene Bevölkerung als solche in den revolutionären Kampf einzubeziehen, anstatt sie als seine Art „Semiproletariat“ innerhalb einer ausschließlich sozial motivierten Auseinandersetzung anzusehen, hatte verheerende Folgen (Garrard-Burnett 2010: 38, Stoll 1993). Befreiungstheologie⁸¹ spielte bei der Einbeziehung der indigenen Bevölkerung im Hochland eine bedeutende Rolle. Die Priester bildeten

⁸⁰ Am 19. Januar 1972 reiste die EGP (unter anderem Ricardo Raírez – *nome de guerre* Rolando Moran und Mario Payeras – *Benedicto*) von Mexiko aus in den Ixcán (Brett 2007: 30). Die Ländereien der Kooperative von Ixcán Grande dienten ihnen als Basis während der ersten Phase der Organisation und Vorbereitung ihres „Langwierigen Volkskriegs“ (*Guerra Popular Prolongada*, nach Mao Tse-tung) (ebd.: 39).

⁸¹ Bereits seit 1943 waren vor allem Geistliche des Maryknoll-Ordens in Huehuetenango präsent, später kamen Mitglieder des belgischen Herz-Jesu-Ordens, Salesianer, Mitglieder des Ordens vom Unbefleckten Herzen Mariens und Jesuiten dazu. (Brennwald 2001: 199, Murga Armas 2006: 120).

Diskussionsrunden mit lokalen Studentenanhänger*innen. Auch in den *seminarios indígenas* der *Acción Católica* kamen landesweit Maya-*líderes*, Studierende und Lehrkräfte zusammen (vgl. Kapitel 3.2.3). Darüber hinaus waren spanische und guatemaltekische Jesuiten in Guatemala-Stadt, Chimaltenango und El Quiché tätig (Kruijt 2008: 52, Le Bot 1997: 146–152). In den besagten Diskussionsrunden und *seminarios indígenas* lag der thematische Schwerpunkt fortan nicht mehr auf Religion, sondern auf Themen wie Ausbeutung, dem Kampf um Gleichheit, der Freiheit der Arbeiter*innen und höheren Löhnen. Gleichzeitig vollzogen viele Maya-*líderes* durch ihr Wirken im Komitee Einheit der Landarbeiter (*Comité de Unidad Campesina*, fortan CUC) einen Schritt vom „passiven Opfer“ zu handelnden Personen. Die Aktivist*innen des CUC sprachen von „neuen Wegen, *indio* zu sein“ (Garrard-Burnett 2010: 38). Viele Dorfgemeinschaften gelangten als Kollektive von der *Acción Católica* zum CUC. Aus Nebaj liegen guerillakritische Berichte einer „indigenen Bourgeoisie“ vor. Sie baten im Januar 1976 das Militär um Unterstützung und übergaben eine Todesliste. Daraufhin wurden im März Mitglieder der Acción Católica, Führungsköpfe von Kooperativen, Komitees und anderen gemeinnützigen Organisationen Opfer von Mord und Entführung (Arias 1990: 248).

Exkurs: Acción Católica

Die *Acción Católica* (fortan AC) in Guatemala geht zurück auf das Jahr 1934. In der Anfangszeit war sie eine Jugend- und Arbeiterorganisation in der Hauptstadt. Bei der Ausweitung ihrer Tätigkeiten in ländliche Gebiete stießen die Aktivist*innen der AC auf Widerstand der Maya-Bevölkerung, da sie die traditionellen religiösen Rituale durch „orthodox-katholische“ ersetzen wollten (Murga Armas 2006: 34). Die Ausbildung von *catequistas* auf Gemeindeebene stand im Vordergrund der Aktivitäten. Dabei handelte es sich hauptsächlich um Alphabetisierung und Spanischunterricht. Ideologisch inspiriert war das Wirken von dem Gedanken, die indigene Bevölkerung entsprechend auszubilden und so zu mündigen Agierenden zu machen (durch Fortbildungen, *capacitaciones*) (ebd.: 120). Die Rechte der Indigenen sollten vor staatlichen Autoritäten und *ladinos* geschützt werden (Kalny 2017: 92).

Zwischen 1954 und 1960 versuchte die AC, entwicklungspolitisch orientierte Reformen voranzutreiben. Sie förderte Kooperativen mit Hilfe von sozialen sowie ökonomischen *grassroots*-Entwicklungsprogrammen. Ein weiterer Schwerpunkt ihrer Arbeit lag auf der Verbreitung und Umsetzung von Arbeitsrechten. Mit dem zweiten Vatikanischen Konzil sowie den Tagungen von Medellín (1968) und Puebla (1973) bekam die Arbeit der katholischen

Aktivist*innen institutionelle Unterstützung. Der Schwerpunkt des kirchlichen Engagements sollte nun offiziell auf der Arbeit in den Gemeinden liegen und zugunsten der Armen erfolgen (Bastos und Camus 2006: 35, Duyos 2020: 49).

Die Geistlichen erlernten schnell die indigenen Sprachen und fanden zum Beispiel mit der Einführung neuer Technologien in den Gemeinden (wie z. B. Radio) oder Einrichtungen wie Kliniken, Grund- und weiterführenden Schulen schnell breiten Zugang zu der Bevölkerung. Mit der Initiative *pastoral indígena* führte die Leitung der AC eine Maßnahme zur Förderung des Respekts gegenüber der indigenen Kultur seitens der Kirche ein (Garrard-Burnett 2010: 121, Duyos 2020: 49). Ab 1972 führte die AC landesweit Schulungen für Maya-*líderes*, Studierende und Lehrkräfte in sogenannten *seminarios indígenas* durch. Das Wirken der AC stellte jedoch zunächst eine potenzielle Bedrohung für das traditionelle Wissen dar, da die Mitglieder der AC insbesondere traditionellen indigenen Praktiken und den *cofradías* ablehnend gegenüberstanden und zur Optimierung der Kontrolle des religiösen Lebens Katechet*innen in den Dörfern einsetzten. Erst mit dem Nachlassen der Missionstätigkeit war eine Koexistenz der Anhänger*innen der AC und der *costumbristas* ohne permanente Spannungen möglich (Frühsorge 2010: 143, 146, Brennwald 2001).

Das Erdbeben vom 4. Februar 1976, mit Nachbeben am 6. Februar, zog verheerende Folgen für die bereits hunger- und notleidende Bevölkerung nach sich. Die Schätzungen bezüglich der Anzahl der Betroffenen, der Todesfälle und der Verletzten beliefen sich auf eine Million, die ihr Zuhause verloren, 27.000 Todesfälle und 70.000 Verletzte (CEH, tomo I, 1999: 155; 160, Le Bot 1997: 132). 1976 begann zudem die Militarisierung der Ixil-Region: Insgesamt elf Erkundungstrupps der Armee hielten sich in der Region auf⁸² und an den vier Zugängen zum *departamento* El Quiché wurden Kontrollpunkte errichtet. Eine Welle von Entführungen und Vertreibungen indigener Kleinbauer*innen von ihren Ländereien⁸³ sowie Ermordungen von Aktivist*innen der AC erschütterte die Ixil-Region im Zuge der Militarisierung. Zudem verdrängten Armee und Paramilitärs zahlreiche Autoritäten und Führungspersonen (Duyos 2020: 137). Zeitgleich ermordeten Staatskräfte 64 Mitglieder einer Kooperative im Ixcán

⁸² In Chajul fünf, in Cotzal zwei und in Nebaj vier.

⁸³ Amnesty International beschrieb 1980, wie neue Landbesitzer*innen mit Hilfe von Militär und Politik in den Besitz von Landtiteln kamen, auf deren Grundlage sie die indigenen Landbesitzer*innen (trotz bereits bestehender, eigener Landtitel) von ihren Ländereien vertrieben (in Duyos 2020: 164).

(Garrard-Burnett 2010: 44–45). Laut journalistischer Berichte jener Zeit wurden ungefähr 70.000 Guatimaltek*innen ermordet oder verschleppt (CEH, tomo 1, 1999: 151).

Gegen Ende der 1970er Jahre schlossen sich große Teile der armen indigenen Landbevölkerung der EGP an, die zuvor in der Bauernorganisation CUC organisiert waren (Kruijt 2008: 30–32). Im CUC organisierten sich sowohl indigene als auch mestizische Kleinbäuer*innen und formulierten Forderungen, die sich an den spezifischen Bedürfnissen dieser bäuerlichen Bevölkerungsschicht orientierten. Die Forderungen umfassten das Ende von Diskriminierung und Ausbeutung der Landbevölkerung (Kalny 2017: 98). Darüber hinaus bemühten sich die Vertreter*innen des CUC um Lösungen für (Land-)Konflikte. Auf nationaler sowie auf lokaler Ebene gelang es indigenen Politiker*innen, sich durchzusetzen und sich damit den Belangen der indigenen Bevölkerung zu widmen (Falla 1978: 440–451, Frühsorge 2010: 155, Kalny 2017: 99). Im Rahmen des Massakers von Panzós, Alta Verapaz, tötete das Militär Q’eqchi’-campesinos, die einen vergeblichen Versuch unternommen hatten, ihre Landrechte gegenüber den lokalen *finqueros* durchzusetzen (Caso ilustrativo 09, CEH tomo VI, 1999: 13ff.). In der Konsequenz einer Vielzahl von Massakern, die sich gegen die indigene Landbevölkerung richteten, positionierte sich das CUC schließlich auch offen als deren Vertretung (Arias 1990: 250). Da das CUC nun auch indigene Belange berücksichtigte, erklärte die Militärdiktatur pauschal alle Indigenen zu Unterstützenden der Guerilla. Die indigene Hochlandbevölkerung war größtenteils weder an der Unterstützung der Guerilla noch an der der Armee beteiligt oder interessiert. Sie mussten jedoch feststellen, dass Neutralität unter der brutalen Vorgehensweise des Militärs gar nicht möglich war (Duyos 2020: 67).

Die Ixil-Region wies im Jahr 1976 ein Minimalniveau sozioökonomischer Entwicklung auf. Das Wirken des CUC und der AC in der Region trug sowohl zu politischer Mobilisierung als auch sozialer Hoffnung bei. Laut Brett (2007: 21) fand der marxistisch-leninistische und zunehmend ethnische Diskurs der EGP durchaus Anklang in Teilen der Ixil-Bevölkerung. Aus der historischen Erfahrung von rassistischer und ethnischer Diskriminierung entstand bei Aktiven des CUC ein ethnisches Selbstbewusstsein als „Ixil“.

3.2.4.3 Die Ixil und die extreme Gewalt: 1978 –1986

In der Zeit zwischen 1978 und 1986 nahmen Gewalt und Menschenrechtsverletzungen unvorstellbare Ausmaße an. In dieser Epoche kam es nicht nur zu zahlreichen Massakern, sondern auch zu einem Genozid an den Ixil und weiteren Maya (Brett 2007: 128ff., 2008, 2016,

Carmack 1988, CEH, tomo VI, VII, *Casos Ilustrativos*, 1999, Duyos 2020, REMHI 1998b: 212).

Die Amtszeit von Fernando Romeo Lucas García (01.07.1978 – 23.03.1982) war von selektiver Repression geprägt. Soziale Bewegungen und die politische Opposition verloren ihre Führungsköpfe, in den indigenen Gemeinden waren insbesondere die Älteren und die Träger*innen des lokalen traditionellen Wissens (ohne weitere Differenzierung alle *kacholpom*) Ziel der Kampagnen. Dies sollte unter anderem dazu dienen, eine*n „neue*n *indígena*“ zu schaffen. Diese*r sollte assimiliert und ladinisiert und dem Staat, dem Militär und den nationalen Symbolen gegenüber loyal sein und nicht den lokalen Traditionen oder der Guerilla anhängen (Brett 2007: 78; 126–128; CEH, tomo I, 1999: 239, Gonzales 2005: 22, Schirmer 1998: 59).

Aus internen Militärdokumenten aus dem Jahr 1979 geht hervor, dass die Ixil-Bevölkerung zu 60 % pauschal als „mit der Guerilla“ (*con la guerrilla*) eingestuft wurde. Es wurde jedoch nicht genauer differenziert, ob es sich um passive, indifferenten oder aktive Unterstützung handelte (Jonas 1991: 133). Neben Aktivist*innen des CUC waren zunehmend katholische Priester, Katechist*innen und Katholik*innen Opfer von Verfolgung, Verschleppung und Mord (CEH, tomo I, 1999: 239). „Katholisch sein“ setzte das Militär mit der Zugehörigkeit zu einer Guerillaorganisation gleich, besetzte Kirchen und verwendete Kapellen als Folterkammern (Duyos 2020: 49f.).

1980 nahmen die Aktivitäten der Guerilla in der Hauptstadt und in den ländlichen Gebieten zu. Es kam vermehrt zu Hinrichtungen, wie die des Großgrundbesitzers Enrique Brol in der Ixil-Region. Am 31. Januar 1980 ermordete das Militär 37 Personen bei dem Massaker in der spanischen Botschaft (*Caso Ilustrativo* 79, CEH, tomo I, 1999: 190). Nach diesem Vorfall kamen Guerillavertreter*innen und Mitglieder des CUC sowie der *Acción Católica* zusammen und formulierten in der Deklaration von Iximche‘ unter anderem diese Kernforderungen:

[...] lucha contra la explotación; una sociedad de igualdad y respeto; porque el indio desarolla su cultura; por una economía justa donde el indio no explota al indio; porque la tierra sea comunal; porque cese la discriminación...termine toda la represión, tortura, secuestro, asesinato y matanza; porque haya igualdad en material de derecho del trabajo y porque no se utilice a los indios como atracción turística; por una justa distribución y aprovechamiento de sus riquezas [...]⁸⁴.

⁸⁴Declaración de Iximche‘, Guatemala, febrero de 1980, abrufbar unter <http://www.albedrio.org/htm/otrosdocs/comunicados/DeclaraciondeIximche1980.pdf> (Zugriff 23.03.2021)

[...] Kampf gegen die Ausbeutung; eine Gesellschaft der Gleichheit und des Respekts; dafür, dass der indio seine Kultur entwickeln kann; für eine gerechte Wirtschaft, in der der indio den indio nicht ausbeutet; dafür, dass das Land gemeinschaftlich genutzt wird; für die Beendigung der Diskriminierung ... ein Ende aller Unterdrückung, Folter, Entführung, Mord und Totschlag; für Gleichheit im Arbeitsrecht und dafür, dass die indios nicht als Touristenattraktion benutzt werden; für eine gerechte Verteilung und Nutzung ihres Reichtums. [...]

Die *Declaración de Iximche'* antizipierte Anliegen der in den späten 1980er Jahren aktiv werdenden Maya-Bewegung sowie Vereinbarungen aus den Friedensverträgen von 1996.

Im Jahr 1981 war die Guerilla in weiten Teilen des Landes aktiv. Unter anderem besetzte sie Provinzhauptstädte und verübte Sabotage, Straßenblockaden sowie Hinrichtungen. Die Guerillaorganisationen schlossen sich im Februar 1982 zur URNG (*Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca*) zusammen⁸⁵ (CEH, tomo I, 1999: 237f., Oettler 2006: 7). Lucas García begann 1981 mit offensiver Aufstandsbekämpfung, um „aufständische Strukturen in der Hauptstadt aufzulösen und die soziale Basis in der Guerilla auf dem Land mit Hilfe massiver Repression der Zivilbevölkerung zu zerstören“. Dabei kam die Kriegstaktik der „verbrannten Erde“ (*tierra arrasada*) im November 1981 in Chimaltenango zum Einsatz (Garrard-Burnett 2010: 49–50). 1981 organisierte das Militär auch die ersten Zivilpatrouillen (*Patrullas de Autodefensa Civil*, PAC, siehe weiter unten).

Im Jahr 1982 kam General Ríos Montt⁸⁶ durch einen Militärputsch an die Macht. Das Ziel bestand darin, das politische und soziale Leben unter vollständiger militärischer Kontrolle zu

⁸⁵ Die URNG übernahm auf nationaler Ebene die Opposition und wurde 1999 politische Partei (Kruijt 2008: 181). Sie stellte bei den Präsidentschaftswahlen von 2007 mit Rigoberta Menchú Tum eine international bekannte Kandidatin auf, jedoch erreichte sie nur 3 % der Stimmen. Starkes politisches Gewicht kam der URNG auch bei den Präsidentschaftswahlen im Juni 2019 nicht zu: Die Doppelspitze der URNG, Pablo Ceto (Ixil, Gründungsmitglied der CUC) und Blanca Estela Colop (K'iche'), erreichte lediglich 2,16 % der Stimmen. Thelma Cabrera (Mam, jedoch an der Pazifikküste aufgewachsen), Vertreterin der neu formierten politischen Kraft MLP (*Movimiento de la Liberación del Pueblo*), erhielt 10,37 % der Stimmen (TSE 2019).

⁸⁶ Ríos Montts Amtszeit ist von grausamen Militäraktionen und Repressionen geprägt. Im Jahr 2013 sollte er sich vor dem internationalen Menschenrechtstribunal wegen Genozid verantworten. Während des Prozesses haben hunderte Augenzeugen, auch und insbesondere aus der Ixil-Region, gegen den ehemaligen Diktator ausgesagt. Er wurde schließlich am 10. Mai 2013 wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Genozid zu 80 Jahren Haft verurteilt (Brodzinsky, Sibylla; Watts, Jonathan (10 May 2013). „Former Guatemalan dictator convicted of genocide and jailed for 80 years“. The Guardian. Zugriff: 12.03.2017). Aufgrund angeblicher Verfahrensfehler wurde das Urteil zehn Tage später außer Kraft gesetzt. Es kam in ganz Mittelamerika zu Protesten. Ende 2017 wurde das Verfahren wieder aufgenommen, Ríos Montt stand unter Hausarrest. Aufgrund seines schlechten gesundheitlichen Zustandes hatte das Gericht eine Haftstrafe ausgeschlossen. Ríos Montt verstarb am 1. April 2018, bevor das Verfahren abgeschlossen werden konnte. Grillo, Christine (4 March 2018). „HRDAG Testimony In Guatemala Retrials“. Zugriff: 5.5.2021). Tiefgreifende Widersprüche manifestieren sich in der Ixil-Region hinsichtlich der andauernden Unterstützung seiner Partei, der FRG (*Frente Revolucionario Guatema*la). So hatte beispielsweise in Nebaj, dem wirtschaftlichen Zentrum der Ixil-Region, das Amt des *alcaldes* über zwei Legislaturperioden (2004-2012) hinweg „Pap Xel“, Virgilio Jerónimo Bernal Guzmán, inne. Er repräsentierte die rechtskonservative FRG, die 1989 von Efraín Ríos Montt gegründet wurde. Pap Xel ist Ixil, er trägt bei öffentlichen Auftritten und auch außerhalb dieser stets die traditionelle rote Jacke der Ixil, den *coton*, und er betonte auch in seiner politischen Rhetorik sehr stark seine Identität als Ixil und gleichzeitig als gläubiges

bringen. Zu diesem Zweck wurden die Streitkräfte umstrukturiert, Schlüsselpositionen mit Unterstützern, Anhängern und Vertrauten des Generals besetzt und rund 300 Offiziere, 170 Beamte des Verteidigungsministeriums sowie 100 weitere entlassen. An ihre Stelle traten Verwandte, Vertraute sowie Mitglieder der evangelikalen Kirche „El Verbo“ (Duyos 2020: 66). Armee und Polizei erfuhren eine vertikale Ausrichtung, bedingungsloser Gehorsam spielte eine entscheidende Rolle (Schirmer 1998: 56). 20 % der Jugendlichen in den ländlichen Gebieten wurden zu einem zweijährigen Militärdienst gezwungen (Duyos 2020: 67). Ríos Montt handelte außerhalb des rechtlichen Rahmens und kontrollierte die Justiztribunale (Gerichte), die Medien sowie die Informationsvermittlung an die Öffentlichkeit. Er „manipulierte das Gesetz im Dienst des Genozids“ (Duyos 2020: 71).

Mit dem Ziel, „den Fischen das Wasser zu entziehen“ (*quitar el agua al pez*), setzte sich in der Ixil-Region militärischer Terror fort. Diese Strategie hatte bereits unter Lucas García mit der Strategie der „verbrannten Erde“ begonnen und verwüstete und vernichtete seither die Lebensgrundlagen der Ixil. Im Rahmen der Operation „Sieg 82“ (*Victoria 82*) wurden die beiden aufeinanderfolgenden Kampagnen „Gewehre und Bohnen“ (*fusiles y frijoles*) sowie „Dach, Arbeit und Tortilla“ (*techo, trabajo y tortilla*) durchgeführt. Die Auswirkungen dieser Kampagnen auf die Bevölkerung der Ixil-Region waren von besonders zerstörerischem Ausmaß (Brett 2007: 133, CEH, tomo I, 1999: 240, Schirmer 1998: 100).

Im Zuge der Massaker und der Zerstörung ganzer Dörfer und Regionen fanden mindestens 200.000 Menschen den gewaltsamen Tod und mindestens 45.000 Menschen gelten als Verschwundene. Mindestens 100.000 Menschen, die aus ihren Heimatgemeinden vertrieben wurden, begaben sich auf die Flucht und gingen als *desplazados* in die Statistik ein (CEH 1999 und REMHI 1998). Viele warteten jahrelang jenseits der mexikanischen Grenze unter prekären Bedingungen in Lagern auf das Ende des Bürgerkriegs. Die Armee verfolgte die Flüchtlinge systematisch, sowohl in Guatemala als auch über die mexikanische Grenze⁸⁷ hinaus (CEH, tomo III, 1999: 297, Duyos 2020: 120, Garbers 2002, Oettler 2004: 174). Aus der Ixil-Region dokumentierte die CEH zahlreiche Massaker als *Casos ilustrativos*, darunter Xeputul (58), Chel

Mitglied einer evangelikalen Glaubensgemeinschaft. Obwohl Pap Xel eine Partei repräsentiert, die man gerade in der Ixil-Region der *post-violencia* als außenstehende Person nicht erwartet hätte, wählten ihn über viele Jahre hinweg eine große Mehrheit der Bevölkerung Nebaj (Stoll 2009: 174, 177-178). Die Partei ist eng mit der evangelikalen Glaubensgemeinschaft *El Verbo* verbunden, vermutlich kommt ein Großteil der Stimmen von Mitgliedern der vielen in der Region ansässigen Glaubensgemeinschaften. Eine ausführliche Analyse der evangelikalen Glaubensgemeinschaften in Nebaj legte Miguel de León Ceto im Jahr 2006 vor.

⁸⁷Die Armee verübte mindestens fünf Massaker auf mexikanischem Territorium (Duyos 2020: 120).

(60), Ilom (61), Chisís (92), Acul (107) und Chacalte (110) (CEH, Tomo VII, Anexo I). In der Ixil-Region wurden zwischen 1960 und 1977 seitens der CEH 14 dokumentierte Ermordungen erfasst, während das REMHI im gleichen Zeitraum neun dokumentierte Ermordungen verzeichnete. Zwischen 1978 und 1996 wurden von CEH 4609 und von REMHI 5423 dokumentierte Morde registriert (CEH, Tomo XI, 1999: 238).

Die mehrteilige Operation *Sofía*⁸⁸ fand zwischen dem 15. Juli und dem 19. August 1982 statt. Der Zeitpunkt, kurz vor der Erntezeit, war durchaus strategisch: Ziel der Operation war es, „alle subversiven Elemente in der Region zu vernichten“. Gleichzeitig wurden alle Bewohner*innen*innen (und zwar auch explizit Frauen und Kinder) der Region als Unterstützer*innen der Guerilla angesehen. Die extreme Armut der Ixil („fruchtbare Boden für die kommunistische Doktrin“) sowie die Tatsache, dass zahlreiche Dörfer verlassen worden waren, wurden seitens der verantwortlichen Militärs als Begründung für ihre fatalen Verurteilungen herangezogen (Duyos 2020: 200f.).

1982 hatten zahlreiche Ixil ihre Dörfer bereits verlassen und waren in die Berge geflüchtet. Die Armee verfolgte sie und bombardierte die Unterschlüpfe und Verstecke wiederholt aus der Luft. Plan *Sofía* erstreckte sich mit insgesamt vier Operationen über mehrere Jahre. Erst 1986 wurde er eingestellt. Diejenigen, die dieser Tortur nicht über Jahre standhalten konnten bzw. überlebten, wurden zunächst in Militärbasen überführt (Duyos 2020: 145; 206).

In der Ixil-Region wurden ungefähr 90 *comunidades* völlig zerstört, davon 54 im *municipio* Nebaj, 10 in Cotzal und 26 in Chajul⁸⁹. In Salquil Grande und Acul entstanden sogenannte „Modelldörfer“ (*aldeas modelos*) bzw. „Entwicklungsponde“ (*polos de desarrollo*) (Duyos 2020, Oettler 2004: 6–7). In den Modelldörfern siedelte das Militär auch die Menschen an, die im Rahmen von Plan *Sofía* aus den Bergen in die Militärbasen überführt worden waren. Das zentralisierte Siedlungsmuster und die Zivilpatrouillen (PAC, *Patrullas de Autodefensa Civil*) ermöglichten totale Kontrolle und Indoktrination. Ergebnisse dieser Art der Zwangsansiedlung waren die Zerstörung des sozialen Gefüges, der Verlust von kulturellen Werten und Traditionen

⁸⁸Sofia Duyos (2020) analysiert in ihrer Monographie „Los Papeles Secretos del Genocidio en Guatemala“ den gleichnamigen militärischen Operationsplan, der erst im Jahr 2006 an die Öffentlichkeit kam. Er bestätigt die in den Berichten der Wahrheitskommissionen formulierten Schlussfolgerungen eines Genozids an den Ixil. Das Verteidigungsministerium händigte auf Verlangen des CALDH (Centro para Acción Legal en Derechos Humanos) zwar vollständigere Versionen der Pläne *Victoria 82* und *Firmeza 83* als zuvor der CEH aus, negierte jedoch die Existenz der Operationen *Sofía* und *Ixil*. Operation *Sofía* spielte eine entscheidende Rolle bei der ersten Verurteilung Ríos Montts aufgrund von Genozid am 10. Mai 2013 (ebd.: 32ff).

⁸⁹Auflistung hier: CEH, tomo III, 1999: 345f.

sowie der Religion (CEH, tomo III, 1999: 172ff.). Die dokumentierte gezielte Ermordung von Wissensträgern kann als Ethnozid eingestuft werden (Oettler 2006).

Die zwischen 1980 und 1985 aufgestellten Zivilpatrouillen (PAC) stellten eine enorme paramilitärische Streitkraft – 1,2 Millionen meist indigener Hilfstruppen – dar (CEH, Tomo 1, 1999: 200). Die Patrouillen hatten „eine Lizenz zum Töten, Vergewaltigen, Verbrennen und Zerstören“ und unterlagen der Kontrolle des Militärs (Kruijt 2008: 31). Im Vorfeld hatte das Verteidigungsministerium Spekulationen über mehr als 70.000 Anhänger der Guerilla unter der Maya-Bevölkerung (die sogenannten *Fuerzas Irregulares Locales*, FIL) angestellt (Brett 2007: 50–52, Kruijt 2008: 29).

Alle männlichen Dorfbewohner*innen, unter ihnen auch Kinder, wurden gezwungen, Dienst in den Zivilpatrouillen (PAC) zu leisten. Offiziell bestand ihre Aufgabe darin, die Sicherheit ihrer Gemeinden und der umliegenden Gegend zu gewährleisten und Guerilleros und ihre Unterstützer*innen aufzuspüren und anzuseigen. Das System zielte darauf ab, die Kontrolle über die indigene Landbevölkerung „von innen“ zu garantieren (Brett 2007: 133, CEH, Tomo 1, 1999: 201f., Garrad-Burnett 2010: 99, Remijnse 2002). Evangelikale Priester spielten eine zentrale Rolle bei der Einrichtung der Patrouillen (Duyos 2020: 147, Stoll 1993: 109). Die Schädigung des sozialen Gefüges der Gemeinschaften durch eine Kultur des gegenseitigen Misstrauens und der Angst stellte eine militärische Strategie dar. Dies bestätigte eine Pressemitteilung des Militärs von 1984. Die PAC wurden als eine „neue Form der Sozialisation“ präsentiert, wobei hierbei das gefestigte, tiefsitzende Vorurteil der Maya-Bevölkerung als „unzivilisiert, passiv und rückständig“ sichtbar wurde. Jenes Stereotyp wurde als schwerwiegender Grund für die Militärmaßnahmen angeführt, wenn es weiter heißt, dass „die indianische Bevölkerung ohne Aufsicht und auf sich alleine gestellt nicht in der Lage sei, diese neuen Formen der sozialen, politischen und ökonomischen Organisation umzusetzen“⁹⁰ (Guatemalan Army Public Relations Office, 1984: 2, zitiert nach Garrard-Burnett 2010: 100). Die PAC standen unter der ständigen Kontrolle des Militärs und waren bei Gewaltverbrechen anwesend oder führten sie aus. Dazu gehörten Einschüchterungen, Bedrohungen, aber auch

⁹⁰Original: „[...] the PAC were a new form of socialization ...without supervision or any kind of control, specially taking into consideration that the indian [sic] population were not in capacity of managing themselves those new forms of social, political, and economic organization.“ (Guatemalan Public Relations Office, „Las Patrullas de autodefensa civil: la respuesta popular al proceso de integración socio-económico-político en la Guatemala actual,“ Guatemalan Army Public Relations Office, 1984: 2, zitiert nach Garrard-Burnett 2010: 100).

Folter von Gefangenen, Ermordungen, Vergewaltigungen und willkürliche Hinrichtungen vor der gesamten Gemeinde (CEH, Tomo 1, 1999: 219f.).

Einige Gruppen hielten stand und führten ein Leben auf der Flucht, bis sie sich sicher genug fühlten, um an abgelegenen Orten des Hochlands sesshaft zu werden und Dörfer zu gründen, die sich selbst als Widerstandsdörfer (*CPR, Comunidades de Población en Resistencia*) bezeichneten (Ball et al. 1999, Brett 2007, 2008, Carmack et al. 1988, Stoll 1993 und Kapitel 5 dieser Arbeit).

3.2.5 Frieden und Nachkriegsentwicklungen

1985 läuteten die Präsidentschaftswahlen erste Schritte Richtung Frieden ein. Zunächst ging Guatemala zu zivilen Regierungen über (wobei das Militär nur unter Druck der internationalen Gemeinschaft seine Vormachtstellung reduzierte).

1991 wurden die Friedensverhandlungen aufgenommen. Dies geschah zunächst unter Aufsicht des Erzbischofs von Guatemala, später übernahm ein Delegierter der Vereinten Nationen diese Aufgabe. Im Dezember 1996 konnte schließlich unter Präsidentschaft von Álvaro Arzú Irigoyen ein Friedensabkommen geschlossen werden (Kruijt 2008: 33).

In die Friedensverträge von 1996 wurden viele wichtige Forderungen der indigenen Bevölkerung aufgenommen, unter anderem sowohl rechtlicher Schutz der indigenen Ländereien als auch die Rückgabe kommunalen Landes⁹¹. Die Umsetzung der Vereinbarung aus den Friedensverträgen von 1996 verläuft insgesamt schleppend (Kapitel 6 analysiert die Arbeit der Maya-Bewegung auch im Hinblick auf diese Frage). Verschiedene Organisationen und Parteien veröffentlichen jährlich Berichte, in denen sie auf die jeweiligen Versäumnisse, Problematiken und Ungleichheiten in den verschiedenen *municipios* aufmerksam machen. Nach Ansicht der politischen Linken strebten die Regierungen eine Umsetzung der Vereinbarungen gar nicht an, sie akzeptierten die Inhalte der Friedensverträge lediglich in „rhetorischer Form“. Maßnahmen zur Verbesserung der Lebenssituation der guatemaltekischen Bevölkerung setzten sie nicht zielgerichtet um, stattdessen implementierten sie eine

⁹¹ Bis Juli 2019 hatte keine Regierung diese Punkte umgesetzt und vielerorts das Schutzgebot schlicht ignoriert, indem beispielsweise große Staudammprojekte in von indigenen Völkern besiedelten Regionen realisiert wurden (z. B. die *Hidroacbal* in Ju'a', *municipio* Chajul, El Quiché).
(<http://www.redlar.org/noticias/2010/9/2/Comunicados/Hidroelectrica-Hidroacbal-en-Chajul-Quiche-Una-traicion-mas-del-gobierno-contra-los-pueblos-Mayas-de-Guatemala/> Zugriff 24.04.2011).

„neoliberal und privatisierende“ Agenda (*Programa de gobierno del Movimiento Amplio de Izquierdas* – MAIZ 2008–2012). Die Situation der Frauen, insbesondere der indigenen Frauen im ländlichen Raum, verschlechterte sich. In vielen Landesteilen blieben neben einer Ernährungskrise unangemessene, qualitativ minderwertige Bildung, Analphabetismus, Unsicherheit, Einfluss und Macht der organisierten Kriminalität, Mangel an Glaubwürdigkeit der Politik und Nichtregierbarkeit die Regel. Als weitere Faktoren sind die wirtschaftliche Abhängigkeit von Geldrücksendungen aus den USA sowie Privatisierungen und der Ausschluss des kleinbetrieblichen Sektors zu nennen (Morales López 2007: 86–87). Zudem fehlten lange Zeit politisch Agierende, die die indigene Bevölkerung angemessen repräsentieren konnten. Kommissionen wie z. B. DEMI (*Defensoría de la Mujer Indígena*) oder CODISRA (*Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo*) konnten lange Zeit aufgrund fehlender Ressourcen nicht angemessen arbeiten (ebd.: 112).

Rassismus, Marginalisierung, Ungleichheit, Gewalt und Straffreiheit (*impunidad*) waren zur Zeit der Feldforschung 2007–2010 nach wie vor Realität für indigene Bevölkerungsgruppen in Guatemala (Carmack 2009: 186). Der Staat behandelte sie als Bürger zweiter Klasse und verstärkte ihre Bevormundung durch den folkloristischen Einsatz von Maya-Assistent*innen in verschiedenen offiziellen Kontexten sowie paternalistische Programme (AI 2007).

Das Justizsystem ist nach wie vor fragil⁹² und Maßnahmen zur Traumabewältigung finden nur im geringen Maße statt⁹³, die psychologischen Programme sind von ausländischer Finanzierung abhängig. Iván Velásquez Gómez bestätigte 2019 diesen Trend und stellte einen Zusammenhang zwischen systemischer Korruption, Straflosigkeit der Machthabenden und dem Staat als Vermittler partikulärer Interessen her. Die Korruption schränkt die Menschenrechte historisch diskriminierter Bevölkerungsteile zusätzlich ein. Ein defizitäres Justizsystem wie das guatemaltekische führt dazu, dass die Voraussetzungen für ein Leben in Würde nicht gegeben sind, und verhindert die aktive Partizipation diskriminierter Teile der Bevölkerung. Der Staat schwächt die demokratischen Institutionen u. a. durch unkontrollierte Finanzierung von

⁹² Laut einer repräsentativen Umfrage von *Latinobarómetro* hatten 2010 nur 13 % der Guatemalteken Vertrauen in die Polizei und übrige Staatsorgane.

⁹³ Z. B. das Programm „Programa de Resarcimiento“, das jedoch in erster Linie (minimale) finanzielle Entschädigungszahlungen an Hinterbliebene vorsieht.

Wahlkampfkampagnen. Laut Velásquez Gómez fehlt es zudem an entsprechenden Reformen, die eine Partizipation der Zivilgesellschaft durchsetzen könnten⁹⁴.

Ein Teil der Feldforschungen zu dieser Arbeit (in den Jahren 2007 bis 2010) fällt in die Legislaturperiode Álvaro Coloms. Der offizielle Diskurs proklamiert seit dieser Zeit einen multikulturellen Staat, Vielfalt und Einheit sowie „interkulturelle Bildung“. Realität und Proklamation gehen jedoch im guatemaltekischen Fall, wie in vielen Ländern Lateinamerikas, weit auseinander.

In Guatemala, so Grandin (2000: 15), liegt eine besondere Situation vor: die Maya leben Geschichte und Kultur unabhängig von den Kräften, die den guatemaltekischen Staat hervorgebracht haben. Zudem findet die Maya-Kultur oftmals außerhalb des nationalen Lebens statt, in der Peripherie. Die unterschiedlichen Maya-Identitäten sind nicht mit anderen ruralen Identitäten zu einer homogeneren verschmolzen, auch wenn sozialistische Reformbewegungen wie das CUC dies anstreben. Diese Situation ist unter anderem auf die Einführung des Kaffeeanbaus unter der frühen republikanischen Wirtschaftspolitik zurückzuführen. Die ökonomische Macht wurde dabei von einer kleinen, oligarchischen Elite ausgeübt, die durch verwandtschaftliche Verbindungen oder Heiratsallianzen miteinander verknüpft war und über umfangreiche Ländereien, großflächigen Kaffee- und Zuckeranbau, Bankgeschäfte und Bauunternehmen verfügte (Kruijt 2008: 17). Die Elite grenzt sich zudem über ihre ethnische Selbstdefinition als *blancos* sowohl von der indigenen als auch von der mestizischen Bevölkerung ab. Weder im republikanischen Rassismus des frühen 19. Jahrhunderts noch zu einem späteren Zeitpunkt war die politische Partizipation der verarmten Landbevölkerung erwünscht. Jegliche Form der indigenen politischen Partizipation wurde entweder unterdrückt oder als rückschrittlich und ahistorisch abgestempelt. Die Ereignisse in den 1970er und 1980er Jahren verstärkten dies. Auch nach Abschluss der Friedensverträge arbeiten Oppositionsbewegungen, die mehrheitlich aus indigenen Mitgliedern bestehen, gegen mächtige Kräfte, denen daran gelegen ist, diese Partizipation zu unterbinden.

Das primäre Ziel der Friedensverhandlungen bestand in der Verhinderung weiterer Massenmorde. In diesem Zusammenhang waren die Formulierung indigener Rechte sowie die zunehmende internationale Aufmerksamkeit von entscheidender Bedeutung (Grandin 2000:

⁹⁴ Iván Velásquez Gómez, 2019, *La lucha contra la corrupción y estructuras criminales – condición sine qua non para realizar derechos humanos para todos*, Vortrag im Rahmen der Tagung *The Americas 2019 – Visions of the future(s) in the Americas*, 12.–14.06.2019, Universität Bonn.

16). Das Bild der Maya-Gemeinschaften „zwischen zwei Fronten“ (Stoll 1993⁹⁵) ist zwar teilweise zutreffend, aber nicht ausreichend, um zu erklären, welche Prozesse und Kräfte hinter dem unermesslichen Gewaltausbruch standen (Grandin 2000: 18). Die Berichte der beiden Wahrheitskommissionen CEH und REMHI aus den Jahren 1999 und 1998 könnten theoretisch die Grundlage für die (Wieder-)Herstellung der Zivilgesellschaft bilden (Garrard-Burnett 2010: xiii). Die Nation sucht nach einer „brauchbaren Vergangenheit“⁹⁶, und versucht Bedeutung aus dem nationalen Trauma zu gewinnen und damit in eine bessere und gerechtere Zukunft zu starten ebd.: 4).

The imperative to build forgiveness and reconciliation translated individual modes of working through trauma to the national social and political sphere in the name of building social and political consensus. In the end, the focus on specific cases, individual victims, and individual perpetrators abets the slippery move from individual experiences of trauma and healing to social structure and political process. (Grandin / Klubock 2007: 24)

Fazit

Der dargestellte historische Hintergrund ist ein wesentlicher Schlüssel zur Annäherung an das Verständnis der zahlreichen Konfliktlinien innerhalb der Gemeinschaften in der Ixil-Region. Die angesprochenen Ambiguitäten und Widersprüche sind vor diesem Hintergrund besser einzuordnen. Ebenso werden die Herausforderungen für Initiativen aus den Bereichen des kulturellen Aktivismus und der Bildung deutlich. Die über Jahrhunderte andauernde Gewalt und Diskriminierung, darunter Verbrechen gegen die Menschlichkeit, aber auch Globalisierung und Digitalisierung haben die Ixil-Identität und Ixil-Kultur, Traditionen und Religion geprägt. Sie lassen auch deren enorme Anpassungs- und Widerstandsfähigkeit deutlich werden. Widerstand und Handlungsmacht äußern sich in den Wirkungsbereichen der kulturellen Aktivist*innen und der Ixil-Universität als Gegenentwurf zum staatlichen Bildungsapparat.

⁹⁵Stolls Arbeiten sind jeweils kontrovers diskutiert worden. *Between two Armies* wurde insbesondere kritisiert, da Stoll hier die These aufstellte, der Krieg sei in erster Linie von der Guerilla in der Region geschürt worden, und da er den Ixil eine passive Opferrolle zuschrieb. Diese Darstellung ermöglicht eine relativierende Sicht auf die Verantwortung des Militärs für die Verbrechen gegen die Menschlichkeit in der Ixil-Region und ist daher gefährlich (Le Bot 2003, Löfving 2005).

⁹⁶Ursprünglich von Robert Moeller 2001 in Anlehnung an Deutschland formuliert.

4. Das immaterielle kulturellen Erbe der Ixil

Dieses Kapitel geht der Frage nach, wie und wo kulturelle Resilienz und Selektion angestammten Wissens zum Ausdruck kommen. Zu diesem Zweck erfolgt unter Einbeziehung ritualtheoretischer Schlüsselkonzepte eine Analyse der während der Feldforschung gesammelten ethnographischen Daten. Von besonderem Interesse ist dabei die Dynamik des immateriellen kulturellen Erbes und dessen Beitrag in der Konstruktion von kollektiven Identitäten. Im Fokus der Analyse stehen dabei Akteure und Akteurinnen, Aspekte und Handlungen, die sowohl von kultureller Resilienz als auch von Selektion zeugen. Im Einzelnen werden das Kalenderwissen und Divinationspraktiken, verschiedene Rituale, Mensch-Umwelt-Beziehungen und orale Traditionen besprochen.

Die traditionellen, eigenen kulturellen und sozialen Handlungen, Regeln, Werte und Glaubensvorstellungen sowie die Kosmogonie sind dem Ixil-Konzept *costumbre* inhärent. *Costumbre* beinhaltet ebenfalls über die Jahrhunderte mit dem katholischen Glauben ausgehandelte Elemente. Der Bereich des immateriellen kulturellen Erbes ist dynamisch, die einzelnen Komponenten unterliegen Selektion und (Re-)konstruktion. Die symbolischen Konzepte sind teilweise umkämpft.

Historische Brüche, die auf die Zeit der *violencia* zurückgehen (zwischen Ex-PAC und Ex-Guerilla), sowie Konfliktlinien zwischen Praktizierenden der traditionellen Religion (*kacholpom*) und Mitgliedern neo-protestantischer evangelikaler Glaubensgemeinschaften tragen zu Division bei. Dabei entstehen teilweise widersprüchliche Zusammenhänge. Gleichzeitig kämpfen die Gemeinden in der Ixil-Region mit erheblichen sozioökonomischen Herausforderungen. Ziel der Untersuchung ist die Analyse der Prozesse, die die Konstruktion von kollektiven Identitäten, Gemeinschaft und Zusammenhalt im Kontext von sozioökonomischen Problemen und historischen Brüchen prägen.

4.1 Ordnende Systeme

Im Rahmen meiner Feldforschung in verschiedenen Dörfern konnte ich Rituale und Divinationen beobachten, die zu unterschiedlichen Anlässen durchgeführt wurden. Neben agrarphänomenologischen Anlässen wurden Rituale, sogenannte *sajb'ichil*, durchgeführt, um offene Konflikte und ungelöste Probleme zu lösen. Mit dem Begriff *sajb'ichil* oder dem spanischen Terminus *ceremonia* bezeichneten die Ixil die übergeordnete Kategorie „rituelle

Handlung“. Rituale dienen jeglichen Belangen, sei es der landwirtschaftliche Zyklus, die Gesundheit oder private Angelegenheiten (Rodríguez 2018: 62).

Die rituellen Handlungen, *sajb'ichil*, unterschieden sich in Bezug auf die Teilnehmer*innen, die Dauer, den Hintergrund und den Wirkungskreis. Neben kollektiven, öffentlichen Ritualen (*komon sajb'ichil*), die möglichst viele Mitglieder einer Gemeinschaft involvierten und erreichten, wurden individuelle, private Rituale durchgeführt, die an persönliche Wünsche oder Probleme geknüpft waren (z. B. Heilrituale oder persönliche Divination bei Krankheit, sozialen oder ökonomischen Problemen). Dabei konnte sowohl physische als auch psychologische Heilung angestrebt werden oder beides zugleich. Außerdem fanden Rituale statt, die zwar dem Allgemeinwohl oder einer größeren Gruppe dienten, jedoch nur bestimmte, ausgewählte Personen an der eigentlichen Durchführung beteiligt waren (Spanisch *ceremonias para la vida*, Zeremonien für das Leben)⁹⁷. Zwei *b'aalvatxiixh*⁹⁸ aus der *aldea* Sotzil gaben an, dass *sajb'ichil* die Ixil-Bezeichnung für ein Ritual „für die Erde“ ist, und es in einem Jahr 16 Rituale (die jeweils zwei Tage andauern) für die Erde gibt. Außerdem werden *sajb'ichil* für das Leben, die Aussaat und den Mais abgehalten. Diese hatten entweder die Aufgabe, Krankheiten von einer Familie fernzuhalten oder die erforderliche Vergebung und Erlaubnis für eine Aktivität im Zusammenhang mit dem landwirtschaftlichen Zyklus (z. B. die Aussaat des Maises) von *tx'utx'* *tz'ava'* (Mutter Erde) und von Gott einzuholen:

[...] Hay que pedir permiso a la naturaleza y al Dios, que dio la vida. Hay que pedir permiso, pedir perdón, porque estamos destruyendo la tierra, la madre tierra que da comida al hombre y al animal [...].⁹⁹ (Pedro Kaba Laynes, Chel, Chajul, 06.04.2008)

Diese Rituale (z. B. zur Aussaat) wurden in der Regel kollektiv vorbereitet, sie dienten dem Wohl aller Mitglieder der Gemeinschaft. Die religiösen Spezialist*innen betonten wiederholt, dass jedes Ritual und jede rituelle Handlung als Ausdruck von Respekt gegenüber der Natur, Gott und den Heiligen bzw. sakralen Elementen (*aanhel*) sowie den Ahnen zu verstehen ist. Jeder Eingriff in die Natur galt als „Sünde“, für die um Vergebung gebeten werden musste. Dies geschah durch ein entsprechendes Gebet, einen adäquaten rituellen Diskurs mit der Natur, Gott, den Heiligen und den Ahnen. „Hay que pedir perdón por el hecho del mal que estamos haciendo frente a la tierra. Hay que orarlo.“ (Interview Pap Me'k Bernal, Chel, Chajul 16.04.2008).

⁹⁷ Zum Beispiel ein Ritual auf dem Friedhof zu Ehren der Verstorbenen an deren Geburtstagen (teilnehmende Beobachtung Geburtstag des verstorbenen Vaters meines Ixillehrers Gerardo in Nebaj, 11. März 2008).

⁹⁸ Bartolomé Ramirez und Pablo Asicona, interviewt am 21.04.2008 in Sotzil.

⁹⁹ „[...] Wir müssen die Natur und Gott, der das Leben gab, um Erlaubnis bitten. Wir müssen um Erlaubnis bitten, um Vergebung bitten, da wir die Erde zerstören, die Mutter Erde, die Menschen und Tiere ernährt [...]“.

Auszug aus dem Feldtagebuch, Aussaatritual

Am 21. April 2009 begannen die Vorbereitungen für das Ritual in Vorbereitung auf die Aussaat am nächsten Tag. Dazu fanden sich zwischen 16 und 18h im Haus von Maxh (Tomas) die Väter derjenigen Familien aus Las Violetas ein, die das Ritual zum Wohle ihrer Familien und zum Gelingen ihrer milpa in Auftrag gegeben hatten. Las Violetas ist ein relativ neuer cantón in Nebaj, es handelt sich um Land das den freiwillig aus den Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra zurückgekehrten Familien zur Wiederansiedlung zur Verfügung gestellt wurde. Die Familien haben kleine Landparzellen, gerade groß genug für ein kleines, einfaches Haus mit einem Wohnraum und einer Küche, Wellblechdach und Wänden aus Brettern.

Insgesamt hatten sieben Familien zwei b'aalvatziixh beauftragt: Don Gaspar und Pap Me'k (aus Turansa, der aber gar nicht erschienen ist). Um bestmögliche Bedingungen für die Aussaat der Milpa zu haben, müssen sowohl txutx txava' als auch Jesus und verschiedene Heilige gleichzeitig um Erlaubnis und um Verzeihung gebeten werden. Zur Beschaffung aller notwendigen Materialien für das Ritual, der Bezahlung der b'aalvatziixh und der Durchführung der abschließenden Feier haben alle teilnehmenden Familien und auch die municipalidad und einige NROs, sowie ich als teilnehmender Guest einen kleinen Betrag gespendet.

Die Materialien, die an diesem Nachmittag für das Hauptritual vorbereitet wurden, bestanden aus Kerzen in verschiedenen Längen (ca. 15 cm, 25 cm, 35 cm und eine 50 cm, alle weiß, sowie drei Kerzen in Gläsern, davon zwei bunte und eine weiße), pom, ocote und kuxa (selbstgebrannter hochprozentiger Schnaps) und bombas (faustgroße Sprengstoffkörper aus Eigenproduktion, die in einem ca. 35 cm hohen standfähigen Eisenrohr gezündet werden, und sehr laut sind, wenn sie explodieren).

Die Materialien mussten auf acht Pakete gleichmäßig verteilt werden, davon eins für denselben Nachmittag und sieben für die Familien für den nächsten Morgen, bestehend aus jeweils zehn Kerzen, einer halben libra ocote, 0,1 l kuxa und zwei Handvoll pom. Das Baumharz, pom, wurde mit meiner Unterstützung in kleine Tüten verpackt. Die Materialvorbereitung war eigentlich Männerache. Die Frauen, darunter Maxhs Frau, Petrona, und zwei weitere Frauen, bereiteten in der Küche das Essen zu.

Nach dem Schnüren der Pakete begann Don Gaspar mit der Durchführung des Rituals. An einer Wand war der Hausschrein der Familie, mit Kerzen und Blumen, und einem Kreuz. Don Gaspar kniete sich vor den Schrein und entfachte ein Feuer, um das er Kerzen kreisförmig aufstellte. Gleichzeitig sprach er sein Gebet. Dann ging ein Glas mit Bier herum, das alle schnell leerten. Bei dem Gebet kamen nicht die Kalendertage vor, jedoch „aanhel Jesus, aanhel Maria“, und außerdem wurden die Namen der Familienmitglieder von Maxh genannt, da wir uns in seinem Haus befanden. Nach der Zeremonie gab es caldo de res mit tamalitos. Dies ist ein typisches Essen für Feierlichkeiten aller Art, z. B. bei Familienfeiern oder der Einweihung von Handwaschstationen in Schulen.

Das Ritual am nächsten Morgen führte Dan Gaspar in einer Felsspalte auf dem Berg Vi' Jamal durch (siehe Abbildung 8), dieser befindet sich ca. 8 km südlich der Ortsmitte von Nebaj, ganz in der Nähe der Straße nach Sacapulas¹⁰⁰. Nebaj liegt in einer Hochebene, die in alle Himmelsrichtungen von höherliegenden Bergen umgeben ist. Auf der Spitze gibt es einen großen Felsen, mit einer Spalte, die groß genug ist, dass Don Gaspar hineingehen kann, um dort das Ritual durchzuführen. Von der Umgebung sind der Felsen und die ca. 3x4 m große Fläche davor durch einen natürlichen Graben getrennt (in dem Spuren vorausgegangener Rituale liegen, unter anderem auch leere Flaschen aus Plastik).

Bevor Don Gaspar mit dem Ritual begann, hat er zusammen mit dem anderen Familienvater, der uns begleitete, mit einem Zweig den Vorplatz und den Felsspalt gefegt, und Müll in den Graben geworfen.

¹⁰⁰ Obwohl ich Pedro für seine Familie offiziell bei diesem Ritual vertreten sollte, war vor allem Don Gaspar nicht sonderlich davon begeistert. Erfolglos versuchte er, mich mit der Argumentation, dass man schon sehr, sehr früh am Morgen aufbrechen würde, von meinem Vorhaben abzubringen.

Dann hat er vor dem Felsspalt ein Feuer gemacht, Kerzen aufgestellt, pom angezündet und gebetet. Anschließend wiederholte er dies in der Felsspalte noch einmal. Nach seiner Aufforderung nannte ich die Namen von Pedros Familienmitgliedern, und so tat es auch der andere Familienvertreter. Ungefähr eine halbe Stunde vor Ende der Veranstaltung kam noch eine weitere Gruppe an den Ort, bestehend aus einem b'aalvatziixh und zwei Begleitern. Sie hatten die gleichen Utensilien dabei und führten die rituellen Handlungen in derselben Reihenfolge durch.

Der Rückweg wurde am Ortseingang von Nebaj von einer Straßenblockade und Demonstration der Busfahrer gestoppt. Da haben wir uns auch getrennt und erst am Abend zur großen Feier wiedergetroffen. Die Feier fand im Haus von Maxh in Las Violetas statt, es gab eine Marimba und es wurde viel getrunken (Bier und kuxa), sowohl von den Männern als auch von den Frauen. Don Gaspar hat über den gesamten Abend hinweg in unregelmäßigen Abständen vor einem Hausaltar Gebete gesprochen (mit Unterbrechungen, um zu trinken und zu tanzen). Es gab auch wieder caldo de res und rote tamalitos. Teilweise waren die Teilnehmer so stark alkoholisiert, dass sie sich nicht mehr selbstständig auf den Beinen halten konnten. Das Fest endete gegen 6 Uhr morgens.

Auch Colby / Colby (1981: 40ff.) verzeichneten *sajb'ichil* (*dawn ceremony*) als ein Ritual, das in der Regel vom frühen Abend bis zum frühen Morgen des folgenden Tages andauerte. Dabei musizierten und beteten die Teilnehmer*innen nicht nur, sondern feierten ebenfalls mit Speisen, Getränken und Tanz. Währenddessen führten ein oder mehrere *b'aalvatxiixh* mehrere Rituale durch. Grundlegend für die Durchführung eines Rituals bei den Ixil ist das Verständnis von jeder menschlichen Aktion als einen Eingriff in die natürliche Umwelt, der einen Wandel und unter bestimmten Umständen Zerstörung herbeiführt. Es ist daher essenziell, im Vorfeld Erlaubnis und Vergebung vonseiten der Natur sowie göttlicher Instanzen zu erwirken. Ein Versäumnis kann schwerwiegende Konsequenzen nach sich ziehen, die sich in Form von Krankheiten, Hunger, Naturkatastrophen oder gar Tod äußern können. Aus kulturhistorischer Perspektive lässt sich eine Parallele zu einem Kapitel des Codex Dresden herstellen, welches *augurios* (Vorzeichen/Omen) zum Thema hat.¹⁰¹.

4.1.1 Akteure und Akteurinnen

Das Wissen über die Durchführung der Rituale besitzen in der Regel Spezialist*innen, „die über einen privilegierten Zugang zu höheren Mächten verfügen“ (Eriksen 2010: 227). Sie wirken in unterschiedlichen Bereichen und befassen sich mit diversen Aufgaben. Im Folgenden stelle ich die Spezialist*innen, namentlich *b'aalvatziixh* (auch häufig auf Spanisch als *sacerdote Maya*, *guía espiritual* oder verallgemeinernd als *adivino* bezeichnet), *aaq'ii* (Kalenderpriester*in oder *adivino*), *aatz'ak* (Heiler*in) und *aakun* (Schaden anrichtender religiöse*r Spezialist*in) sowie *kuy'intxa* (Hebamme, Heilerin) auf Grundlage der geführten Gespräche und Interviews vor.

¹⁰¹ Grube 2009, *Notas del taller de epigrafía*, Antigua Guatemala, publiziert 2012.

B'aalvatziixh

Eine*n *b'aalvatziixh* (auch häufig auf Spanisch als *sacerdote Maya, guía espiritual* oder verallgemeinernd als *adivino* bezeichnet, siehe auch *aaq'ii*), sahen die *kacholpom* in der Ixil-Region Ende der 2000er Jahre als die höchste Autorität an. Oftmals bekleidete er oder sie auch mindestens ein weiteres politisches Amt, z. B. als *principal* („Mitglied des Ältestenrates“), *alcalde indígena* („indigene*r Bürgermeister*in“) oder Mitglied des COCODE (*Consejo Comunitario de Desarrollo*, „Rat für Gemeindeentwicklung“), regelte z. B. Infrastruktur, Bildung und rechtliche Angelegenheiten).

Diese Ämter hatten mehrheitlich Männer inne. Die Ehefrauen erwiesen sich jedoch ebenfalls als kompetent, sie blieben mit ihrem Wissen jedoch im Hintergrund und nahmen durch die Beratung ihrer Ehemänner auf Entscheidungen Einfluss. Frauen waren keines Falls von Diagnosen und Entscheidungen ausgeschlossen, sie agierten indirekt¹⁰². Ein Klient eines *b'aalvatziixh* trat jedoch nie an die Ehefrau direkt heran. Die einzige in der Öffentlichkeit auftretende weibliche *b'aalvatziixh* war zu jener Zeit Nan Aan (Ana Laynez). Sie agierte bei öffentlichen Ritualen wie z. B. dem Neujahrsritual (Abbildung 17) und baute sich in den Jahren vor ihrem Versterben 2023 eine Präsenz in den sozialen Medien auf. Als Mitglied der Ixilbewegung in Nebaj engagierte sie sich auch in Kontexten der politischen Teilhabe von Frauen.

Bei der Berufung in das Amt des *b'aalvatziixh* bzw. *aaq'ii* spielten Träume eine wichtige Rolle, woraufhin „der Weg zu einem Lehrer gefunden wurde“¹⁰³ und die Fertigkeiten von einer Generation zur nächsten weitergegeben wurden. Pap Me'k aus Nebaj erzählte mir, dass er sich durch einen Traum mit Anfang 20 dazu berufen fühlte, bei einem älteren *aaq'ii* in die Lehre zu gehen und die Kunst der Divination zu erlernen. Dabei hospitierte er zunächst bei Sitzungen seines Lehrers und begann dann schrittweise, einzelne Konsultationen und letztendlich auch die Klient*innen zu übernehmen¹⁰⁴. Die Anliegen der Klient*innen betrafen in der überwiegenden Zahl von Fällen gesundheitliche Probleme sowie persönliche Entscheidungsfindungen.

¹⁰² Bereits Colby und Colby hielten fest, dass Frauen durchaus über rituelles Wissen verfügten, jedoch in der Regel nur selten in der Öffentlichkeit praktizierten (1981: 312).

¹⁰³ In der ethnographischen Literatur dokumentieren unter anderem Tedlock 1982, Colby und Colby 1981, Bunzel 1952 und LaFarge und Byers 1997 [1931] ebenfalls die Berufung in das Amt eines religiösen Spezialisten durch einen Traum. Tedlock vermerkt zudem, dass die „Berufenen“ zunächst ein oder mehrere Probleme meistern müssen, oftmals müssen sie eine Krankheit überstehen (Tedlock 1982: 54).

¹⁰⁴Ähnlich äußerte sich Gabriel Asicona Sánchez aus Ilom, Chajul (07.05.2008). Sein Lehrer war sein Vater.

Im Gegensatz dazu äußerte Nim Lu', *b'aalvatztiixh* aus Jal a' las Flores, im April 2008 in einem Interview, dass er ohne Anleitung eines Älteren und allein aufgrund wiederkehrender Träume über die Ausübung von Divination und Ritualen die Tätigkeit als *b'aalvatztiixh* aufgenommen hatte.: „[...] empecé a soñar, nadie me enseñó, tal vez es mi don, así practico.“ („Ich begann zu träumen, niemand brachte es mir bei, vielleicht ist es meine Gabe, also praktiziere ich es“).

Die Aufgabe des *b'aalvatztiixh* besteht in der Benennung der Tage, an denen Rituale für die Gemeinschaft (z. B. Aussaat) oder Rituale der *cofradía*¹⁰⁵ abgehalten werden. Darüber hinaus führt ein *b'aalvatztiixh* auch Rituale zur Heilung eines Kranken oder zur Abwendung bzw. Auflösung einer *brujería* durch (lokale Definition siehe unten). „Dinge in Ordnung bringen und Zeit organisieren“ war zur Zeit meiner Feldforschung Aufgabe der *aaq'ii*, sp. *adivino*, der „Wahrsage-/ Kalenderpriester“¹⁰⁶ und der *b'aalvatztiixh*. Eine genaue Abgrenzung der beiden Titel nahmen meine Gesprächspartner*innen nicht vor, sie verwendeten sie synonym.

Während dieser Rituale führen *b'aalvatztiixh* bzw. *aaq'ii* einen rituellen Diskurs in mantischer Sprache, der sich deutlich von der Alltagssprache unterscheidet¹⁰⁷. Colby und Colby trennen zudem diese beiden Aufgabenbereiche der *prayersayer*, Gebetssprecher:

[...] (1) the elected Ixil priest (*b'ooq'ol b'aalwactiis*), who determines the days on which both communal religious ceremonies and *cofradía* ceremonies are to be held; (2) *prayersayers* (*b'aalwactiis*), who request good providence or assist in effecting cures of sick clients and who function in dawn ceremonies of various kinds; [...] (1981: 46)

In den Jahren 2007–2010 trat die Fundamaya oftmals mit ihren *talleres* und *capacitaciones* an die Stelle des unter (1) von Colby / Colby genannten „gewählten Ixil Priesters“, sie lehnte die individuelle Bestimmung der Tage durch einzelne Spezialist*innen ab und legte zentral die Tage für Rituale von gemeinschaftlichem Interesse fest. Dabei orientierten sie sich an der Praxis der K'iche'. Eine mögliche Erklärung könnte ein Bedürfnis nach einheitlichem Auftreten der Maya im nationalen Kontext sein. Sowohl gesellschaftspolitische als auch bildungspolitische Themen werden offiziell mit der Kategorie „Maya“ verhandelt, zu viele unterschiedliche Positionen und Handlungsversionen auch im religiös-rituellen Leben könnten diese neugewonnene Einigkeit stören. Diese demonstrative Einheit als „Maya“ ist ein äußerst fragiles Konstrukt einer

¹⁰⁵ Eine *cofradía* bezeichnet eine religiöse, soziale und kulturelle Bruderschaft, die seit der Kolonialzeit in den lateinamerikanischen Gesellschaften präsent ist. Sie verbindet die sakralen mit den profanen Sphären der Gesellschaft (Hidalgo Torres 2013). Es existiert umfangreiche Literatur zu dem Thema, z. B. Koechert (2007).

¹⁰⁶ In der Literatur als *daykeeper* (Tedlock) und *diviner* (Colby / Colby) bezeichnet.

¹⁰⁷ Meine Übersetzerin Ana gab an, den *b'aalvatztiixh* nicht ausreichend zu verstehen, da er viele archaische Vokabeln und Formen gebraucht, die nicht mehr Teil der Alltagssprache sind.

mehrheitlich urbanen Bildungselite, die ihrerseits nach Lösungen sucht, die historisch und nicht ethnisch begründeten Spaltungen auf Mikroebene der Gemeinschaften zu überwinden.

Aatz'ak

Als *aatz'ak* wird ein Heiler oder eine Heilerin bezeichnet. Das Verb *tz'aka'm* bedeutet heilen, Abhilfe schaffen¹⁰⁸. Die Aufgaben des oder der *aatz'ak* betreffen hauptsächlich die Anwendung traditioneller Medizin, wie z. B. der Besuch des Schwitzbades, oder die sachkundige Anwendung von Heilpflanzen. Heilung von Krankheiten, die auf *mal espiritu* („schlechter Geist“) zurückzuführen sind, werden in der Regel durch einen rituellen Diskurs geheilt, *tz'aka aq' – curar (con) palabras*; „mit Worten heilen“ oder durch „pusten/wehen heilen“ (*soplar*), *xuli'm aanima - soplar (como polvo con) la persona*, „die Person anblasen (wie Staub)“¹⁰⁹. Dies gilt in ähnlicher Weise für die Behandlung von Verbrennungen (*quemadura*)¹¹⁰. Eine Krankheit ist Ausdruck von der durch übernatürliche Wesen oder durch das Wirken religiöser Spezialist*innen gefangenen eigenen Seele. Das übernatürliche Wesen oder ein anderes Mitglied der Gemeinschaft wurden durch Fehlverhalten verärgert¹¹¹.

K'uyintxa'

Die einzige Rolle, die ausschließlich Frauen vorbehalten ist, ist die der *k'uyintxa'* (*comadrona*), der Hebamme. Die Hebammen sind wichtige Beraterinnen in ihren Gemeinden, die neben dem spezifischen Wissen zur Geburtshilfe auch Kenntnisse zu anderen Bereichen der traditionellen Medizin haben. In den Dörfern der Ixil-Region sind Hebammen nach wie vor von unschätzbarem Wert. Die Bevölkerung hat keine ausreichende Zugangsmöglichkeit zu medizinischer Versorgung und begegnet der Schulmedizin mit Skepsis¹¹². Eine *k'uyintxa'* bewahrt das traditionelle medizinische Wissen und gibt es an ihre Töchter weiter, eine formale Ausbildung durchlaufen die Frauen nicht. Anlässlich einer im *puesto de salud* von Chel im April/Mai 2008 organisierten Weiterbildung für Hebammen bot sich mir die Gelegenheit mit

¹⁰⁸Verb *tz'ak* bedeutet im klassischen Maya „Dinge in Ordnung bringen, Zeit organisieren“. Hierbei handelt es sich um eine linguistische Übereinstimmung, die in den Hochlandmayasprachen des K'iche'-Sprachzweigs beispielsweise nicht vorkommt. In der Debatte um den möglichen Kontakt, den die Ixil während der Klassik mit den Tieflandmaya im Petén gehabt haben sollen (und ihre Position als Händler, die die Handelsroute zwischen Hoch- und Tiefland kontrolliert haben) ist dies ein interessantes Detail.

¹⁰⁹ Interview Diego Brito Brito, Amaq'chel, Chajul, 07.04.2008.

¹¹⁰ Interview Marcos Codíán, Ilom, Chajul, 05.05.2008.

¹¹¹ Diesen Sachverhalt dokumentierten ebenfalls Colby 2004: 84, Gossen 1998 und Tedlock 1992.

¹¹² Eine Ausnahme stellt das Dorf Chel dar: hier gibt es eine Gesundheitsstation, in der regelmäßig (2-3mal im Jahr) Fortbildungen für Hebammen durchgeführt werden. Diese werden auch von den Hebammen der umliegenden *caserios*, Weiler, besucht. In der Geburtshilfe scheint also die Schulmedizin die traditionelle Medizin zu ergänzen. Auch nach Ilom kommen regelmäßig Ärzte, die Seminare für die örtlichen Hebammen anbieten.

Hebammen aus den Dörfern Chel, Ilom, Cajchixla, Xaxmoxan, Jal a' las Flores, Amaq'chel und Santa Clara ins Gespräch zu kommen. Träume spielten bei den individuellen Werdegängen der Frauen eine Rolle. Dies ähnelt der „Berufung“ zum *b'aalvatziixh*. Ein oder mehrere Träume, die die Ausführung der Arbeit als Hebamme darstellten, motivierten die Frauen dazu, als Hebamme tätig zu werden. Einige der älteren Frauen gaben an, dass sie in Notsituationen zum Handeln gezwungen waren und nicht bei einer bereits praktizierenden Hebamme gelernt hatten. Die richtigen Maßnahmen zur Vorbereitung, Betreuung, Durchführung und Nachbetreuung bei einer Geburt lernten sie dennoch in der Regel durch Hospitation und Assistenz bei einer praktizierenden Hebamme. Die Religionszugehörigkeit war nicht von Bedeutung.

Darüber hinaus verfügen *kuy'intxa* über ein breites Wissen im Bereich der traditionellen Medizin und der Heilkräuter. Einige der Frauen, die während des Bürgerkriegs eine gewisse Zeit auf der Flucht in den Bergen lebten, erzählten mir, dass sie den *hierbas* eine besondere Wertschätzung entgegenbringen. Der Begriff umfasst alle grünen Wildpflanzen und Wildkräuter, die in der *montaña* zu finden sind, und entweder essbar sind oder sogar eine heilende Wirkung haben. Sie gelten als „heilig“, da sie das Überleben in den Bergen ermöglichten: „Vivimos gracias a las hierbas. *Dank der Kräuter leben wir.*“ (Kuxh, April 2009). In Zeiten der Not, wie z. B. bei Ernteausfällen, nach Dürren oder Erdrutschen, machen *hierbas* noch stets einen wichtigen Teil der Grundversorgung aus. In den von mir besuchten Dörfern und Weilern im *municipio* Chajul standen *hierbas* häufig auf dem Speiseplan. Die Malanga (*Tannia*) – Wurzel (auch *Tannia*, lat. *Xanthosoma sagittifolium*) findet als Substitut für Mais Anwendung. Die Zubereitung der etwas bitter schmeckenden Knolle erfolgt durch Kochen und anschließendes Vermahlen zu einem dem Maisteig ähnlichen Teig. Aus diesem Teig werden Tortillas geformt und gebacken.

Aakun

Der Begriff *aakun* bezeichnet ursprünglich einen religiösen Spezialisten, dessen Aufgabe in der Herbeiführung von Rache oder der Durchsetzung von Gerechtigkeit jenseits des Gewohnheitsrechts bestand. Bei den Ixil verwenden die an Ritualen selbst beteiligten Personen den Begriff *aakun* selten. Wird er doch verwendet, dann als Synonym zu *b'aalvatziixh* oder *sacerdote Maya*.

4.1.2 Kalenderwissen

Der Rhythmus des täglichen Lebens vieler Ixil folgt auch Ende der 2000er Jahre primär dem von Regen- und Trockenzeit abhängigen landwirtschaftlichen Zyklus. Ebenso wie der Agrarzyklus, der sich vor allem an phänomenologischen Beobachtungen orientiert, bestimmen verschiedene Zyklen den Alltag. Dazu gehören sowohl katholische als auch evangelikale Elemente sowie rituelle Praktiken der Maya-Religion wie insbesondere das traditionelle mesoamerikanische Kalendersystem. Darüber hinaus erlangen auch wiederkehrende, wichtige zivile und politische, ritualisierte Ereignisse zunehmend Bedeutung.

Bereits in vorkolonialer Zeit organisierten, maßen und dokumentierten die mesoamerikanischen Kulturen die Zeit mittels zweier miteinander verzahnter Zyklen. Der eine Zyklus, der *cholq'ii* besteht aus 260 Tagen, wobei diese in 13 Zeitabschnitte von jeweils 20 Tagen unterteilt sind. Zum Beispiel: 1 No'j, 2 Tiaxh, 3 Kaoq, 4 Junapu, 5 Imox, 6 Iq', 7 Aq'b'al, 8 Kach', 9 Kan, 10 Kamel, 11 Chee, 12 Q'anil, 13 Choj, 1 Tx'i', 2 B'aatz, 3 E, 4 Aa, 5 Ix, 6 Tz'ikin, 7 Amaq, 8 No'j, 9 Tiaxh, 10 Kaoq, 11 Junapu, 12 Imox, 13 Iq', 1 Aq'b'al usw. Jeder Tag trägt eine Kombination aus einer Ziffer von eins bis 13 und einer Schutzgottheit bzw. Tagesgottheit, die in einer festen Reihenfolge stehen. Die Maya der Klassik nannten den 260-tägigen Kalender *tzolk'in* und porträtierten jene Tagesgottheiten in entsprechenden Glyphen. Der *tzolk'in* diente nicht nur der Zeitmessung, sondern auch als Grundlage zur Divination. Der zweite Zyklus, mit einer Dauer von 365 Tagen, misst das Sonnenjahr, welches wiederum in 18 Einheiten von 20 Tagen und einer Einheit aus fünf besonderen Tagen (*wayeb*) besteht. Im klassischen Maya trägt der 365-tägige Zyklus den Namen *haab* (Ixil *yaab*). Gemeinsam bilden *tzolk'in* und *haab* einen weiteren, 52-jährigen Zyklus, die Kalenderrunde. Erst nach 52 *haab* bzw. 18980 Tagen wiederholen sich die Kombinationen aus Ziffer und Tagesgottheit des *tzolk'in* und die Kombination aus Ziffer und Monatsname des *haab* (Coe und Stone 2005).

Der 260-tägige Kalender dient der Bestimmung geeigneter Zeitpunkte zur Durchführung von Ritualen und stellt die Grundlage zur Divination dar. Während die frühen Ethnographen wie z. B. Lincoln ausschließlich die Bezeichnung *cholq'ii* in Ixil dokumentierten (K'iche' *cholq'ij*), sprachen während meiner Feldforschung einige wenige Spezialisten von *amaq*¹¹³. Wer diesen

¹¹³ Aus ethnohistorischen Arbeiten ist *amaq'* als soziopolitische Organisationseinheit dokumentiert, damit sind Allianzen zwischen zwei oder mehr *chinamitales* (*chinamit*: endogame Gruppe, Zugehörigkeit Abhängig von Geburt) gemeint (Lovell et al. 2013: 106). Auch Carmack (2001: 32) verzeichnet als *amaq'* kleine Weiler, in denen die einfachen Bauern zusammenlebten. Dabei mutmaßt Carmack, dass jeweils eine patrilineare Linage

Kalender wie häufig oder intensiv verwendet und wer ihn überhaupt kennt, ist nicht eindeutig zu klären. Flächendeckend ist er nicht bekannt, und bei einigen Evangelikalen zeichnet sich auch eine gewisse Ablehnung ab (de León Ceto 2018: 152). Der Jahres- bzw. Sonnenkalender trägt in Ixil den Namen *yaab*.

Sowohl für Tagesnamen als auch für die Jahresträger gibt es Übereinstimmungen mit den Namen im kolonialen K'iche' sowie dem modernen K'iche' aus Santa María Chiquimula und Momostenango¹¹⁴. Eine kalendarische Übereinstimmung ist z. B. die Festlegung des Tages 8 Batz im 260-tägigen Zyklus als den „ersten Tag“ des Zyklus und als Hauptfeierlichkeit in Bezug auf den Kalender. Bereits Lincoln nannte religiöse Spezialisten, die diese Praxis in Momostenango von dortigen K'iche'-Kalenderspezialisten gelernt hatten. Ein Austausch zwischen religiösen Spezialisten aus verschiedenen linguistischen Gemeinschaften und den K'iche' aus Momostenango besteht demnach bereits deutlich länger als die Pan-Maya-Bewegung der Zeit nach Unterzeichnung der Friedensverträge (Lincoln 1942: 112, van den Akker 2018: 18). Die von mir konsultierten Kalenderspezialist*innen nannten jedoch keinen einheitlichen „ersten Tag“, vielmehr verfügte jede*r über einen eigenen „besonderen Tag“, welcher bei der Wiederholung nach 260 Tagen gefeiert wurde. Lincoln dokumentierte dies ebenfalls für Nebaj und Santa María Chiquimula, Totonicapán. Dort wurde der jeweilige Tag mit Hilfe von Divination mit den heiligen roten *tz'ite*-Samen¹¹⁵, *mixh* genannt, mittels Traumdeutung oder anhand des Geburtstags des Spezialisten bestimmt (1942: 116f.). Während meiner Feldforschung in Nebaj und Chajul war der Neujahrstag von besonderer Bedeutung und wurde bei seiner Wiederholung nach 260 Jahren gefeiert. Jedes Jahr fällt dieser auf einen der vier Jahresträger in Kombination mit einer Ziffer von eins bis 13 (vgl. Kapitel 6.3.2).

Lincoln wies auf distinktive Merkmale des 260-tägigen Kalenders der Ixil in Nebaj und Chajul hin, deren Existenz ich während meiner Feldforschung nicht mehr vollständig verifizieren konnte. Durch die unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten innerhalb der Gemeinden sind nicht alle Ereignisse für alle Gemeindemitglieder von gleicher Bedeutung. Und selbst unter den Angehörigen derselben Religion gibt es unterschiedliche Ausführungs- und Umgangsmöglichkeiten mit dem traditionellen Wissen. So kann ein*e rituelle*r Spezialist*in

einen Weiler bewohnte. Carmack bezieht sich auf Las Casas, der zudem auf die Bedeutung der Heiratsallianzen zwischen Linages hinweist.

De León Ceto verwendet in seiner Arbeit die Begriffe *Tachb'al Amaq'*, *Tachb'al Q'ii* und *Cholq'ii* synonym (2018: 180-181).

¹¹⁴ Colby / Colby sprechen von Lehnwörtern (1981: 302).

¹¹⁵ Auch *frijoles de pito*, Samen des Echten Korallenbaums, *Erythrina corallodendron*.

eine völlig andere Auffassung von der Durchführung oder Wichtigkeit eines Rituals haben als sein*e Kolleg*in.

Im Folgenden stelle ich zunächst die kalendarischen Systeme der Ixil, *yaab* und *cholq'ii*, vor und biete dann Einblick in die Divinationspraxis bei den Ixil in den Jahren 2007 bis 2010¹¹⁶.

4.1.2.1 *Yaab* und *Cholq'ii*

Yaab

Das 365-tägige Jahr setzt sich nach dem Sonnenkalender *yaab* aus 18 Einheiten von jeweils 20 Tagen und 5 „zusätzlichen“ Tagen zusammen. Die 20-tägigen Einheiten werden auf Ixil *ka'lq'ii* genannt. In der Literatur werden sie auch als *veintena* bzw. *uinal* bezeichnet (La Farge 1947: 167, Lincoln 1942: 115, Tedlock 1992: 103, van den Akker 2018: 63). Die Einheit aus den fünf „zusätzlichen“ Tagen am Ende des Sonnenjahres trägt die Bezeichnung *o'q'ii*.

Ixil day names and numbers keep repeating in regular order throughout the whole solar year, and the mark of the beginning and ending of a year is the entry of a new Yearbearer after the 5 day supernumerary end of the year period. The year strictly speaking ends with the 360 day period which among the Old Mayas originally represents the end of 18 uinals or months of 20 days each. With the Ixil after the 360 days come 5 supernumerary days called O'ki (O, abbrev. Of oval (5) and ki (day))[...] (Lincoln 1942: 117)

Die beiden kalendarischen Zyklen greifen ineinander, und so gibt es vier *cargadores del año* – „Jahreträger“, bzw. *ijyaab* (Ixil), (*mam* – K'iche'), die von Jahr zu Jahr rotieren: Ee, Chee, No'j, Iq'. Nur an diesen Tagen kann das neue Sonnenjahr beginnen. Lincoln verzeichnete sie als *alcaldes mayores del mundo* (1942: 114). Parallel zum Wechsel des *ijyaab* erfolgt zu Beginn des neuen Maya-Jahrs der Wechsel der *alcaldes indígenas*. Diese treten mit der symbolischen Überreichung der Amtsstäbe, *varas de oficio*, oder auch *palos de autoridad*, ihre Ämter an. Der Amtsantritt des neuen Jahresträgers und der *alcaldes indígenas*¹¹⁷ wird bereits während der fünf Tage des *o'q'ii* vorbereitet und zur Übergabe am Neujahrstag findet ein Ritual zur Segnung der Stäbe statt, um die Zukunft vor potentiellen Problemen zu schützen. Bevor die Amtsstäbe den neuen Amtsinhabern übergeben werden, schwenkt der *b'aalvatztiixh* die Stäbe durch den Rauch des Copal (*pom*). Die vier *ijyaab* stehen zudem in Relation zu den vier *ka'xhob'* („Kardinalrichtungen“): Chee/Ost, Iq'/Süd, Ee/West, No'j/Nord¹¹⁸.

¹¹⁶ Eine ausführliche Studie zum Kalenderwissen bei den K'iche' in Momostenango legte Paul van den Akker im Jahr 2018 vor.

¹¹⁷ Siehe Kapitel 6.3.2 und 6.4.

¹¹⁸ Ebenfalls dokumentiert von Lincoln (1942: 110; 117) und de León Ceto (2018: 192), und bei den K'iche' in Momostenango (Tedlock 1992: 101, van den Akker 2018: 61ff.).

Das Wissen um den Gebrauch des Systems der 18 Monate *ka'lq'ii* (Ixil de Nebaj) bzw. *toj amaq* (Ixil de Chajul) scheint in der Maya-Region weitestgehend verloren zu sein (van den Akker 2018: 63). De León Ceto dokumentiert jedoch eine Aufstellung der Monate mit ihnen zugeschriebenen Eigenschaften/Bedeutungen sowie einer Verbindung mit den Tagen des *yaab* und des gregorianischen Kalenders, basierend auf den Informationen eines einzelnen Kalenderspezialisten aus dem Jahr 2013 (2018: 189ff.). Manning Nash unterschied in den 1950er Jahren zwischen Maya-*comunidades*, die beide Kalender verwendeten, und solchen, die das Wissen über den *yaab* bereits verloren hatten. Nördlich jener kulturellen „Grenze“, und so in Nebaj, war der *yaab* noch in Gebrauch. Die imaginäre Linie verortete Nash in west-östlicher Richtung durch das Hochland. Aus Nebaj, ebenso wie aus San Cristobál Verapaz, und Santa Cruz Verapaz war *yaab* – Gebrauch dokumentiert, aus Cunén und Uspantán, wenige Kilometer weiter südlich, hingegen nicht (1957: 150-151).

Cholq'ii

Im *cholq'ii* wiederholen sich die 20 Tagesnamen in Kombination mit den sich ebenfalls wiederholenden Ziffern von eins bis 13. Des Weiteren kontrollieren die Tage des *cholq'ii* mit günstigen und ungünstigen Eigenschaften das Schicksal eines Menschen. Auch die Ziffern haben Einfluss auf die Ausprägung der jeweiligen Eigenschaft. Dabei zeigt sich, dass eine höhere Ziffer mit einer stärkeren Ausprägung der Eigenschaft verbunden ist. In einer Vielzahl von Gemeinden des Hochlands ist eine ähnliche Konnotation der Tagesziffern wie im vorliegenden K'iche'-Beispiel festzustellen. Es erfolgt eine Unterscheidung in *alaj q'ij* (K'iche': kleiner Tag, Ziffern 1–5), *nik'aj q'ij* (mittlerer Tag, Ziffern 6–8) sowie *nim q'ij* (großer Tag, Ziffern 9–13). Die Durchführung von Ritualen erfolgt bevorzugt an Tagen mit ausgeglichenen Eigenschaften, also an Tagen mit den Tagesziffern 6–8.¹¹⁹.

Jeder Tag hat einen Namen, „wie eine Person“¹²⁰. Der Geburtstag eines Menschen ist gleichzeitig sein *tiixhil*, sein *nahual*¹²¹. Das Konzept des *nahualismo* ist in Mesoamerika weit verbreitet, unterscheidet sich jedoch unterschiedlich stark von *comunidad* zu *comunidad* (auch wenn die *comunidades* nur wenige Kilometer auseinanderliegen). Als Grundlage aller Varianten des Konzepts kann festgehalten werden, dass der *nahual* ein Tier oder ein übernatürliches Wesen ist, das fest mit einem Tag (und damit dem Geburtstag eines Menschen) in Verbindung

¹¹⁹ Ebenfalls bei van den Akker 2018: 36 für Momostenango.

¹²⁰ Interview Sebastián de León Sanchez, *guía espiritual*, Finca La Perla, 19.04.2008.

¹²¹ Zum *nahualismo* in Mesoamerika existiert umfassende Dokumentation in der Forschungsliteratur. Vgl. Bartolomé und Barabas (2013).

steht. Er ist so etwas wie der Schutzgeist bzw. Alter Ego der Person. Wird die Person krank oder wird sie verletzt, gilt dieselbe Krankheit oder Verletzung für den *nahual*. Er muss gefunden und geheilt werden, damit der Mensch gesund wird. Darüber hinaus hat der Geburtstag Einfluss auf den Charakter und das Schicksal einer Person und er überträgt seinen Charakter auf den Menschen.

Beispiele dafür nannten mir im Jahr 2008 Bartolomé Ramirez und Pablo Asicona:

[...]los días de nacimiento del niño son importantes, as veces son malos, el niño puede ser ladrón, o buenos, sonrientes, o mujerigos o gente que no son capaces de hacer dinero o al revés, siempre tiene dinero, o puede ser que muere rápido o brujería. Es su día, su nawal. [...] Ix es el nawal de la persona que se queda alcalde o autoridad. Tz'ikin tiene bastante dinero, maneja fondos. Aama es los que siempre tienen cosecha de milpa, nunca pasan hambre. Tx'i es un hombre que no tiene dinero, es cazador. Kan y Kamel son días de muerte con menores de edad. [...]“¹²² (Interview Bartolomé Ramirez und Pablo Asicona, Sotzil, Chajul, 21.04.2008)

Jeder Tag des Kalenders besitzt bestimmte Eigenschaften und ist dementsprechend günstig für mit ihm in Verbindung gebrachte Aktivitäten. In den Gebeten werden die Tage direkt angesprochen bzw. gerufen, sie gelten als Gottheiten. So sind No'j, Amaq', Chee und Q'anil etwa Tage, die geeignet sind, um Vergebung für die Aussaat zu erbeten (*días para pedir perdón a la siembra*)¹²³.

Gemäß den Angaben verschiedener Experten und Expertinnen, die ich in verschiedenen *comunidades* befragte, werden die Tage Amaq', No'j und Tz'ikin als geeignet identifiziert, um Erlaubnis für die Aussaat der Milpa zu erbitten. Darüber hinaus werden No'j und Tiaxh als Tage betrachtet, an denen Regen erbeten werden kann. Die Tage Imox und Iq' sind demgegenüber dafür vorgesehen, eine generelle Erlaubnis sowie die Absolution von *tx'utx tza'va* zu erbitten. Die Tage Kann und Kamel hingegen sind mit den Verstorbenen und den Ahnen assoziiert, während I'x, Tz'ikin und Aa für Arbeit und finanziellen Wohlstand stehen. Exemplarisch zeigt Marcos Codíán mit seiner Kategorisierung, welche Handlungen bzw. Eingriffe in die Natur an welchen Tagen gut mit den spezifischen Eigenschaften und Wertigkeiten der Tage zu vereinen sind:

¹²² „[...] die Tage der Geburt des Kindes sind wichtig, manchmal sind sie schlecht, das Kind kann ein Dieb sein; oder gut, lächelnd, oder Frauenhelden oder Personen, die nicht in der Lage sind, Geld zu verdienen oder andersherum, immer Geld haben, oder vielleicht schnell sterben oder Hexerei. Es ist ihr Tag, ihr nawal. [...] I'x ist der nawal der Person, die Bürgermeister oder Autoritätsperson wird. Tz'ikin hat eine Menge Geld, er verwaltet Gelder. Amaq' ist derjenige, der immer eine Ernte der Milpa hat, er muss nie hungrern. Tx'i ist ein Mensch, der kein Geld hat, er ist ein Jäger. Kan und Kamel sind die Tage des Todes von Minderjährigen. [...]“.

¹²³ Interview Nim Lu', Chel, Chajul, 08.04.2008.

sembrar milpa: Amaq', No'j, Tz'ikin; cosecha milpa: Chee, Q'anil; pedir permiso a la tierra: Imox, Iq'; pedir lluvia: No'j, Tiaxh; día de los muertos: Kan, Kamel; pedir dinero: I'x; pedir trabajo para conseguir dinero: Tz'ikin, Aa.¹²⁴

Jeder Tag „regiert“ von der Morgendämmerung bis nach Mitternacht. Die Zeremonien für einen bestimmten Tag beginnen meist den vorangehenden Tag und dauern bis zu der darauffolgenden Morgendämmerung. Dadurch werden die Tage als Paare wahrgenommen, und besondere Zeremonien begleiten den Tageswechsel.

In der folgenden Tabelle sind die Tagesnamen in Ixil und, soweit bekannt, ihre Bedeutung, die dazugehörigen Aktivitäten und die Wertigkeit, basierend auf meiner Feldforschung (2007 bis 2010), zusammengefasst und ergänzt durch Daten aus den ethnographischen Studien von Steward Lincoln (1942) und Benjamin und Lore Colby (1981)

¹²⁴ „Aussaat der Milpa: Amaq', No'j, Tz'ikin; Ernte der Milpa: Chee, Q'anil; die Erde um Erlaubnis bitten: Imox, Iq'; um Regen bitten: No'j, Tiaxh; Tage der Toten: Kan, Kamel; um Geld bitten: I'x; um Arbeit bitten (um Geld zu verdienen): Tz'ikin, Aa.“

<i>eigene Feldforschung (2007-2010)</i>		<i>Lincoln (1942)</i>		<i>Colby und Colby (1981)</i>	
Tagesname in Ixil	Bedeutung/ günstig für/ Wertigkeit (+/-)	Tages- name in Ixil	Bedeutung/ günstig für/ Wertigkeit (+/-)	Tages- name in Ixil	Kernel meaning/ participant class/ event or state ¹²⁵
B'atz	saraguate (Brüllaffe)/ ?/ +	Batz	monkey// a day of celebration, favorable for increase in all/ things / + (influence goes with E)	B'aac'	Wealth/ person,female/ economic success
Ee	Zahn/ ?/ +	E	tooth// justice and prayer / +	Ee	Alkaalte/ enemy, male/ ?
Aa	?/ Erbeten von Geld und Arbeit / ?	Aj	Cane/ asking God to favor children and protective to animals in general	Aa	Youth/ young person, object/ youth
I'x	Mais/ Erbeten von Geld und Arbeit/ +	I'x	to remove grain from corn/ day of the mountain, of sheep; Lord of the goat; day for increase of animals/ +	I's	Scribe/ person/ ?
Tz'ikin	Vogel auch <i>águila</i> (Adler)/ Aussaat milpa; Erbeten von Geld und Arbeit/ +	Tzlikin	bird/ favoring chicken, for praying for money or other benefits/ +	C'ikin	Money/ money,livestock,female/ ?
Amaq'	auch <i>amaq</i> ; Zeit/ Aussaat milpa/ +	A'mak	?/ day favorable for cornfields, <i>milpa blanca</i> / +	Aama	Soul, maize, female/ harvest/ +

¹²⁵ Mit Hauptbedeutung *kernel meaning* benennen Colby und Colby die dominierende Eigenschaft des Tagesgottes. *Participant class* vereint sowohl die Objekte als auch die menschlichen Teilnehmer (lebendig und tot) in der Divination und *state* und *event* benennen die Schwere der Stunde bzw. eine verärgerte Reaktion auf diese oder ein positiver Zustand (z. B. ökonomischer Erfolg) (1981: 232).

No'j ?/ Aussaat milpa; Regen erbeten; Ernte/ +	Noj Alcalde del mundo, Yearbearer/ day of prayer for little domestic animals/ +	No'q Alkaalte, Earth God/ father, grandfather (animal)/ ?
Tiaxh Sonne über dem Berg/ Regen erbeten/ +	Tijax auch kivitz Tijax day of sacrifice/ favorable for pigs and cows, day of Pastor Corporal Vaquero (deity mentioned in prayers, probably Christ)/ ?	Tiaš Earth God/ sinner, enemy, male envy/ ?
Kaoq auch Kao ?/ wilde Tiere, die keinen Schaden an der milpa anrichten/ ?	Kavok guardian of the world/ day to pray for all injuries done by animals/ +	Kaoo Earth God/ transgression, envy/ -
Junapu Gottheit (Sonne, Tageslicht)/ ?/ ?	Hunahpu auch 'kitish, Hunahpu name of a god (of the sun/the day); a saint's day, and a day of the Holy Virgin/ day for burning candles/ ?	Hunaapu Tiiš (Sky God)/ male/ ?
Imox auch ikabal/ Erlaubnis, oder imux menschlichen Aktion erbeten/ ?	Imux, auch ikabal Imux, the earth/ day to pray for the house and the family, that the world will not punish them/ +	Imuš House God/ houses,females, clothes, penace/ ?
Iq' Wind/ Erlaubnis, Verzeihung vor einer menschlichen Aktion erbeten/ ?	I'q air/ alcalde del mundo, yearbearer/day of the wind/ + (for sowing corn)	Iiq' Alkaalte, Earth God, father/ quarrel/ ?
Aq'b'al Nacht/ ?/ ?	Akbal night/day for doing harm to others, day of witches or brujos/ -	Aq'b'al Night god, woman/ ?/ ?

Kach'	Auch Verantwortung/ wiederkehrende chronische Krankheiten heilen/ weder + noch -	<i>k'ach</i> mg!. Netz; Bindung;	Katch und -	<i>net/</i> <i>day for doing harm to others, to pray for harm to</i> <i>others/</i> -	K'ač /? ?	<i>Transgression/the (measured)</i> <i>transgression, enemy/</i> ?
Kan	Schlange/ Erlaubnis/Verzeihung erbeten/ +	Kan		<i>snake/</i> <i>favorable for asking for material profit/</i> +	Kan	<i>Fortune/</i> <i>male/</i> ?
Kamel	Tod/ Aussaat der milpa/ +	Kamel		<i>death/</i> <i>favorable for milpa amarilla/</i> +	Kamel	<i>Death/departed relative/</i> /? ?
Chee	Hirsch/ geeignet für Aussaat/ ?	Tche		<i>Horse, deer/</i> <i>alcalde del mundo, yearbearer/</i> ++	Čee	<i>Alkaalte/father/</i> /? ?
Q'anil	In Zusammenhang mit Mais/ geeignet für Aussaat/ +	Kanil		<i>corn/</i> <i>day of the holy milpa, favorable for all other seeds</i> and planting/ +	Q'anil	<i>Maizefield,female, maize/</i> /? ?
Choj	auch <i>choo</i> , ?/ ?/ ?	Tcho		<i>?/</i> <i>day for calling down evils and troubles on others,</i> <i>especially by witches; day to pay and reckon for</i> <i>sins and faults/</i> +	Čoo	<i>Fine/</i> <i>the fine, enemy, anger/</i> ?
Tx'i	auch <i>tx'i'</i> Hund/ ?/ ?	Tchii		<i>dog/</i> <i>bad day enjoyed by witches/</i> -	Č'i'	<i>Anger/</i> <i>evil deed, enemy, anger/</i> ?

Tabelle 1

Komparative Darstellung der Bedeutungen und Wertigkeiten der 20 Tagesnamen

Weitere, eher ungewöhnliche Interpretationen der Tage und ihrer Eigenschaften, benannte Francisco Ramírez, aus Ilom: *Imox*, an diesem Tag wurde Alkohol geschaffen und daher ist Alkohol auch die Bedeutung dieses Tages. *Tz'ikin* ist der Tag, an dem der *temascal* geschaffen wurde, früher wurde auch noch respektiert, dass man den *temascal* auch nur an diesem Tag benutzen durfte, heute ist das jedoch anders. Kerzen und *pom*, können nur an folgenden Tagen verwendet werden: *Iq'*, *Aq'b'al*, *Kamel*, *Chee*, *Tx'i*, und nur an diesen Tagen kann eine *ceremonia* durchgeführt werden.

Während meiner Feldforschung stellte Amaq' für die befragten Kalenderspezialisten aus den Dörfern Chel und Ilom den wichtigsten Tag des Ritualkalenders dar. Einzelnen anderen zufolge handelte es sich bei *amaq'* jedoch um den „ersten“ oder „alten“ Kalender der Ixil, „der Kalender, den die Ahnen zu lesen verstanden“¹²⁶. Meinen Gesprächspartnern nach verfügte jedoch niemand mehr über dieses Wissen. Allein das Wort *amaq'* laut auszusprechen stellte eine Sünde, *pecado*, einen Verstoß gegen die Regeln dar: „Es darf nicht benannt werden, was man nicht zu verstehen und zu verwenden weiß“¹²⁷. Pap Me'k aus Chel sagte: *Amaq' es el día más grande, también el calendario, lo más grande*. „Amaq' ist der größte Tag, auch der Kalender, der größte.“ Weiter führte er aus, dass es sich um einen Tag des Respekts handele, an dem es unter anderem verboten ist, zu scherzen. An diesem Tag kann man um eine Ehefrau bitten, oder um einen Sohn. Pap Me'k kannte niemanden, der den *amaq'* [Kalender] gegenwärtig kannte. Sein verstorbener Vater kannte ihn, aber er könne sich nicht an Details erinnern. Nicolás in Chel erklärte, dass *amaq'* der Tag des Ritualkalenders ist, an dem der Seelen der Verstorbenen gedacht wird (Chel, 02.04.2008, *día de adorar a los espíritus de los muertos*; „Tag der Verehrung der Geister der Verstorbenen“). Für Pap Sit (Finca La Perla) ist *amaq'*: *un día poderoso para llamar, puede lastimar y hacer daño*. „Ein mächtiger Tag, um ihn zu rufen, er kann verletzen und Schaden anrichten“. Wenn man einen Tag ruft, so Pap Sit, muss man ein Opfer erbringen, während man spricht. Eventuell ist mit *amaq'* das Wissen um den Sonnenkalender gemeint. In der Ixilvariante aus Chajul werden die Monate des *yaab* als *toj amaq* bezeichnet. Zudem trägt der Ort, an dem die Finca La Perla sich noch heute befindet, den Namen Xe Amaq' – „am Fuße des Amaq‘“¹²⁸. Der angrenzende Berg trägt den Namen Amaq', auf seinem Gipfel befindet sich der heilige Ort Vi' Amaq'.

¹²⁶ Interview Pap Sit, Finca La Perla, 19.04.2008.

¹²⁷ Interview Pablo Ceto, 31.03.2008 und Pap Sit , Finca La Perla, 19.04.2008.

¹²⁸ Interview Pap Sit, Finca La Perla, 19.04.2008.

4.1.2.2 Divination

Divination auf Grundlage des *cholq’ii*, des 260-tägigen Kalenders, ist eine mantische Technik vorkolonialen Ursprungs (Tedlock 2010: 165f.) und eine Komponente des immateriellen kulturellen Erbes im mesoamerikanischen Kulturraum. Bei den Ixil führt ein *b’alvatztiixh* bzw. *aaq’ii* eine Divination in der Regel in seinem Haus an seinem Hausschrein durch. Wenn das Anliegen keine unmittelbare Dringlichkeit hat, dann wartet man auf einen für die Lösung des Anliegens geeigneten Tag. Bei der Divination verwendet ein *b’alvatztiixh* oder *aaq’ii* oft *mixh*, die roten Samen (*tz’ite’*) des Korallenbaums, (*palo pito*, *b’aq’ mixh*, *Erythrina corallodendron*), zur Auszählung der Tage¹²⁹. Kleine Keramik(-scherben), Knochen oder Kristalle können ebenfalls zur Divination verwendet werden. Diese Gegenstände, *kamawiil*, sind eng mit den Ahnen verbunden, daher sind sie von großer Bedeutung und besitzen besondere Kräfte (Rosa Hernández, Ilom, Chajul, 03.05.2008, siehe 4.1.2.2). Die Gegenstände sind Bestandteil des sakralen Bündels des *aaq’ii*, welches bei den Ixil mit dem spanischen Lehnwort *vara* bezeichnet wird. Dieser Begriff findet ebenfalls in Verbindung mit den Amtsstäben der *alcaldía indígena* und der *cofradía* Anwendung. Diese werden als *vara de oficio* bzw. *palo de oficio* bezeichnet (vgl. Kapitel 6.3.2). Es besteht die Möglichkeit, dass der Begriff aus dem Spanischen entlehnt wurde, da das Bündel als Instrument zur Aufrechterhaltung der sozialen und spirituellen Ordnung dient und somit dem Amtsstab ähnelt. Es besteht ein möglicher Zusammenhang mit dem Verb *wat* „schlafen“, da das Bündel im Hausaltar der religiösen Spezialist*innen „ruht“. Durch die Rezitation von Gebeten wird das Bündel „geweckt“ und dessen Wirkmächte werden aktiviert. Darüber hinaus sind Träume sowohl bei der Berufung in das rituelle Amt als auch bei der Kommunikation mit den Wirkmächten von großer Bedeutung (vgl. Kapitel 4.1.1).

Während einer divinatorischen Lesung zählen *b’alvatztiixh* oder *aaq’ii* die Tage d. h. sie sprechen sie im rituellen Diskurs an und interpretieren sie. Jeder Tag ist eng verbunden mit einer bestimmten Menge und Art von Eigenschaften, welche die Ereignisse an diesem Tag beeinflussen. Daher werden die Tage auch als Tagesgottheit (*day lord* oder *deity*) bezeichnet. Die begleitende Ziffer stellt jeweils unterschiedliche Eigenschaften des Tages in den Vordergrund und verstärkt sie oder schwächt sie ab (siehe 4.1.2.1). Die Tage offenbaren dem

¹²⁹ Die in der ethnographischen Literatur (Colby & Colby 1981: 222f., LaFarge 1947: 182, Lincoln 1942: 121f., Tedlock 1991: 155f.) beschriebene Vorgehensweise weist eine starke Ähnlichkeit zu der von mir beobachteten auf. Zwischen einzelnen Mitgliedern der *comunidades* gibt es immer unterschiedliche Varianten, außerdem unterscheiden sich einzelne *comunidades* untereinander. Auch in anderen Regionen Mesoamerikas, wie z. B. bei den Ayök (Mixe) in Chichictepec, Oaxaca kommt Divination auf Grundlage des 260-tägigen Kalenders zur Anwendung. Dort geschieht dies unter Verwendung von Maiskörnern (Rojas Martínez Gracida 2012).

b'aalvatziixh und dem *aaq'ii* die eigentlichen Gründe einer Krankheit oder eines Unglücks. Die rituellen Spezialist*innen geben die Informationen an die Klient*innen weiter. Divination kommt zur Anwendung, um Grund und Heilung von Krankheit zu bestimmen, um Träume zu interpretieren, um verlorene oder gestohlene Gegenstände aufzufinden und zurückzuerlangen, um Konflikte zu lösen, Streit zu schlichten, Pläne abzugleichen und um Zeit und Ort für die Durchführung eines Rituals zu bestimmen. Grundsätzlich kann ein *aaq'ii* bei jedem beliebigen Anliegen konsultiert werden.

Bei der Zählung der Kalendertage legte der *b'aalvatziixh* die *mixh*-Samen paarweise auf ein Tuch auf einen Tisch. Waren alle Samen ausgelegt, ergab sich ein Muster aus Spalten und Reihen. Nach Abschluss des Auslegens zählte er die Tage, wobei jedes Paar einen Tag repräsentierte. Dabei ging er von links nach rechts und anschließend von oben nach unten vor. So verband er jedes Paar mit einer der 20 Tagesgottheiten (*day lords*) und einer der 13 Zahlen. Dabei repräsentierte das letzte Samenpaar in der äußersten rechten Spalte der einzelnen Reihen die „sprechenden“ Tage – die Bedeutung und die Wertigkeit dieser Tage bestimmten das Ergebnis der Divination.

Ich erfuhr von weiteren Ausführungsvarianten der Divination: Nim Xu' aus Ilom zählte die Sterne und gab ihnen die Namen der heiligen Berge in der näheren Umgebung des Dorfes (02.05.2008). Bei einem Ritual in Chajul, welches jeweils am zweiten Freitag im Februar auf dem Gipfel des Cerro San Andrés stattfindet, verwenden die Kalenderpriester Kieselsteine und Quarzkristalle zum Zählen der Tage (Ana, Xolcuay, Chajul, 04.04.2010)¹³⁰. Am 5. März 2010 war ich selbst Klientin in einer Divination, allerdings setzte Pap Me'k keine *mixh*-Samen sondern Kerzen und *pom* ein. Er sprach einen längeren rituellen Diskurs, während dessen er die Kerzen nacheinander anzündete und paarweise vor dem Kreuz auf seinem Altar platzierte. Er bat um die Hilfe verschiedener Gottheiten, katholischer Heiliger und verstorbener Ahnen. Anschließend zählte er die Kalendertage aus dem Gedächtnis.

Auszug aus dem Feldtagebuch, Besuch bei Pap Me'k, *aaq'ii*

Gemeinsam mit meinem Ixillehrer und Übersetzer Gerardo besuchte ich Pap Me'k in seinem Haus in Nebaj, cantón Simocol. Es bestand aus einem Raum, der aus Adobe gemauert war. Darin befanden sich die vier Betten der Familie, ein Schrank für die persönlichen Gegenstände und ein Hausaltar. Auf dem

¹³⁰ Ähnlich dokumentiert von Banach 2017: 23. Colby und Colby weisen in einer Fußnote auf eine weitere Art von Divination hin, bei der Quarzkristalle verwendet werden. Shas beschrieb, dass der Kalenderpriester in den Kristall schaute. Licht und möglicherweise Figuren böten dann die Grundlage zur Lösung des Problems des Klienten. Shas selbst wendete diese Art der Divination nicht an (1981: 311-312).

Altar standen drei Kerzen in einer Reihe auf einem Stein vor einem Bild von Jesus am Kreuz und in einem kleinen Glaskasten standen drei Maya-Tonfigurinen aus moderner Herstellung. Zusätzlich gab es einen Anbau aus Holzbrettern sowie eine Küche mit einer estufa mejorada, einer modernisierten Feuerstelle mit Rauchabzug nach außen.

Pap Me'k bat uns, auf zwei kleinen Holzstühlen Platz zu nehmen, und nahm unsere Anliegen entgegen – jeweils eine persönliche Entscheidungsfindung. Pap Me'k kniete sich vor seinen Hausaltar, zündete die Kerzen an (einzelnen) und stellte sie paarweise vor das Kreuz auf dem Altar. Gleichzeitig begann er das Gebet, in welchem er Jesus und verschiedene Heilige nannte und die Tagesnamen des cholq'ii in Kombination mit den Zahlen von 1-13 zählte. Anschließend fragte er nach unseren Namen, nach unseren Wohnorten und nach den Namen unserer Eltern. Um den genauen Gründen unserer persönlichen Probleme auf die Spur zu kommen, erteilte er uns die Aufgabe, an drei aufeinanderfolgenden Abenden unmittelbar vor dem Zubettgehen vor drei brennenden Kerzen niederzuknien und zu Gott zu beten und ihn darum zu bitten, dass unsere Probleme gelöst werden würden. Nach drei Tagen besuchten wir Pap Me'k erneut und berichteten von unseren Träumen. Pap Me'k stellte weitere Fragen zu den Träumen und den Problemen und wir antworteten. Anschließend begann Pap Me'k abermals ein Gebet, das dem drei Tage zuvor vorangegangenen ähnelte. Schließlich stellte er daraufhin für beide die Diagnose, dass wir die richtige Entscheidung fällen werden, wenn wir an Gott glauben.

Gerardo und ich zahlten für die Konsultation und die dazugehörige Diagnosesitzung beide je 150 Quetzales.

Kranke oder ihre Verwandten können den Kalenderpriester um eine Divination und Prognose bitten. Entsprechend der Tagesnamen ordnet der Kalenderpriester die Divinationsobjekte (*mixh* – Samen, Steine, Kerzen) paarweise in Reihen an und bittet den Kranken, ein Objekt zu ergreifen. Je nachdem, welches Objekt und somit welcher Tagesname gewählt wurde, kann der Kalenderpriester sowohl Ursache als auch Behandlung der Krankheit benennen¹³¹. De León Ceto nimmt folgende Kategorisierung von Krankheiten vor: *txoo* (Krankheiten bei Kindern, die während der Schwangerschaft verursacht wurden), *aatxa* (Krankheiten, die durch die Nichteinhaltung von Regeln während der Schwangerschaft entstanden) und *kukel* (verursacht durch das Aufeinandertreffen mit einer schlechten Energie oder einem schlechten Geist) (2018: 187).

4.1.3 Sakrale Landschaft

In der Kosmovision der Ixil nimmt die Landschaft eine signifikante Rolle ein. Das folgende Unterkapitel befasst sich mit der Bedeutung der Umgebung für das menschliche Leben. Es wird angenommen, dass diese in Gleichgewicht und Einheit miteinander verbunden sind. Die Interdependenz zwischen Mensch und Umwelt manifestiert sich in einer wechselseitigen Beziehung, in der beide Elemente aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig bereichern.

¹³¹ Interview Ana, Xolcuay, Chajul, 04.04.2010.

Sakrale Orte, die zur Ausübung von Ritualen aufgesucht werden, befinden sich an besonderen Orten in der Gebirgslandschaft der Ixil-Region. Die *comunidades* sind von besonderen Orten umgeben. Dabei handelt es sich oftmals um Gipfel, Wasserfälle, Höhlen und Felsspalten sowie ungewöhnliche Felsformationen. Aber auch bestimmte Punkte in den Dörfern oder Städten können sakrale Orte sein. Die Orte sind von den Ahnen bestimmt worden, oder die Orte personifizieren die Ahnen (*k'uykumam* – wörtlich „Großväter“)¹³². Es sind Orte, an denen der Mensch und das Universum in Kontakt treten können, der Mensch die Gegenwart des Universums spüren kann. Die Orte sind daher ebenfalls dazu in der Lage, die Menschen eine „Zeit außerhalb der Zeit“ erfahren zu lassen, womit die rituelle Zeit – in Abgrenzung zur alltäglichen Zeit – gemeint ist (Rappaport 1999: 262). Des Weiteren haben die Orte trotz historischer und moderner Einflüsse und Herausforderungen ihre traditionelle Bedeutung beibehalten und spielen weiterhin eine große Rolle für die kulturelle Identität der Gemeinschaft.

Die Jahreträger (*ijyaab*) sind jeweils einer Kardinalrichtung (*ka'xhob'*) und somit einem sakralen Ort zugeordnet. Zeit und Raum sind keine unabhängigen Konzepte, sondern bilden eine Einheit (Rappaport 1999: 303). In Santa Clara und Ilom, Chajul sowie Nebaj sind sakrale Punkte in der Umgebung den Kardinalrichtungen und somit den *ijyaab* eindeutig zugeordnet (siehe Abbildung 6 und Kapitel 5.4.3 dieser Arbeit zu Santa Clara und Lincoln 1942: 110 sowie de León Ceto 2018: 192 zu Nebaj).

Auch die Farben Rot, Weiß, Schwarz und Gelb sind jeweils den Jahreträgern und einer Kardinalrichtung zugeordnet. Dabei ist No'j der Farbe Rot und der Richtung Ost zugeordnet, Iq' der Farbe Weiß und Nord, Chee Schwarz und West sowie Ee Gelb und Süd¹³³. Moderne Darstellungen sowohl des *cholq'ii* als auch des *yaab* verwenden die Glyphen aus der Klassik, so auch die Darstellung aus Nebaj in Abbildung 6. Diese Darstellung zeigt die *ijyaab* in Relation zu den Kardinalrichtungen und den Farben, der Pfeil indiziert die Rotation der *ijyaab* zu Beginn eines neuen Jahres. Auch in Ilom sind vier Berggipfel den *ijyaab*, den Jahreträgern, zugeordnet: No'j im Osten/Vi' kooma, Chee im Westen/Vi' saqsivan (siehe weiter unten), Iq' im Norden/Vi' kanoja und Ee im Süden/Vi' hon¹³⁴.

¹³² Auch Banach 2017.

¹³³ Lincoln 1942: 110, ebenfalls bei den K'iche' in Momostenango Tedlock 1992: 101, van den Akker 2018: 61ff.

¹³⁴ Auch bei Banach 2017: 3.

Cerro Sumal ist mit 3275 m der höchste Berg der Ixil-Region (Abbildung 7), 30 km nördlich des Zentrums von Nebaj in den Ausläufern der Cuchumatanes gelegen. Becquelin dokumentierte dort u. a. zwei Tempelstrukturen und einen Ballspielplatz in Hanglage und Keramikfunde aus der Klassik und der Postklassik. Die Stätte interpretierte er als potentiellen Verteidigungsosten (Becquelin 1969: 79). Sowohl Gerardo als auch Pap Me'k aus Nebaj gaben 2010 an, dass religiöse Spezialisten ihn vor der *violencia* zur Durchführung von Ritualen aufgesucht hätten. Nach der *violencia* besuchten die *b'aalvatztiixh* diesen Ort nicht mehr. Stattdessen erlangte Vi' Paxil in Xolcuay, Chajul, größere Bedeutung. Vi' Paxil ist traditionell ein Ort, der insbesondere für Rituale, die der Aussaat und der Vorbereitung der Milpa gewidmet sind, aufgesucht wird.¹³⁵ Nach einer oralen Tradition entdeckten hier vier Tiere die vier Sorten Mais in den Farben Schwarz, Rot, Weiß und Gelb, es ist der Ursprungsort des Maises. Die vier Tiere waren *yak* (*gato de monte*, „Bergkatze“), *sanich* (*hormiga*, „Ameise“), *joo* (*cervo*, „Rabe“) und *tch'uj* (*zanate*, *Quiscalus mexicanus*, „Dohlengrackel“).

Der Gipfel des Bergs Vi' Jamal, ca. 8 km südlich der Ortsmitte von Nebaj¹³⁶, ganz in der Nähe der Straße nach Sacapulas, ist ein sakraler Ort, der ebenfalls zu Ritualen, die der Milpa gewidmet sind, aufgesucht wird. Dort befindet sich eine Felsspalte, die groß genug ist, um hinein zu klettern (siehe Abbildung 8 und Kapitel 4.1). Von der Umgebung sind der Felsen und die ca. 3x4 m große Fläche davor durch einen natürlichen Graben getrennt (in dem Reste der Paraphernalien vorausgegangener Rituale liegen).

Sakrale Punkte existieren ebenfalls innerhalb der Ortschaften. An einigen befinden sich Altäre, die mit einem Kreuz markiert sind (Beispiele in Abbildungen 9 und 10). Sowohl religiöse Spezialist*innen als auch die *kacholpom* suchen sie zu bestimmten Anlässen auf oder sprechen sie während des rituellen Diskurses am Hausaltar an.

Ju'il (oder auch Huil oder Huyl) ist ein weiterer sakraler Ort, an dem archäologische Funde gemacht wurden (siehe Kapitel 3.2.1). Er ist bis in die Gegenwart ein überregional bedeutsamer sakraler Ort (nicht nur für die Durchführung von Neujahrsritualen). Bereits Lincoln beschrieb, dass religiöse Spezialisten, ausschließlich angeleitet von ihrem Kalenderwissen, aus dem gesamten Hochland (Huehuetenango, Quetzaltenango, Momostenango, Totonicapán, Santa

¹³⁵ Da sich das Land seit 2015 in Privatbesitz befindet, entstanden zahlreiche Konflikte zwischen *kacholpom* und den neuen Eigentümer*innen.

¹³⁶ Nebaj liegt in einer Hochebene, die in alle Himmelsrichtungen von höherliegenden Bergen umgeben ist. Die Berge sind alle von ritueller Bedeutung.

María Chiquimula, Chichicastenango, Nahualá, Cobán, Tactic, Rabinal und Sololá) dort zusammenkamen (1942: 113).

Im Dorf Chel, Chajul und dessen Umgebung liegen zahlreiche heilige Orte. Diese befinden sich entweder auf Anhöhen bzw. Bergen (*Vi'*), die das Dorf umgeben, oder es handelt sich um Höhlen oder Felsspalten am Fuße der Berge (*Xe'*): Vi'jomistan, Xe'navatz, Xo'l a', Vi'ootz, Vi'kaman, Xolobala', Vi'kaba', Vi'q'alqoob, Vi'kuje, Xaxmoxan, Xe'tehakalte' und die letzte Anhöhe im *municipio* Chajul von dem Ixcán, Vi' San Antonio¹³⁷. Dort werden zu vielen Anlässen Rituale durchgeführt, die von einzelnen Familien oder der Gemeinschaft der *kacholpom* in Auftrag gegeben werden. Die Familien begleiten sie und sie dauern in der Regel zwei bis drei Tage an. Am Abend des zweiten Tages wird mit Musik (Marimba), *bombas*, und reichlich *kuxa*¹³⁸ gefeiert.

Jedem Ort, jedem Berg, jedem Hügel, jedem Felsen, jedem Bach, jedem Fluss und jeder Wasserquelle wohnt eine Seele inne¹³⁹. Ebenso besitzt jedes Tier einen *tiixhil* („Schutzgeist“), genauso wie jeder Mensch einen *tiixhil* besitzt. Daher werden bei Ritualen die entsprechenden Besitzer oder Schutzgeister ebenso wie der Schöpfer (*tiixh* – „Gott“) angerufen¹⁴⁰. Pap Me'k zufolge ist es nicht gestattet, die Namen sakraler Berge (*cerros*) ohne triftigen Grund auszusprechen, da dies einer Sünde gleichkäme. Es ist vergleichbar damit, eine Person ohne ersichtlichen Grund zu rufen, und daher verärgert es die „Besitzer des Bergs“. Die Besitzer der Berge, *dueños de los cerros*, werden als Kräfte betrachtet, die eine Verbindung zwischen Menschen und der Schöpfung darstellen. Ihre ambivalenten Eigenschaften können sie als schützende Wesen auftreten lassen, die Menschen beispielsweise vor Naturkatastrophen bewahren, aber auch als potenzielle Bestrafer der Menschheit, die ihnen Schaden zufügen können. Dies impliziert, dass ihnen ein angemessener Respekt entgegengebracht werden muss. Das laute Aussprechen oder Rufen festigt zudem die Verbindung und den „Besitzern der Berge“ bzw. der spirituellen Energie. Bei Eingriffen in die Landschaft ist eine Anrufung in Form eines Rituals erforderlich. Es empfiehlt sich, so Pap Me'k, wenigstens eine Kerze anzuzünden, wenn der Name eines *cerros* ausgesprochen wird (Chel, April 2008)¹⁴¹.

¹³⁷ Interview Diego Tek Mo', Chel, Chajul, 14.04.2008.

¹³⁸ *Kuxa* ist selbstgebrannter Schnaps, der bei rituellen Handlungen sowohl eine Rolle im Diskurs spielt (etwa als Opfergabe) als auch von den Teilnehmer*innen konsumiert wird.

¹³⁹ Ähnlich Oakes 2001: 41.

¹⁴⁰ Pap Me'k, Chel, April 2008.

¹⁴¹ „Besitzer der Berge“ sind in der Kosmovision aller Maya-Völker und auch bei anderen mesoamerikanischen Völkern weit verbreitet. Meist gehen die Menschen einen Pakt mit ihm ein, geben ihre Seele für einen Vorteil.

In Ilom berichtete Francisco Ramírez, dass er keine heiligen Orte zur Durchführung der Rituale aufsucht. Er führt sie zu Hause an seinem Hausaltar durch und nimmt in seinem rituellen Diskurs auf die Orte bzw. *cerros* Bezug. Wiederkehrende astronomische Phänomene, wie Sternenbilder und -formationen sind neben wiederkehrenden Naturphänomenen zur Bestimmung einzelner Arbeitsschritte im landwirtschaftlichen Zyklus wegweisend. Die Beobachtung des nächtlichen Sternenhimmels als Teil eines rituellen Diskurses und die Benennung der Formationen und Sternenbilder nach den *cerros*¹⁴² helfen Francisco Ramírez bei dieser Aufgabe.

Cerros sagrados in/bei Ilom mit Erklärung der Namen (Ältestenrat, 03.05.2008, Ilom)	
Xe' kooma	<i>al pie del cerro kooma</i> , „am Fuß des Bergs Kooma“
Xe'naalo	<i>al pie del cerro naalo, es una cueva</i> , „am Fuß des Bergs Naalo, es ist eine Höhle“
Vatz mam tchaq ala	<i>delante de una planicie grande</i> , „gegenüber einer weiläufigen Ebene“
Vatz kooma	<i>delante del cerro kooma</i> , „gegenüber des Bergs Kooma“
Xe' vatb'al sivan	<i>al pie de la piedra donde dormían (las personas)</i> , „am Fuß des Felsen wo die Menschen schliefen“ – Bezug orale Tradition
Vatz qootz	<i>adelante del barranco</i> , „vor der Schlucht“
Vi' txinak'i'	<i>a la punta del cerro txinak'i'</i> , „auf dem Gipfel des Bergs Txinak'i“
Xe' kaqtze'	<i>al pie del árbol rojo</i> , „am Fuß des roten Baums“
Cocpan	<i>nombre del mojon que divide las montañas de Chajul y Nebaj</i> , „Cocpan ist die Bezeichnung des Wegweisers, der die Berge Chajuls von denen Nebajs trennt“
Pe' vaakaxh	<i>pasto de vacas</i> , „Viehweide“
Vi' hon	<i>a la punta del cerro Hon (cerca de Cajchixla)</i> , „auf dem Gipfel des Bergs Hon (nahe Cajchixla)“
Xe' yolon sivan	<i>al pie de la piedra que contesta (allí estaba el lacandon)</i> , „am Fuß des Felsens, der antwortete (und wo der Lacandone sich aufhielt)“ – Bezug orale Tradition
Xe' kutvi' tchulul	<i>al pie de los zapotes (sin cabeza, no tiene ramas)</i> , „am Fuß der Zapotebäume (ohne Krone, ohne Zweige)“
Vi' al tz'unun a'	<i>encima de la fuente de la catarata (literalmente: encima – poquito cuando empieza – agua)</i> , „über der Quelle des Wasserfalls (wörtlich: ein bisschen darüber, wo das Wasser beginnt)“

Tabelle 2

Namen und ihre Bedeutung der sakralen Orte in der Landschaft bei Ilom, einige weisen klaren Bezug zu oralen Traditionen auf

Im Mai 2008 war ich mit den Vertreter*innen des Ältestenrats aus Ilom im Gespräch. Unter anderem teilte der Rat einige Informationen über die Bedeutung der Namen der heiligen Berge in der Umgebung des Dorfes mit mir (siehe Auflistung, Tabelle 2). Der bedeutendste Berg für

Zu diesem Zweck werden rituelle Handlungen durchgeführt, mit entsprechenden Gebeten und Opfergaben. (Garay Herrera 2013: 12–14).

¹⁴² Dies ist möglicherweise mit astronomischen Beobachtungen in der Vergangenheit verknüpft. Tedlock dokumentierte die Verbindung zwischen Astronomie und 260-tägigem Kalender (1982: 173–180).

das Dorf Ilom trägt den Namen Vi' Saqsivan (1330 m) und liegt westlich des Dorfes. Dort sind sechs archäologische Strukturen zu erkennen, darunter auch ein Ballspielplatz¹⁴³.

Zum Cerro Saqsivan erzählte Gabriel Asicona Sánchez folgende Überlieferung:

Cerro Saqsivan: el rey de esta aldea, rey primogénito, el mayor, el más grande. Este cerro se convirtió en una persona en las fiestas del municipio. Cuando salió, él ofreció: "Tengo una casa grande, pero miro que la montaña se me está cayendo encima. ¿No pueden ayudarme a quitar la montaña? Porque la piedra está cayendo encima de mi casa." La gente preguntó: ¿Y dónde vive Usted?" "Yo vivo en una aldea parte de Chajul. Esta aldea se llama Ilom, si quieren ayudar, vayan preguntando por esta aldea, y me van a encontrar encima, mi casa queda encima." El señor regresó otra vez: "Solamente estoy viendo la fiesta y quiero pedirles ayuda." Iba en caballo y usaba el sombrero de Chajul. Pasó algo de tiempo para que las personas se recordaran de él y vinieron a buscarle. Primero preguntaron por la aldea en Chajul, unas personas les señalaron el camino. Una vez en la aldea, preguntaron a las personas por la casa de un señor que dice que la montaña se está cayendo encima de su casa, que el señor no dijo su nombre. Fueron al Cerro Saqsivan, que era parte de la Finca La Perla, y donde vivía el patrón de la finca. Pero no era el hombre que les pidió ayuda en Chajul, entonces se preguntaron: ¿Quién será? En el Cerro Saqsivan hay piedras con dibujos y aquí la montaña se estaba cayendo. Entonces se dieron cuenta que fue el cerro que les pidió ayuda, y limpiaron las piedras.¹⁴⁴ (Gabriel Asicona Sánchez, Ilom, Chajul, 07.05.2008)

Vi' Saqsivan (der Gipfel des Saqsivan) wird auch heute noch für Kalenderrituale benutzt und ist dem Jahresträger Chee zugeordnet. Allerdings beklagt Gabriel Asicona Sánchez, dass heute nicht mehr viele die Überlieferung des Cerro Saqsivan kennen, und dass sie nicht mehr wissen, wozu die Cerros wichtig sind. Er beklagt, dass viele keine Rituale vor der Aussaat oder Ernte durchführen lassen und dass ihnen deswegen Schaden widerfährt.

El cerro fue el hermano mayor de los mayas. Dios hizo primero los cerros, nosotros somos los hermanos menores. Por esto debemos respetar a los cerros, porque son más poderosos que nosotros y que son mayores. Hoy dicen que los cerros solamente existen así, pero no, son personas.¹⁴⁵

¹⁴³ Dort fanden in der Vergangenheit Raubgrabungen statt (ALMG ohne Jahr: 19).

¹⁴⁴ „Der Berg Saqsivan: der König dieses Dorfes, der erstgeborene König, der älteste, der größte. Dieser Berg wurde zu einer Person bei den Festen des municipios. Als die Person erschien, bot sie an: „Ich habe ein großes Haus, aber ich sehe, dass der Berg auf mich fällt. Könnt ihr mir nicht helfen, den Berg zu entfernen? Denn der Stein fällt auf mein Haus“. Die Leute fragten: „Und wo wohnst du?“ „Ich wohne in einem Dorf in der Nähe von Chajul. Dieses Dorf heißt Ilom, wenn ihr helfen wollt, geht hin und fragt nach diesem Dorf, und ihr werdet mich auf dem Gipfel finden, mein Haus liegt auf dem Gipfel. Der Mann kam wieder zurück: „Ich beobachte gerade das Fest und möchte euch um Unterstützung bitten.“ Er saß auf einem Pferd und trug den Hut von Chajul. Es dauerte einige Zeit, bis sich die Leute an ihn erinnerten und nach ihm suchten. Zuerst fragten sie nach dem Dorf in Chajul, einige Leute wiesen den Weg. Im Dorf angekommen, fragten sie die Leute nach dem Haus eines Mannes, der sagte, dass der Berg auf sein Haus falle, der Mann nannte seinen Namen nicht. Sie gingen zum Saqsivan, der zur Finca La Perla gehörte und wo der Besitzer der Finca wohnte. Aber es war nicht der Mann, der in Chajul um Hilfe gebeten hatte, und so fragten sie sich: Wer könnte das sein? Auf dem Saqsivan gibt es Steine mit Zeichnungen darauf, und hier stürzte der Berg gerade ein. Da wurde ihnen klar, dass es der Berg war, der um Hilfe gebeten hatte, und sie reinigten die Steine.“

¹⁴⁵ „Der Berg war der ältere Bruder der Maya. Gott hat die Berge zuerst erschaffen, wir sind die jüngeren Brüder. Deshalb müssen wir die Berge respektieren, denn sie sind mächtiger als wir und sie sind größer. Heute sagt man, dass die Berge nur so existieren, aber nein, sie sind Menschen.“

Die Überlieferung mit dem in Menschengestalt um Hilfe bittenden Berg zeugt von der Vorstellung einer animierten Welt, die fester Teil der Kosmogonie ist¹⁴⁶. Außerdem verdeutlicht sie das reziproke Verhältnis von Menschen und Umwelt. Der Landschaft kommt eine göttliche Identität zu, die den rituellen Spezialisten bekannt ist, und auf die sie sich sowohl im rituellen Diskurs als auch bei den rituellen Handlungen beziehen. In den mesoamerikanischen Bilderhandschriften finden sich zahlreiche Hinweise auf animierte Bestandteile der Umwelt (Jansen und Pérez Jiménez 2010: 283).

Eingriffe in die Landschaft und somit in den sakralen Raum, wie sie beispielsweise beim Bau der HidroXacbal oder beim Abbau von Kies und Sand für die Herstellung von Baumaterial gemacht werden, bedeuten gleichzeitig einen Eingriff in das Gleichgewicht der natürlichen Umgebung. „[...] sacan cosas del cerro, la máquina saca la **raíz** de la tierra [...], [...] sie holen Dinge aus dem Berg, die Maschinen holen die **Wurzel** der Erde heraus [...]“ (Hervorhebung von Rosa Hernández, Ilom, Chajul, 03.05.2008). Die Bevölkerung Iloms sorgte sich während meines Feldforschungsaufenthalts um die Folgen dieser Eingriffe, die den Bergen tiefen Schaden zufügten. Mit *raíz de la tierra* meint Rosa Hernández das „Herz“ der Erde, des Bergs. Sie erwarteten „Strafen“ wie z. B. Erdbeben, die ihnen von den *dueños de los cerros* auferlegt werden würden. Des Weiteren beklagten sie, dass bei den Bauarbeiten *kamawiiles* gefunden und gestohlen werden. Unter der Bezeichnung *kamawiil* verstehen die Ixil aus Ilom beispielsweise alte Artefakte wie Keramik (-scherben), Knochen oder Kristalle. Diese Gegenstände sind eng mit den Ahnen verbunden, daher sind sie von großer Bedeutung und besitzen besondere Kräfte. Sie können außerdem Teil des sakralen Bündels der religiösen Divinationsspezialisten sein (Rosa Hernández, Ilom, Chajul, 03.05.2008, siehe 4.1.2.2).

4.1.4 Ursprungsgeschichte(n)

In Chajul und Ilom existieren orale Traditionen, die besagen, dass Ilom der Ursprungsort der Ixil sei und die Lakandonen diesen Ort gründeten. Zu den Zeiten der Ahnen kamen Lakandonen in die Region und an dem Nachnamen Xinic seien ihre Nachfahren zu erkennen. Zudem schrieben die oralen Traditionen den Lakandonen positive Eigenschaften zu, dazu gehörten Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit sowie Mut und Stärke¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Animismus ausführlich z. B. bei Pitarch Ramón 2010 (Tzeltal), Ingold 2000 (allgemein).

¹⁴⁷ Ana Laynez Xinic, Chajul, 23.04.2008.

An dieser Stelle werden Beispiele angeführt, die die Gründung von Ilom erklären. Diese oralen Traditionen leiten eine Verbindung bzw. Abstammung der Ixil von den Lakandonen bzw. von Menschen, die aus dem nördlichen Tiefland einwanderten, her: Die Gründung des Dorfes Ilom wird einem Lakandonen namens Juan Ilom zugeschrieben. Vor der Gründung von Ilom residierte Juan Ilom auf dem Berg Vi' Kooma. Nach Gabriel Asicona Sánchez ist es bis heute ein Tabu, den Berg zu betreten. Wer es dennoch tut, verschwindet. Laut Gaspar Gallego, 74 Jahre, aus Ilom (03.05.2008) befand sich das Dorf Ilom im Ixcán. Vor 110 Jahren gründeten von dort stammende Personen das gleichnamige Dorf im *municipio* Chajul. Der Namensgeber in dieser Version war Pedro Ilom¹⁴⁸. Gaspar Gallego leitet das Toponym Ilom volksetymologisch von „*ilamb’al*“, *lugar donde uno se descansa* „Ort, an dem ausgeruht werden kann“, ab.

In zahlreichen Maya-Sprachen, darunter auch in Ixil, ist der Wortstamm *il-* mit der Bedeutung „sehen“ oder „beobachten“ belegt. Die Wörterbücher des *Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín* der Varianten Nebajs und Chajuls verzeichnen jeweils *Ilo’m* mit der Bedeutung *Visitar. Ver, mirar.* Das Suffix *-om* (auch *-on*) fungiert als nominalisierende und beschreibende Endung, die einen Zustand oder eine handelnde Person bezeichnet (Ayres 1991: 134). Die linguistische Analyse stützt die Interpretation „Ort des Wächters“, wobei die Lage des Ortes mit einem weiten Blick über das Tal des Xacbal in Verbindung gebracht wird.

Etwas ausführlicher und in Bezug auf die mnemonische Narrative aussagekräftig sind zwei Versionen der Ursprungsgeschichte von Ilom, in denen eine Person namens *tx’ol* (bzw. *tschol* oder *xol*) auftritt.

Luis Lainez (Nim Xu’), 66 Jahre, erzählte folgende Ursprungsgeschichte am 02.05.2008 in Ilom¹⁴⁹:

Früher war das Land nicht bewohnt, und die Leute aus Chajul wollten hier leben, sie kamen und säten Chili und Baumwolle. Es waren drei Menschen, sie teilten sich auf, sie waren weit verstreut, sie konnten nicht miteinander sprechen, sie hörten nur das Echo. Sie gaben sich gegenseitig Zeichen, die sie mit ihren Macheten anfertigten. So sprachen sie miteinander. Sie hatten einen Unterschlupf zum Schlafen. Wenn sie von der Feldarbeit zurückkamen, war das Essen bereits fertig, aber niemand wusste, wer es zubereitet hatte. Sie hofften, beim Wasserholen die Person zu finden. Sie sahen im Wasser das Spiegelbild einer Person, die auf einem Ast saß. Diese Person war der *tx’ol*. Die Menschen fragten die Person, „Wie heißt du? Woher kommst du?“, aber der *tx’ol* gab keine Antwort, er sagte lediglich das Wort *tx’ol*. Nach zehn Tagen sprach

¹⁴⁸ „Personas salieron de la mera aldea Ilom en Ixcán, poblaron aquí. Un señor se llamaba Pedro Ilom, llegó hace 110 años.“.

¹⁴⁹ Zusammenfassung des protokollierten Gesprächs.

er doch und sagte: „Tengo oración a me convierto en cualquier cosa que se dice.“ Der *tx’ol* war *lacandón*, jedoch aus dem *pueblo de Chajul*. Er hatte sich in der *montaña* verlaufen, als seine Eltern Chili und Baumwolle säten. Er wuchs mit den Lakandonen auf, die ihm die *oraciones* (ritueller Diskurs, mantiche Sprache, besonders mächtig) beibrachten. Als er die Menschen in der *montaña* traf, bereitete er ihnen das Essen zu. Auch trug der *tx’ol* die schwere Last der Menschen, immer wenn sie etwas Schweres nach Chajul tragen wollten. Er musste nur wenige Schritte machen, da er mit seinen *oraciones* die Berge zusammenführen konnte. Er gab den Menschen eine *oración*, damit sie verhindern könnten, dass die Ladinos sie ausnutzten („para que los ladinos no se aprovechen de ellos.“) Der *tx’ol* befahl zwölf Kindern, von ihm die *oraciones* zu lernen, die Eltern waren jedoch nicht einverstanden. Der *tx’ol* versuchte die Eltern zu überzeugen, und er prophezeite ihnen, dass die Ladinos sie ausrauben würden. „Maldición dejó él a los antepasados... porque está pasando ahorita.“ Er sagte zudem, dass die Eltern sich so zu Komplizen der Ladinos machen würden („Así Ustedes serán compadres de los ladinos.“). Der *tx’ol* verfluchte schließlich die Eltern, da er über ihre Ablehnung und ihr Unverständnis erzürnt war. Der Fluch des *tx’ol* ist auch an der Konquista schuld. Chajul wäre heute anders, wenn die Vorfahren die *oración* des *tx’ol* akzeptiert hätten, und „dann gäbe es keine Ladinos“.

Von der Person des *tx’ol* existierten verschiedene Versionen. Laut Nim Lu’ Anay trägt die Figur den Namen Pedro Xol. Diese Person ist jemand, der ein *indígena de Ilom* ist und wie ein „dummer campesino“ wirkt. In Wirklichkeit ist er jedoch weise und besitzt außergewöhnliche, teils übernatürliche Kräfte. Er ist in der Lage, alle Gefahren zu überwinden, ungeachtet ob, sie von Menschen, Tieren oder der Armee ausgehen. Er hat alles erlebt: die „Zeit der Großeltern“, die „Zeit der Arbeit auf der Finca“ und die „Zeit des Krieges“. Wenn er es will, „rücken für ihn die Berge zusammen und er muss nur einen Schritt machen“. Er besitzt die Fähigkeit, Zeiten des Leidens (*sufrimiento*) vorauszusehen. Er lebt an einem Ort namens Xola, zwischen zwei Flüssen.

Im Kern vereinen die verschiedenen Versionen des *tx’ol* das Zusammenbringen unterschiedlicher historischer Ereignisse, die größtenteils traumatischer Natur sind, insbesondere die Kolonialzeit, den Bürgerkrieg und die Zeit der Ankunft der ersten Ladinos.

Velásquez weist mithilfe der Funde in Xak’b’al, (unweit Iloms und des Flusses Xacbal) Handelsbeziehungen der Ixil mit dem Mayatiefland zwischen 600 und 900 n. Chr. und mit Zentralmexiko sowie der Usumacinta-Region zwischen 900 und 1200 n. Chr. nach (2008). Die Ausgrabungen fanden im Zuge des Staudammbaus in Jua statt. Zufällig wurden die Siedlungsreste bei den Bauarbeiten entdeckt und auch teilweise unwiederbringlich zerstört (persönliche Kommunikation, Juan Luis Velásquez, April 2009). Bereits 1927 dokumentierte Franz Termer die Stätte, er gab ihr auch den Namen Xak’b’al (nach dem Fluss). Er dokumentierte den Fund zahlreicher polychromer Keramiken in Gräbern und datierte sie auf 350–900 n. Chr. (Termer 1958).

In der frühen Kolonialzeit nutzten die Ixil (und auch die Q'anjob'al und die Q'eqchi') ihre geographische Nähe zur „Tieflandperipherie“ nördlich der Cuchumatanes, und besiedelten und bewirtschafteten zeitweise Ländereien weit entfernt von jedem spanischen Einfluss. Es bestand jedoch die Gefahr, von potentiell kriegerischen oder feindlich gesonnenen Gruppen der Lakandonen angegriffen zu werden (Lovell et al. 2013: 85). Aus dem Jahr 1664 ist ein „Einfall der Lakandonen in die Maisfelder des Dorfes Chajúl“ dokumentiert¹⁵⁰. Die Lakandonen bewegten sich laut Termer von Nord nach Süd entlang des Río Xacbál und stammten aus dem Bereich des Zuflusses des Lacantún in den Xacbál (Termer 1958: 311). Über das Leben in dieser Region ist wenig bekannt. Da bedeutende orale Traditionen der Ixil auch heute noch eine Verbindung sowohl zu Lakandonen als auch zu Ch'ol herstellen, ist Kontakt vor der Kolonialzeit und in deren früher Phase wahrscheinlich. Die Lakandonen widersetzen sich spanischem Einfluss und dies mag ebenfalls ein Grund für die Verehrung der Lakandonen seitens der Ixil sein.

4.2 Kacholpom, Katholiken und Evangelikale

Während der Kolonialzeit führte die Missionierung durch die katholische Kirche bei den Ixil zu einer hybriden Form der indigenen Religiosität, bei der viele traditionelle Elemente über Jahrhunderte hinweg erhalten und fortgeführt werden konnten. Diese sind in Ritualen und Festen erkennbar (Nachtigall 1978, Brennwald 2001). Aus der frühen Kolonialzeit ist bekannt, dass die spanischen Kolonialist*innen die Träger*innen des traditionellen Wissens gezielt unterdrückten, verfolgten, diffamierten und ermordeten. Die indigenen Rituale wurden in der Folge schnell gegen die Feiertage der Heiligen und andere rituelle Anlässe aus dem Katholizismus getauscht (Colby und Colby 1981: 46). Einige Autor*innen vertraten die Position, dass das Interesse der spanischen Kolonialist*innen und Missionar*innen an der Ixil-Region bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts im Vergleich zu anderen Regionen der spanischen Kolonie relativ schwach ausgeprägt war. Daher wurden in dieser Region besonders viele Elemente fortgeführt (Colby / Colby 1981, Lincoln 1945).

Wie bereits erläutert gerieten während der *violencia* sowohl die religiösen Spezialist*innen als auch die Katholik*innen in das Visier des Militärs¹⁵¹ (CEH, tomo I, 1999: 239), da „katholisch

¹⁵⁰ Termer zitiert eine Passage aus Ximenez, a. a. O., lib. IV, fol. 149 recto et verso, die wiederum eine Abschrift von Gavarette ist.

¹⁵¹ Siehe Kapitel 3.2.4.

sein“ mit der Zugehörigkeit zu einer Guerillaorganisation gleichgesetzt wurde (Duyos 2020: 49f.). Die systematische Verfolgung und Tötung der Mitglieder der „Bildungselite“ in den Gemeinschaften, d. h. der Ältestenräte und Lehrkräfte, ist dokumentiert (CEH, tomo I, 1999: 239, Cojtí Cuxil 1997: 138). Angesichts der extremen Gewalt, der Massaker und des zerstörerischen Wirkens der PAC sahen sich viele Menschen gezwungen, ihre Glaubensgemeinschaft zu wechseln, um ihr Leben und das ihrer Familien zu schützen. Viele konvertierten daraufhin zu einer evangelikalen Kirche (de León Ceto 2006: 33f.).

Auch seit der Unterzeichnung der Friedensverträge stieg die Zahl konservativer, gemäßigter oder auch fundamentalistischer evangelikaler Kirchen in der Ixil-Region stetig an (de León Ceto 2006: 42f., Garrard-Burnett 1998). Der soziale Zusammenhalt war starken Spannungen innerhalb der Gemeinschaften ausgesetzt, unterschiedliche Interessen generierten Konflikte. In der Zeit nach Ende des Bürgerkriegs war (und ist) das Verhältnis zwischen Evangelikalen und *kacholpom* nicht in allen Dörfern friedlich. Das Leben in den Gemeinschaften ist von einem „hybriden Verständnis der Welt“ geprägt¹⁵², welches sich aus Elementen der Maya-Kosmovision, westlichen Analogien sowie Aspekten des theozentrischen evangelikalen Systems zusammensetzt (Hermesse 2011: 176). Die Konversion zu einer evangelikalen Glaubensgemeinschaft geht nicht zwangsläufig mit dem Verlust traditioneller kultureller Muster sowie einer vollständigen Abwendung sozial bedeutsamer Rituale einher (ebd.: 179).

Die Konversionen zu den evangelikalen Kirchen beschränken sich in der Ixil-Region nicht auf den Zeitraum der *violencia*. Das Trauma des Bürgerkriegs wiegt nach wie vor schwer, aber ein Zwang, zu konvertieren, ist nun nicht mehr gegeben. Die Mitglieder der Pfingstkirchen wählen ihre neuen Mitglieder nicht aus, sondern es erfolgt eine offene Aufnahme. Sie betrachten es als ihre Aufgabe, „zwischen den Individuen zu vermitteln, die Heilung zu bewirken oder Erlösung zu stiften“. Es wird eine Möglichkeit aufgezeigt, durch die Zugehörigkeit zu einer Kirche eine kollektive Identität und ein Gemeinschaftsgefühl zu entwickeln (Philpot-Munson 2009: 44). Die Pfingstkirchen hörten gemäß dem Grundsatz „Vergeben und Vergessen“ die teilweise traumatischen persönlichen Bürgerkriegs-Erfahrungen ihrer Mitglieder an und boten ihnen somit einen Orientierungsrahmen (ebd.: 50).

¹⁵² Hybridität beschreibt Synthesen aus kulturellen Formen oder Fragmenten unterschiedlichen Ursprungs, es sind offensichtlich (und wissentlich/absichtlich) Elemente verschiedener Kulturen vermischt (Eriksen 2010: 261).

Zwischen den evangelikalen Glaubensstrukturen und der „zu bekehrenden Kultur“ ist es zumindest in Teilen zu einer „Akzeptanz“ gekommen. Um Erfolg und Relevanz zu erlangen, musste der *pentecostismo* die lokalen kulturellen Vorstellungen, Repräsentationen und Riten inoffiziell dulden (Bastian 1990: 235 –236, Meslin 1988: 239). Diese Annahme wird zudem durch die hohe Anzahl an Konversionen von einer Kirche zur anderen sowie zurück zum Katholizismus untermauert¹⁵³. Grundwissen über die kulturellen Traditionen, über die *costumbres*, wie z. B. *sajb'ichil*, Divination oder Kenntnisse über die sakralen Orte, ist weit verbreitet und nach wie vor lebendiger Teil des kulturellen Gedächtnisses der Ixil. Religiöse Identität und kultureller Wissensvorrat haben eine Schnittmenge. So lange unterschiedliche Wissenskonzepte in unterschiedlichen Situationen zum Einsatz kommen, und nicht mit widersprüchlichen Aspekten zur gleichen Zeit konfrontiert werden, können sie auch in ein und derselben Person bestehen. Daher kann in sehr schwierigen oder sogar lebensbedrohlichen Situationen Rat und Hilfe von verschiedenen Stellen eingeholt werden, auch wenn deren Vorstellungen von Krankheit und Heilung unterschiedlich sind. Dies können sowohl Schulmediziner*innen im Provinzkrankenhaus von Nebaj, Pflegekräfte in den *puestos de salud* auf dem Land, katholische Priester oder Ordensleute, evangelikale Prediger*innen als auch *b'aalvatziixh*, *aaq'ii* oder *aakun* sein. Religiöses und jedes andere Wissen erlangt erst Bedeutung für Menschen, wenn es Nutzen in sich birgt. Also muss es für etwas verwendet werden können und mit den jeweiligen Erfahrungen eines Menschen verbunden werden können (Eriksen 2010: 238). Die rituelle Praxis beinhaltet semiotische Systeme und kulturelle Werte, die eng mit dem alltäglichen Leben in den Gemeinschaften verknüpft sind. Sie geht über „katholisch“ oder „evangelikal“ hinaus. Die evangelikalen Kirchen in der Region betonten die Zugehörigkeit zu der Ixil-Gesellschaft. Viele Kirchen machten schon äußerlich darauf aufmerksam, indem sie die Bezeichnung „Ixil“ in ihrem Namen aufnahmen. Die Sprache der *cultos*, der Gebete und der allgemeinen täglichen Kommunikation war Ixil. Seit 2009 liegt die Übersetzung des Neuen Testaments von einer Missionarin des *Summer Institute of Linguistics* in Nebaj vor. Seitdem wurden die Psalmen auch nicht mehr auf Spanisch zitiert, sondern auf Ixil. Auch in den dialektalen Varianten des Ixils aus Chajul und Cotzal liegen nun Übersetzungen vor. Unterricht findet – sofern er stattfindet – in den Grundschulen mit Ixil als L1 und Spanisch als L2 statt. Trotzdem ereigneten sich während meiner Feldforschung immer wieder Aggressionen und Gewaltvorfälle. Dazu gehörten beispielsweise gezielte Zerstörungen

¹⁵³ Gerardo Terraza Cedillo, Nebaj, 22.04.2009.

heiliger Orte, indem aufgestellte Kreuze zerstört oder entfernt wurden¹⁵⁴. Vandalismus, offene Anfeindungen und Belehrungen konnten die Nutzung der heiligen Orte oder die Durchführung ritueller Handlungen nicht dauerhaft stören. Trotzdem waren diese Umstände Ende der 2000er Jahre der Grund, warum die Teilnahme an *costumbres* nicht von allen meiner Gesprächspartner*innen öffentlich angegeben wurde.

Pap Me'k aus Chel berichtete in diesem Zusammenhang, dass Vertreter*innen einer evangelikalen Glaubensgemeinschaft aus der Hauptstadt nach Chel gekommen waren, und die traditionelle Religion als „Teufelswerk“ und die rituellen Handlungen als „Hexerei“ (*brujería*) bezeichnet hatten. Darüber hinaus verurteilten sie den Konsum von *kuxa* das Spielen der Marimba, die Feiern und das Abbrennen von *pom* und Kerzen als „Sünde“ (*pecado*). Auch in Ilom berichtete Marcos Codán, *b'aalvatziixh*, von einem Vorfall, bei dem die Mitglieder einer evangelikalen Kirche ihn beschimpften und als *brujo* verleumdeten¹⁵⁵. Seit Beginn der Christianisierung, jedoch verstärkt seit dem Wirken der orthodoxen und teils militärtaktischen Aktivist*innen der *Acción Católica*, sind religiöse Spezialist*innen sowie die traditionelle Mayareligion von Stigmatisierung, Diffamierung und Verfolgung betroffen (Konefal 2010, Wilson 1995). Bis in die Gegenwart (Jahr 2020) liegen die Berichte aus Guatemala vor, denen zufolge rituelle Spezialist*innen von Evangelikalen diffamiert und bedroht wurden oder sogar wie im Fall Domingo Choc Che ermordet wurden¹⁵⁶.

Die Verwendung der Begriffe *brujo* und *brujería* durch die Ixil und andere indigene Völker selbst manifestiert ein internalisiertes koloniales Weltbild (Barabas 2019 [1979]). Die Verwendung von Begriffen, die aus der Kolonialzeit stammen und diskriminierende Konnotationen aufweisen, wie beispielsweise *brujería*, *brujo*, *witchcraft*, *sorcery* und ähnliche, sollte in akademischen Publikationen mit Vorsicht erfolgen. Die unreflektierte Verwendung solcher Termini zur Bezeichnung indigener religiöser Konzepte kann zu weiterer Diskriminierung und Gewalt führen. Anders, Jansen und Pérez Jiménez (1994) untersuchten kritisch die in älteren wissenschaftlichen Publikationen und kolonialzeitlichen Quellen verbreitete Verwendung von unzutreffenden, diffamierenden, diskriminierenden und Gewalt generierenden Bezeichnungen für Traditionen und religiösen Spezialist*innen der indigenen Völker. Der Begriff Hexerei und alle zugehörigen Kategorien sind als Phänomen der

¹⁵⁴ Sowohl in Situationen in denen ich an informellen Gesprächen teilnahm, als auch in folgenden Interviews: Nim Lu'Anay, Chel, Chajul, 15.04.2008 und Gerardo Brito, Las Violetas, Nebaj, 23.03.2010.

¹⁵⁵ Interview Marcos Cordán, 05.05.2008, Ilom, Chajul.

¹⁵⁶ Domingo Choc Che wurde am 06.06.2020 in Chimay/Petén ermordet. Videos des Lynchmordes kursieren auf verschiedenen digitalen Kanälen.

Fremdmachung (auch Othering) zu betrachten. Anliegen fremder Gruppen werden in der eigenen Darstellung nicht angemessen berücksichtigt. Die „machtlosen“ Anderen werden gemäß den Eigeninteressen der Mächtigen so dargestellt, dass ihnen misstraut wird, sie diffamiert und beleidigt werden (Said 1978, Spivak 1999). In diesem Fall ist der Kontext eine streng hierarchische, von christlichem Dogma legitimierte Struktur, die auf Ausbeutung ausgerichtet war und die „Anderen“ kulturell geringschätzte. Auch im Hinblick auf die Deklaration der Rechte der Indigenen Völker und den Schutz des immateriellen kulturellen Erbes ist an dieser Stelle explizit auf die diesen Begriffen inhärenten Gefahren hinzuweisen (Jansen, persönliche Kommunikation, 2021).

Auf Anweisung des Verwalters der Finca La Perla wurden sämtliche nächtlichen Rituale auf dem Gelände untersagt, mit der Begründung, „die *brujería* zu verhindern“. Es ist jedoch auch denkbar, dass die Anweisung präventiven Charakter hatte und dem Zweck diente, die Diffamierung nächtlicher Rituale als *brujería* zu unterbinden:

En este caso hay quejas sobre los guías espirituales. Dicen que trabajan, pero [están] haciendo brujerías. La finca La Perla no permite que los señores trabajan así. Él que trabaja realmente en hacer las ceremonias pide permiso a mí, como encargado de la finca, antes de realizar una ceremonia. Y ya no pueden hacer las ceremonias en la noche, solo se permiten las ceremonias en el día, para que la gente se da cuenta de que ellos no trabajan de bruquería¹⁵⁷ (Mario Alba, Verwalter der Finca, 18.04.2008).

Eventuell strebt Mario Alba mit dieser Maßnahme eine Veränderung der sozialen Interaktionen auf der Finca an, mit dem Ziel, ein harmonischeres Miteinander zu fördern. Möglicherweise reagiert er auf die aus der *violencia* tradierten Spaltungen der Gemeinschaft.

Der Begriff *brujería* findet auch bei den Ixil selbst Anwendung. Aus den geführten Interviews geht hervor, dass dieser im Zusammenhang mit scheinbar willkürlichen oder unerklärlichen Ereignissen verwendet wird. Insbesondere Todesfälle, schwere Krankheiten und Unglücke werden auf diese Weise versucht, zu erklären. In erster Linie werden so valide Erkenntnisse und Verständnis für unerklärliche Vorfälle und Phänomene geschaffen. Unglück, welches auch mitunter als ungerecht empfunden wird, und Fragen nach dem „Warum jetzt?“ oder „Warum ich?“, „Warum mein Kind?“ erhalten so eine Antwort. Dabei wird mitunter den Durchführenden der rituellen Handlung auch eine böse bzw. schädigende Absicht unterstellt. Laut meiner

¹⁵⁷ „In diesem Fall gibt es Beschwerden über die spirituellen Führer. Sie sagen, sie arbeiten, aber [sie] vollführen Hexerei. Die Finca La Perla erlaubt den Herren nicht, so zu arbeiten. Derjenige, der die eigentlichen Zeremonien durchführt, muss mich, den Verantwortlichen der Finca, um Erlaubnis bitten, bevor er eine Zeremonie durchführt. Und sie dürfen nachts keine Zeremonien mehr durchführen, sondern nur noch tagsüber, damit die Leute sehen, dass sie keine Hexerei betreiben.“

Gesprächspartner*innen ist es besonders schwierig, eine Krankheit zu heilen, die durch eine rituelle Handlung mit böser Absicht, eine *brujería*, entstanden ist. In Chel erbat mein Begleiter Kuxh im April 2008 ein solches Heilritual von Pap Tek. Laut Pap Tek stellte ein solches Heilritual eine heikle Aufgabe dar, die unter Umständen auch selbst den Tod verursachen kann.

Auszug aus dem Feldtagebuch: Ein Heilritual für Kuxh

Kuxh“, Augustín Solis Cedillo, 32 Jahre¹⁵⁸, begleitet mich als Begleiter und Übersetzer in die Dörfer des vértice norte. Er ist verheiratet und hat drei Kinder, mit denen er in einer sehr kleinen, abgelegenen Ortschaft im municipio von Chajul lebt, in Vipech. Der Ort ist nur auf dem Fußweg von Chajul aus zu erreichen, es leben nur fünf Familien dort, dabei handelt es sich um Familien, die sich nach Ende des Bürgerkrieges dort auf der Suche nach einer neuen Heimat und Land niedergelassen haben. Kuxh ist in Nebaj geboren, und hat seine gesamte Kindheit auf der Flucht vor der guatemaltekischen Armee in den Bergen verbracht, und später in der CPR-Gemeinde Kaba’ im äußersten Nordosten der Ixil Region, kurz bevor die Berge in das Tiefland des Ixcán abfallen. Kuxh ist Subsistenzbauer und hat ein Problem mit seinem rechten Handgelenk, was ihm so große Schmerzen bereitet, dass die Arbeit auf dem Feld beinahe unmöglich ist und die Existenz seiner Familie ernsthaft bedroht ist. Er hat aus diesem Grund unter anderem bereits in Erwägung gezogen, Marihuana als cash crop anzubauen und es an Touristen zu verkaufen. Nach einem erfolglosen Besuch im Krankenhaus von Nebaj (wo man ihm seinen Angaben nach nur eine Amputation der Hand vorschlug) hat Kuxh beschlossen, einen b’alvatziixh zu beauftragen, ein entsprechendes Heilritual durchzuführen. Da wir zu diesem Zeitpunkt im Haus von b’alvatziixh Tek in der Gemeinde Chel wohnten, wurde auch Pap Tek damit beauftragt eine ceremonia para defender la vida (eine Zeremonie zur Verteidigung des Lebens) durchzuführen. Dieses Ritual besteht aus einer Serie von sieben mal zwei Zeremonien an verschiedenen Tagen des Ritualkalenders. Laut Pap Tek sind die folgenden Tage für diese Aktivitäten geeignet: Kamel – um Verzeihung bitten; Chee – als alcalde sprechen; B’atz – pedir perdón por la mujer (um Verzeihung bitten für die Frauen); Ee – pedir fuerza, que le dan fuerza para combatir la enfermedad (um Stärke bitten, geeignet um gegen die Krankheit anzukämpfen); No’j – pide perdón el enfermo que tiene dolor (der Kranke mit Schmerzen bittet um Verzeihung); Tiaxh – um Verzeihung für die Kranken bitten. No’j und Tiaxh sind komplementär zu einander. Die Zeremonien an den komplementären Tagen bilden Paare – sie gehören zusammen. Das Heilritual für Kuxh besteht aus sieben mal zwei, also insgesamt 14 Ritualen.

Für jeden Tag gibt es einen korrespondierenden heiligen Ort, z. B. für den Tag Kamel ist der korrespondierende Ort der Friedhof. Der Tag ist dazu geeignet, die Toten und die Heiligen um Verzeihung zu bitten (pedir perdón a los muertos y a los santos).

Der Tag Chee – habla como alcalde y corresponde al cerro Vi’jomistan. Chee ist einer der vier Jahresträger, die oft als alcalde bezeichnet werden.

Kamel war der 12.04.2008 und Chee der 13.04.2008. An diesen beiden Tagen fanden die ersten beiden Rituale statt, diese beiden Rituale stellten das erste Paar innerhalb des gesamten Heilrituals dar. Sie fanden auf dem Friedhof in Chel und auf dem Berg Vi’jomistan statt.

Die während des Rituals wurden Kerzen mit unterschiedlichen Farben verwendet. Laut Pap Tek symbolisieren die Farben unterschiedliche Objekte, die mit dem Leben in direktem Zusammenhang stehen: weiß – Knochen, schwarz – Erde, blau – Himmel, grün – die Wildnis (montaña), gelb – Fleisch, rot – Blut.

Pap Tek stellte Kuxh für jede Zeremonie Q25 in Rechnung. Die Schmerzen gehen laut Kuxh auf eine *brujería* (Hexerei) zurück, Kuxh hatte in der Vergangenheit eine Auseinandersetzung mit einer Frau aus

¹⁵⁸ Im Jahr 2008.

seinem Dorf um ein Stück Land, er nimmt also an, dass diese Frau die brujería bei einem brujo (aakun; Hexer) in Auftrag gegeben hat.

Laut Pap Tek wird ein solches Ritual – para defender la vida – immer dann durchgeführt, wenn eine Krankheit keine erkennbare und erklärbare Ursache hat, oder wenn sich eine Krankheit nicht durch traditionelle – und Schulmedizin heilen lässt. In solchen Fällen wird in der Regel brujería als Ursache angenommen und wie in Kuxhs Fall finden sich im Leben der Patienten Zwischenfälle oder Auseinandersetzungen, die hierfür verantwortlich sein können.

4.3 Diskussion

Ungeachtet der religiösen Identität, d. h. der formalen Zugehörigkeit zu einer der vielen evangelikalen Glaubensgemeinschaften oder der katholischen Kirche, teilen viele Ixil den Wissensvorrat des immateriellen kulturellen Erbes und nehmen bei Bedarf die rituelle bzw. divinatorische Komponente in Anspruch. Eine kollektive Identität auf Basis des impliziten Wissens (*tacit knowledge*) besteht, jedoch lässt die Division entlang der Konfliktlinien mit Ursprung in der Zeit der *violencia* in den Gemeinschaften nur langsam eine sichtbare kollektive Identität als Ixil zu. Stattdessen leben sie kollektive Identitäten als *kacholpom*, Katholik*innen oder Mitglieder einer evangelikalen Glaubensgemeinschaft. Unbewusste und bewusste Anteile ergänzen sich. Religion in ihrer sozial-politischen Dimension schafft in der Regel einen Rahmen der Solidarität und des Gemeinschaftsgefühls. Sie legitimiert immer auch eine politische Ordnung und stellt ihren Anhängern eine bedeutungsvolle Weltsicht zur Verfügung (z. B. die Versöhnung mit dem eigenen, unvermeidlichen Tod). In Krisenzeiten und im Angesicht unerklärlicher und als ungerecht empfundener Ereignisse kann der Glaube an *ancestral spirits* (die Geister der Ahnen) die Auswirkungen der entstandenen Brüche mildern, jedoch unter Umständen ungleiche Machtverhältnisse legitimieren (Eriksen 2010: 81; 226).

Rituale, *sajb'ichil*, geben der Gemeinschaft der *kacholpom* Struktur und Bedeutung (Bell 1997). Das beschriebene Ritual in Vorbereitung der Aussaat erfüllt den sozialen Aspekt der traditionellen Religion (Eriksen 2010: 227). Die Rituale fanden innerhalb eines symbolischen Universums statt, sie waren die praktischen und personifizierten Manifestationen der Kosmogonie und bildeten die Grundlage zur Konstruktion des kollektiven Gedächtnisses. Ein weiterer Aspekt der Kosmogonie ist die Auffassung, dass jegliche Form der menschlichen Aktivität als Eingriff in die natürliche Umwelt betrachtet wird. Demzufolge ist stets eine rituelle Handlung erforderlich, bevor eine Handlung ausgeführt wird. Die Rituale handeln Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft aus, zwischen Menschen und auch zwischen Mensch und Umwelt. Zudem können rituelle Praktiken gesellschaftliche Ambiguitäten zur Sprache bringen und Lösungen auf symbolischer Ebene anbieten (Eriksen 2010: 228): Demzufolge wird Divination

in der Ixil-Region unabhängig von der formalen Religionszugehörigkeit in Anspruch genommen. Sie entfaltet im Kontext lokal bedeutsamer und erstrebenswerter Ergebnisse des täglichen Lebens Wirkkraft. Als mantische Technik vorkolonialen Ursprungs ist sie von einem ethischen, religiösen und moralischen System gestützt, dessen Bedeutung ausschließlich im Kontext der Ixil-Kultur zu erfassen ist. Ebenso wie *sajb'ichil* besitzt Divination eine ordnende Funktion der sozialen und moralischen Bereiche innerhalb der Gemeinschaft. Die Tatsache, dass auch Mitglieder evangelikaler Religionsgemeinschaften Divination in Anspruch nehmen, veranschaulicht die hohe Anpassungsfähigkeit und Resilienz des divinatorischen Systems – und des immateriellen kulturellen Erbes der Ixil im Allgemeinen.

Das divinatorische System der Ixil basiert zudem auf folgender Metapher: die Krankheit als Ausdruck der Gefangenschaft der eigenen Seele. Dies kann einerseits durch das Wirken übernatürlicher Wesen geschehen, auch unter der Bezeichnung *mal espíritu* „schlechter Geist“ geläufig, oder andererseits durch das Wirken religiöser Spezialist*innen und ihre „schlechte Energie“. Die Metapher bietet einen kohärenten Rahmen und Erklärungen für die Umstände des Lebens der Mitglieder einer sozialen Gruppe (v. a. unerklärliche Schicksalsschläge, wie plötzliche schwere Krankheit oder der Verlust eines Angehörigen). Dies funktioniert sowohl auf individueller als auch auf zwischenmenschlicher Ebene. Mit Hilfe des divinatorischen Systems, das einen kohärenten Rahmen für das individuelle Wohlbefinden und die Erhaltung traditioneller Vorstellungen bildet, kann das soziale Gefüge erhalten werden (Colby 2004: 84). Die in diesem Kapitel vorgestellten Akteure und Akteurinnen agieren kompetent im rituellen Kontext und reagieren kreativ auf Eventualitäten und Veränderungen. Sie besitzen als rituelle Spezialist*innen „privilegierten Zugang zu höheren Mächten“ (Eriksen 2010: 227). Träumen kommt bereits bei der Berufung in das Amt des *b'aalvatziixh* sowie der *k'uyintxa'* eine wichtige Rolle zu. Ein Traum ist definiert als der Moment, in dem ein Mensch das Gewöhnliche und das Außergewöhnliche der Erlebnisse erneut durchlebt. Die Ereignisse geschehen in besonderen Räumen und repräsentieren Unendlichkeit. Der Raum, in dem diese Erlebnisse innerhalb des Selbst stattfinden, befindet sich außerhalb der Zeit. Der Traum an sich ist folglich eine andere Art und Weise, Landschaft/Raum zu erleben, und keine externe Realität (Ingold 2000: 52–58).

Das Beispiel des Aussaatrituals zeigt, wie der Rituskalender *cholq'ii* auch Ende der 2000er Jahre den Rhythmus des Alltags in den kleinbäuerlichen Gemeinschaften bestimmte. Die Tage wurden im rituellen Diskurs direkt angesprochen und galten als Gottheiten. Zudem besitzen sie

Eigenschaften, die jeweils mit bestimmten Aktivitäten in Verbindung stehen, und besitzen positive, neutrale oder negative Wertigkeit. Der Sonnenkalender *Yaab* spielte während meiner Feldforschung keine Rolle, bzw. wurde nicht mehr beachtet. Der Ritualkalender erfüllt neben seiner synchronen, psychologischen Funktion ebenfalls die Aufgabe, eine Gruppenidentität zu festigen. Zudem wahrt er das kulturelle Gedächtnis und tradiert Werte und Wissen über Kosmogonie und Kosmologie von Generation zu Generation. Auf dieser Säule basiert eine Gemeinschaft, die einerseits aus unterschiedlichen Interessens- und Glaubensgemeinschaften besteht und andererseits dennoch grundlegende kulturelle Werte und ein gemeinsames kulturelles Erbe teilt. Das kulturelle Erbe zeichnet sich durch eine hohe Dynamik aus, indem es kontinuierlich Elemente abgibt und neue integriert, während es seine grundlegende Struktur beibehält.

In der Interpretation der Landschaft als sakraler Raum spielen sowohl Kalenderwissen als auch Divination eine Rolle. Ein wesentlicher Aspekt ist dabei die wechselseitige Durchdringung von Umwelt und Individuum auf physischer und spiritueller Ebene. Die Bedeutung heiliger Stätten manifestiert sich in ihrer Betrachtung als Erbe, als Sitz der Geschichte sowie als Orte der Resonanz, an denen das Materielle, das Symbolische und das Funktionale simultan in Erscheinung treten. Sie dienen als Brücken zwischen materiellem und immateriellem Erbe sowie zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Die Bewohner*innen stehen in direktem Kontakt mit den heiligen Stätten und bewahren so die Verbindung zwischen sich und der Vergangenheit. Es besteht eine Verbindung zwischen Leben und Tod sowie zwischen Zeit und Ewigkeit (Ingold 2000: 16–19).

Orale Traditionen, wie beispielsweise die Ursprungsgeschichte der Ixil, sind von Bedeutung für das kollektive Gedächtnis sowie den intergenerationalen Dialog. Die Rolle des *tx’ol* in den Ursprungsgeschichte(n) trägt zur Übersetzung der historischen Brüche bei und zeugt von Handlungskompetenz (Burke 2009: 55ff.). Neben der Einbeziehung der traumatischen Ereignisse aus der Vergangenheit tragen die Ursprungsgeschichten zur Abgrenzung gegenüber der Gruppe der „Ladinos“ bei. Die Fähigkeit der oralen Tradition zur Veränderung und Anpassung an die jeweiligen Gegebenheiten ist eine wesentliche Eigenschaft, die es ihr erlaubt, auf dynamische Weise zu reagieren und ihre Form gemäß den aktuellen Herausforderungen und Fragestellungen zu gestalten.

5. El tejido social – das soziale Gefüge

In der Ixil-Region war das soziale Gefüge innerhalb der Gemeinden erheblich beeinträchtigt. Dies war begründet in der während des Bürgerkriegs verübten Gewalt, den teils radikal agierenden Anhänger*innen evangelikaler Glaubensgemeinschaften und dem Staudammprojekt Hidroacbal. Auch das tiefstehende Misstrauen mir gegenüber als Außenseiterin war dem zerrütteten sozialen Gefüge geschuldet. Insbesondere das Wirken der Zivilpatrouillen (*Patrullas de Autodefensa Civil, PAC*; vgl. Kapitel 3.2.4.3) stellte zu jenem Zeitraum ein alltagsbestimmendes Thema dar¹⁵⁹. Dieses Kapitel geht der untergeordneten Forschungsfrage nach, welche Strategien lokal angewendet werden, um der Spaltung der Gesellschaft zu begegnen und kollektive Identitäten zu konstruieren.

Wie bereits dargelegt, war die Ixil-Region in erheblichem Maße von den gewalttamen Handlungen des Bürgerkriegs betroffen. Während der Diktaturen von Lucas García und Ríos Montt wurden in dieser Region Massaker und weitere Verbrechen gegen die Menschlichkeit verübt. Das Militär zerstörte nahezu alle Dörfer und strukturierte sie anschließend als Modelldörfer (*aldeas modelo*) oder Entwicklungspole (*polos de desarrollo*) um. Die Umstrukturierung der Siedlungen implizierte eine Unterordnung oder Anpassung der Bevölkerung (Brysk 2000: 45). Die Erinnerung an den Bürgerkrieg ist umkämpft – auch auf der Mikroebene der Gemeinden. Letztendlich geht es hier um Handlungskompetenz, nach welcher entschieden wird, welche Vergangenheitsversion aufgezeichnet, konserviert und tradiert wird (Burke 2009). Die von der CEH formulierten Empfehlungen für Handlungen, die zu der Implementierung von Frieden und Gerechtigkeit im Land führen sollten, blieben größtenteils ignoriert oder ihre Umsetzung wurde verzögert.

Erst im Zuge des Prozesses gegen General Ríos Montt im Jahr 2013 erfuhren die Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit an den Ixil wieder mediale Aufmerksamkeit in der nationalen und internationalen Öffentlichkeit. Verantwortlichkeiten und die Rechenschaftspflicht für diese Verbrechen wurden auch auf lokaler Ebene diskutiert. Weiterhin manifestierten sich in den Ixil-*comunidades* Konfliktlinien zwischen Betroffenen und Täter*innen. Die *comunidades* traten nicht einheitlich auf, weder in Bezug auf soziale noch auf ideologische Strukturen. Nicht nur in den sozialen Medien teilten

¹⁵⁹ Dies entsprach der Darstellung des Berichts der CEH (*Comisión del Esclarecimiento Histórico*, 1999): Massaker, blinde Gewalt, Vertreibung und vor allem die PAC (*Patrullas de Autodefensa Civil*) hatten verheerende Auswirkungen auf die Gemeindestrukturen.

sich die Lager in jene, die im Hinblick auf die Ereignisse der *violencia* den Genozid weiterhin leugneten und von einem „internen bewaffneten Konflikt“ sprachen (*#no hubo genocidio*), und jene, die Gerechtigkeit für die während des Bürgerkriegs verübten Verbrechen gegen die Menschlichkeit und des Genozids einforderten (Kalny 2017: 122). Auf Dorfebene verbargen sich hinter den beiden Lagern die Brüche aus der Zeit des Bürgerkriegs und dem Wirken der PAC. Die Wahlergebnisse allein im *municipio* Nebaj waren zur Zeit der Feldforschung sowohl für mich als Forscherin von außerhalb als auch für die kulturellen Aktivist*innen der FUNDAMYA irritierend: Wieso stimmte eine Mehrheit für die FRG, die Partei der ehemaligen Peiniger? Handelte es sich tatsächlich um Wahlmanipulation und Betrug? Des Weiteren nahmen viele Ixil, die zu einer evangelikalen Kirche konvertiert waren, dennoch an traditionellen Ritualen teil oder konsultierten regelmäßig Kalenderspezialist*innen, obwohl ihre Kirche mitunter genau jene religiösen Spezialist*innen diffamierte.

Vor dem Hintergrund dieser Informationen erschien die Spaltung der *comunidades* ambivalent und für Außenstehende nur schwer greifbar. Interne und externe soziokulturelle Einflüsse formten das soziale Gefüge (Carmack 2009: 188). Bei diesen Auseinandersetzungen ging es mitunter nicht nur um Fragen der Kosmovision oder des Glaubens, sondern um Macht- bzw. Landkonflikte sowie zwischenmenschliche Auseinandersetzungen. Außerdem verbargen sich hinter der Religionszugehörigkeit bei der Generation mittleren Alters (der im Jahr 2010 25-50-Jährigen), auch die Zugehörigkeiten während des Konflikts. Ex-PAC, Ex-Guerillero, Ex-CPR – die Taten und das Verhalten *en aquellos tiempos*, zu jenen Zeiten, wurden beschwiegen und waren weitestgehend tabuisiert, aber nicht vergessen oder vergeben (Taylor 2011: 178, Cojtí Ren 2019). Tatsächliche Versöhnung hatte noch nicht stattgefunden. Täter- und Opferrollen waren nicht eindeutig zuzuweisen, konnten von einem Individuum auf ein anderes übertragen werden. Von außen entstand der Eindruck, dass entlang sehr alter Konfliktlinien (insbesondere ungeklärter Landrechtsfragen) diese Reizpunkte verstärkt wurden.

Hinzu kommt die von der rumänischen Literaturwissenschaftlerin Marianne Hirsch in Bezug auf den Holocaust als *post-memory* benannte Entwicklung. Dieser Begriff beschreibt den Prozess, in dem die nachfolgende Generation die als individuelle Erinnerungen tradierten Traumata der älteren Generationen in das kommunikative Gedächtnis aufnimmt (Hirsch 2012). Täter- und Opferrollen werden von einer Generation zur nächsten tradiert und sind Teil der Identitätsbildung der neuen Generation. Die Schulbildung vermag diese Rollen nicht aufzubrechen (siehe hierzu Kapitel 7).

Es ist dokumentiert, dass eine Vielzahl an Menschen sowohl vor der Armee als auch vor der Guerilla in möglichst unzugängliche Regionen der *Sierra de los Cuchumatanes* flohen, um sich und ihre Angehörigen zu schützen und zu retten. Der folgende Bericht¹⁶⁰ von Fabian Gallego aus der *aldea* Xaxmoxan, Chajul, zeugt davon, wie er sich mit seiner Familie in den Bergen versteckte und schließlich in sein Heimatdorf zurückkehrte:

Mit anderen Familien harrten wir insgesamt acht Jahre in der Nähe des Flusses Cotzal aus, ungefähr 35 km östlich von Xaxmoxan an der Grenze zu den *municipios* Cotzal und Uspantán. Dabei flohen wir zuerst vor der Guerilla und mussten uns anschließend auch vor der Armee verstecken. Nachdem wir von der Armee entdeckt wurden, kamen wir mit weiteren Familien aus anderen Verstecken in den Bergen nach Xemamatze', in Nebaj. Nach einiger Zeit durften wir und die anderen Familien – unter Begleitung von Soldaten – in unsere ursprünglichen Dörfer zurückkehren. Dort hatten jedoch bereits andere Familien die verlassenen Häuser entweder vollständig zerstört oder selbst bezogen. Wir Rückkehrer waren gezwungen, auch durch die Präsenz der Soldaten, auf unsere alten Häuser und *milpas* zu verzichten. Wir mussten uns mit einer zugewiesenen Parzelle zufriedengeben.

Die Parzellen waren nicht nur deutlich kleiner, sondern lagen auch nah beieinander. Dadurch veränderte die *comunidad* ihre Siedlungsstruktur.

Die von Fabian Gallego geschilderten äußeren Veränderungen des Dorfes hatten schwerwiegende Folgen für das soziale Gefüge: Vertrauen und Zusammenhalt wichen Misstrauen und Abgrenzung gegenüber den „Anderen“. Weitere Brüche des sozialen Gefüges innerhalb der Gemeinschaften entstanden entlang politischer Lager, aufgrund des Wirkens der PAC und durch extraktive Großprojekte. Uneinigkeit aufgrund politischer Zugehörigkeit obstruierte beispielsweise im April 2008 in der *aldea* Cajchixla, Chajul (etwa 30 Häuser) sämtliche Entscheidungsprozesse auf Gemeindeebene. Grund dafür war, dass die Anhänger der bei den Wahlen unterlegenen Partei ihre Partizipation verweigerten.

Auch die *k'uyintxa'* María Rivera aus Ilom erzählte aus der Zeit der *violencia*: Nach dem Eintreffen der Armee in Ilom, sollten alle Männer zum Einsatz in den PAC gezwungen werden. Da sich die Mehrheit jedoch weigerte, entstand der Verdacht, sie gehörten der Guerilla an. Ein Teil der Bevölkerung begann infolgedessen, Sympathien für die Guerilla zu hegen, während ein anderer Teil in die Berge flüchtete. Die verbliebenen männlichen Personen wurden vom Militär aus den Wohnhäusern weggebracht und anschließend in der katholischen Kirche exekutiert. Im Anschluss entzündeten sie zunächst die Kirche und anschließend die Wohnhäuser. „[...] sacaron los hombres de las casas, les pusieron en la iglesia católica y mataron uno por uno y luego quemaron la iglesia, quemaron las casas. [...]“ (03.05.2008, Marias Schilderung

¹⁶⁰ Interview am 04.04.2008 in Xaxmoxan.

entspricht *Caso Ilustrativo 61*, CEH, Tomo VII, Anexo I). María entkam dem Massaker und floh zunächst mit ihrer Familie in die *montaña*, bevor sie später in Sotzil Unterkunft fand. Dort akzeptierten die Dorfbewohner*innen sowohl die Präsenz als auch den „Schutz“ der Armee: „Sotzil aceptó la protección del ejército, solamente tres hombres se fueron con la guerrilla.“ María verlor eine Tochter und ihren Mann im Zuge der Gewalt.

María schildert nicht nur eines der von der Armee in der Ixil-Region verübten Massaker, sondern berichtet auch, dass Teile der indigenen Landbevölkerung den „Schutz der Armee“ im Angesicht von Gewalt und Alternativlosigkeit notgedrungen annahmen. Der Bürgerkrieg zerstörte bereits auf der Ebene der individuellen persönlichen Beziehungen den sozialen Zusammenhalt.

Zwischen 2007 und 2010 sorgte noch eine weitere Entwicklung für Uneinigkeit und Konflikte im *municipio* Chajul: die Konstruktion des Wasserkraftwerks HidroXacbal. Dazu wurde der Fluss Xacbal auf der Höhe des Dorfes Jua aufgestaut, es entstanden ein Staudamm und ein Staumsee. Dieses Projekt ist kein Einzelfall geblieben, so gibt es ähnliche konfliktive Projekte zur Gewinnung erneuerbarer Energie im *municipio* Cotzal¹⁶¹ und Alta Verapaz. Alle Projekte wurden in Kooperation mit multinationalen Unternehmen durchgeführt. Zwar existierten offizielle Protokolle der sozialen Verträglichkeit, die vorschreiben, die lokale Bevölkerung zu „informieren“ und Zustimmung der betroffenen Gemeinden einzuholen. Die Verantwortlichen ignorierten jedoch, dass viele betroffene Gemeinden die Projekte ablehnten¹⁶². In den von dem Bau des Staudamms und der Versorgungsstraße betroffenen Gemeinden Chel, Ilom und J’ua fühlten sich meine Gesprächspartner*innen den Entscheidungen des Unternehmens¹⁶³ ohnmächtig ausgeliefert und kritisierten, dass die Bauarbeiten ihren Dörfern keinen Nutzen (*beneficio*) brächten. Dem Straßenbau fielen laut Pedro Kaba Laynes (Chel, Interview 29.04.2008) mindestens zwei heilige Orte zum Opfer. Zudem wurden Objekte aus der archäologischen Grabung entfernt und nicht an die Ixil zurückgegeben.

¹⁶¹ Siehe ausführlich Batz 2017.

¹⁶² Bis heute beklagt die *alcaldía indígena* Nebajs regelmäßig in offiziellen Schreiben an die Regierung den Missstand der unzureichenden Konsultation der indigenen Gemeinschaften in Bezug auf Energieprojekte.

¹⁶³ Die Dorfbewohner sprechen in diesem Zusammenhang von *la empresa*.

5.1 Versöhnung und Wertschätzung des kulturellen Erbes

Das Friedensabkommen von 1996 zwischen Regierung, Militär und URNG erfasste bereits zahlreiche Punkte in Bezug auf die Identität und die Rechte der indigenen Völker Guatemalas, die einer grundlegenden Veränderung oder Anerkennung bedurften. Darunter war die offizielle Anerkennung der gegenwärtigen Maya-Bevölkerung Guatemalas als Nachfahren der vorspanischen Maya-Kultur (die jeweils verschiedene, historisch verwandte Sprachen sprechen und besondere kulturelle Merkmale und Kosmologie gemeinsam haben). Den Xinka und den Garífuna wird ein äquivalenter Status zugesprochen (Sieder 1997: 68). Es erfolgte zudem die Anerkennung des Gebrauchs indigener Sprachen für soziale Dienste, offizielle Mitteilungen und juristische Anliegen. Die Umsetzung des Abkommens variiert bis zum heutigen Tag stark in Abhängigkeit von der Region und der Erreichbarkeit der Gemeinden. Urbane Zentren sind besser erfasst als Dörfer in der ruralen Peripherie. Ein Beispiel ist die Bildungsreform, die neben Bilingualität auch die Einbeziehung von speziellen Maya-Inhalten und die Partizipation aller Kinder in einem „interkulturellen Programm“ vorsieht (siehe Kapitel 7). Zu den positiven Entwicklungen der Legislaturperioden Portillo, Berger und Colom fallen die offizielle Anerkennung und der Schutz der Maya-Spiritualität, der religiösen Spezialisten und die Erhaltung der Ritualorte und der archäologischen Stätten als „indigenes Kulturerbe“ (*herencia indígena*; häufiger *patrimonio cultural*). Zur Verwaltung des Kulturerbes sollten exklusiv „Maya“ bestimmt sein. Die Einrichtung der *Unidad de Lugares Sagrados*, Einheit der Heiligen Orte, mittels des *Acuerdo Ministerial 510-2003* vom 11. September 2003¹⁶⁴ erfolgte mit dem Ziel, die Ausübung der Maya-Spiritualität zu stärken und Intoleranz sowie Diskriminierung basierend auf Religion oder Kosmovision einzudämmen.

Anerkennung und Schutz von indigenem Kulturerbe sind entscheidende Schritte im Prozess der Dekolonialisierung. Allerdings müsste der guatemaltekische Staat gemeinsam mit indigenen Organisationen und Akteuren das geltende Recht dahingehend prüfen, ob es dem Anspruch nach besonderem Schutz des Kulturerbes der indigenen Bevölkerung tatsächlich gerecht wird. Dabei umfasst das „Kulturerbe“ (engl. *heritage*) sowohl die spirituelle als auch die kulturelle und die historische Ebene. Problematisch hierbei ist bereits, dass die existierende juristische Terminologie westlichen Ursprungs ist und hauptsächlich westliche Konstrukte beschreibt, z.

¹⁶⁴Auf der Internetpräsenz des Ministeriums für Kultur und Sport kann man auch einen Antrag auf einen Ausweis als spiritueller Führer stellen (*Solicitud carné Guía Espiritual Maya*) <http://www.mcd.gob.gt/2009/03/24/lugares-sagrados/> (Zugriff 14.09.2009).

B. Kultur, Besitz, Eigentum. Häufig existieren für diese Konstrukte keine wörtlichen Entsprechungen in den indigenen Sprachen und Konzepten. Bereits 1995 wurde eine Definition für indigenes Kulturerbe von Erica-Irene Daes, damals Sonderberichterstatterin der UN, vorgeschlagen, um auf ihrer Grundlage internationale Prinzipien und Richtlinien zu ihrem Schutz zu entwerfen. Der Definition liegt die Erkenntnis zugrunde, dass kulturelles Wissen, Ausdrucksformen, materielle Kultur und traditionelle Ländereien miteinander verbunden sind. Der Terminus „Kulturerbe“ ist nicht auf historische Manifestationen beschränkt. Vielmehr umfasst Kulturerbe alles, was integraler Bestandteil der distinkten Identität eines Volkes ist. (Bell / McCuaig 2008: 313).

Die Versöhnung (*reconciliación*), die für ein friedliches und würdevolles Zusammenleben in den Gemeinden in der Zukunft unabdingbar ist, kann nur erreicht werden, wenn entsprechende Kriterien erfüllt und bestimmte Ziele erreicht werden. Als Grundlage zur Versöhnung sind Wahrheit (*truth* – beinhaltet und bedarf Anerkennung, Transparenz, Enthüllung und Ehrlichkeit), Barmherzigkeit (*mercy* – beinhaltet und bedarf Vergebung, Akzeptanz, Unterstützung, Mitfühlen und Heilung), Frieden (*peace* – beinhaltet und bedarf Harmonie, Einheit, Wohlbefinden, Sicherheit und Respekt) sowie Gerechtigkeit (*justice* – Gleichheit innerhalb von Beziehungen und die Abschaffung von Ungerechtigkeit) unabdingbar (Lederach 1997: 76). Des Weiteren ist für eine Gesellschaft eine gemeinsame Vorstellung bzw. Vision einer friedlichen Zukunft erforderlich, um aus einer festgefahrenen Konfliktsituation zu einer echten Versöhnung zu gelangen: *moral imagination* (ebd.: 77). Diese Ziele und Konditionen sind in der Ixil-Region jedoch noch nicht erreicht. Dennoch zeichnen sich positive Entwicklungen innerhalb der vergangenen 20 Jahre ab, und inzwischen ist eine neue Generation erwachsen geworden, die den Genozid nicht mehr selbst erlebt hat. Um die tiefen Spaltungen in den *comunidades* zu überwinden, müssten tiefgreifende Maßnahmen zur Versöhnung ergriffen und über einen längeren Zeitraum stattfinden – Versöhnung kann nur generationenübergreifend erreicht werden.

Ein Beispiel für eine nicht konsequent durchgeführte Maßnahme der Regierungen aus dem Friedensabkommen ist das Gedenken an die Opfer des Bürgerkriegs. Die Gedenkveranstaltungen anlässlich des *Día de la Dignificación de las Víctimas del Conflicto Armado Interno* konnte ich am 25. Februar 2008, 2009 und 2010 in Nebaj beobachten. Die Beteiligung der Bevölkerung und die internationale Aufmerksamkeit nahmen von Jahr zu Jahr ab. Anlässlich des Gedenktages im Jahr 2008 wurden Exhumierungen in Salquil Grande

durchgeführt. Die Särge mit den Leichen wurden nach Nebaj transportiert, um feierlich und mit einer Demonstration von den verlorenen Angehörigen Abschied zu nehmen. Im Jahr 2010 fand hingegen eine Kundgebung des amtierenden Bürgermeisters Nebajs statt, die an eine Wahlkampfrede erinnerte.

5.2 Zwischen *post-memory* und Globalisierung

Insbesondere mündliche Überlieferungen von Gewalterfahrungen und durchlebten Traumata riefen Ende der 2000er Jahre bei Heranwachsenden in der Ixil-Region von *postmemories* geprägte Augenzeugenberichte oder Erzählungen hervor. Obwohl ihnen konkrete historische Details fehlten, trugen diese Jugendlichen Nachlässe des Krieges auf unterschiedliche Art und Weise mit sich. Diese äußerten sich z. B. in einer tief sitzenden Angst vor (den Geräuschen von) Hubschraubern, (Militär-)lastwagen oder uniformierten Personen¹⁶⁵. Auch wenn die Kinder und Jugendlichen selbst Anstrengungen unternehmen, die Erinnerungen ihrer Eltern und Großeltern von ihren eigenen zu trennen, so „erben“ sie doch auch immer das Trauma des Konflikts.

Dieses indirekte Wissen über die Ereignisse wirkt zunächst paradox, jedoch gibt es kaum Biographien, die nicht von ihnen beeinflusst sind (dies ist auf globaler Ebene gültig). Denn obwohl die Ereignisse in der Vergangenheit stattfanden, sind ihre Auswirkungen in der Gegenwart sichtbar und prägen Biographien (Hoffman 2004: 25). Die Kinder und Jugendlichen sind darüber hinaus von Globalisierung beeinflusst und reagieren ihrerseits auf die verschiedenen Auswirkungen.

Die kulturelle Transition der Ixil beinhaltet den Erhalt zahlreicher Aspekte ihrer Traditionen und gleichzeitig die Etablierung „moderner Annehmlichkeiten“ in ihrem Leben. Ein aus Medien, Werbung und den Erfahrungen und Erzählungen der zahlreichen Migrant*innen geschaffenes Bild von einem westlichen Mittelklasseleben ist der Wunsch vieler Ixil¹⁶⁶. Unter Jugendlichen hält zunehmend Frustration Einzug, sie nehmen ihre eigenen Lebensumstände im Vergleich mit eventuell erreichbarem Reichtum als Armut wahr. Dies ist selbst dann der Fall, wenn sich die Lebensumstände bereits im Vergleich zu der Generation ihrer Eltern oder Großeltern verändert haben und „moderne Annehmlichkeiten“ in gewissem Ausmaß vorhanden sind. Sie erleiden einen relativen Mangel im Vergleich zum Möglichen (Eriksen 2010: 265).

¹⁶⁵Z. B. Tomás, 13 Jahre, Sohn des verwaltenden Ehepaars der Posada *Vetz Q'aol*, Chajul, im Februar 2008.

¹⁶⁶Z. B. Juana, 12 Jahre, Schülerin in Xepiun, Nebaj, April 2009.

Traditionelle Formen zur Sicherung des Lebensunterhalts, Subsistenzlandbau und Tausch, verlieren für immer mehr Menschen an Bedeutung, da sie alleine nicht mehr ausreichen. Die Relevanz von Lohnarbeit und kapitalistischen Strukturen nimmt kontinuierlich zu. Indikatoren hierfür sind die zunehmende Bedeutung der Verteilung von Mikrokrediten zur Realisierung unternehmerischer Initiativen (Stoll 2013). Weitere Indikatoren sind der Anbau von *cash crops* als Ergänzung der traditionellen *milpa* sowie das Angebot von importierten Waren auf den Märkten Nebajs, Chajuls und Cottzals. Zudem sichern, wie bereits dargelegt, zunehmend Rücksendungen von Familienmitgliedern in den USA den Lebensunterhalt.

Die voranschreitende Globalisierung tritt in Erscheinung als Urbanisierung, Migration, mikroökonomische Entwicklungen, verbesserte Infrastruktur, Bauprojekte sowie Digitalisierung. Diese Entwicklung konfrontiert das soziale Gefüge der Gemeinden mit neuen Herausforderungen, da die damit einhergehenden Veränderungen mit hoher Geschwindigkeit und ohne ausreichende Zeit und Raum zur Adaption erfolgen. In Nebaj lässt sich der soziale und kulturelle Wandel deutlich anhand der Urbanisierung sowie der Verfügbarkeit industriell gefertigter Produkte beobachten. Ein deutliches Zeichen für diesen Wandel zeigt sich darin, dass Frauen immer öfter Polyesterblusen den traditionellen *huipiles* vorziehen. Die Standardisierung im kulturellen Bereich nimmt kontinuierlich zu und kann als eine potenzielle Gefährdung der Diversität betrachtet werden.

5.3 Die Rolle der PAC

Die intensive Gewaltphase in den Jahren 1981 bis 1983 trug maßgeblich zur Entwicklung der gegenwärtigen Alltagsgewalt bei (Garrard-Burnett 2010: 85). Die Gewalt schwächte den sozialen Zusammenhalt in den Gemeinden so sehr, dass viele Konflikte entstanden. Diese Konflikte waren beispielsweise alltägliche, banale Rivalitäten oder Differenzen, aber auch schwerwiegender Konflikte, wie Landstreitigkeiten oder religiöse Zugehörigkeit. All diese Konflikte schlugen ihrerseits in Gewalt um. Die traditionellen Autoritätsstrukturen (in der Regel der Ältestenrat) zur Lösung von Konflikten fielen plötzlich aus (Brett 2007: 92–95; CEH 1999: Nr. 64; Garrard-Burnett 2010: 102; Gonzales 2005: 22; Sanford 2003: 65, 70; Stoll 1993: 258). Hinzu kam die mitunter problematische Diversität der unterschiedlichen ethnischen Gruppen in den Modelldörfern und Entwicklungspolen. Auch die unterschiedlichen Sprachen führten zumindest anfänglich zu Kommunikationsproblemen (Ramírez Cordón 1998: 54). Die Anthropologin Linda Green (1999: 168) dokumentierte erschütternde Berichte von Frauen,

deren Ehemänner von den Nachbar*innen denunziert worden waren. Die Frauen und ihre Kinder mussten als Nachbar*innen der Menschen weiterleben, von denen sie wussten, dass diese für den Tod ihrer Angehörigen mitverantwortlich waren. Jeder und jede standen plötzlich unter Verdacht, *orejas*, Spion*innen und Verräter*innen, zu sein. Misstrauen und Angst entwickelten sich durch das Wirken der Zivilpatrouillen zu bestimmenden Emotionen, die nur sehr schwer und langsam abzulegen sind (Ramírez Cordón 1998: 55). Die Patrouillen waren ein Zwangssystem, sie ermöglichten jedoch auch die Ausübung von Macht über andere Mitglieder der Gemeinde, über Familienmitglieder, Freund*innen und Nachbar*innen. Aus dem Gründungsjahr der PAC, 1982, liegen Berichte vor, die belegen, dass die Bevölkerung plötzlich Angst entwickelte, selbst im vertrauten Kreis der nächsten Angehörigen oder langjährigen Nachbar*innen zu kommunizieren, die Kirche aufzusuchen oder ihre landwirtschaftlichen Tätigkeiten auf den Feldern auszuüben (Garrard-Burnett 2010: 103 –104). Die zusätzliche Arbeitsbelastung der männlichen Bevölkerung führte ebenfalls zu einer Beeinträchtigung der sozialen Strukturen der Gemeinden. Der Dienst in der PAC war allgemein als Last angesehen, da der Dienst Zeit in Anspruch nahm, die nicht für den Landbau zur Verfügung stand und somit die Ernährungssouveränität gefährdete. Zudem stand weniger Zeit für die unterschiedlichen Aufgaben in den Gemeinden zur Verfügung. Darunter litten insbesondere die religiösen Aufgaben, wie die Durchführung von Ritualen und der Dienst in den *cofradias* (ebd.: 103, Americas Watch 1986: 68, 70, 71).

Aus psychologischer Sicht besteht kein Zweifel daran, dass anhaltende und unausweichliche Gewalt das soziale Gefüge einer Gesellschaft beeinträchtigt (Solomon 2003: 9). Während des Fragmentierungsprozesses verliert eine Gemeinschaft ihre kulturellen Abwehrmechanismen, wie z. B. Rollenverteilung und Status. Die älteren Menschen, nicht-gewaltaübende Männer und Frauen, haben nicht mehr länger macht- und einflussreiche Positionen inne. Stattdessen wenden sich viele Individuen verstärkt Ethnizität, Nationalismus oder Fundamentalismus zu, um zu überleben. Ein Kreis ansteigender Gewalt kann vertraute soziale Strukturen zersetzen und zuvor sichere Beziehungen auslöschen. In diesem Kontext entstehen Jugendbanden, verstärkte Gewalt gegen Frauen und intragenerationale Weitergabe mentaler und physischer Gesundheitsprobleme. Die Zerstörung von Kultur durch Krieg, Kolonialismus und politische Unterdrückung kann die Ursache für Traumatisierung in einer Gesellschaft sein (Green 2003: 20 –21).

Die Dichotomie des Soldaten als „Täter“ und der Dorfbewohner*in als „Opfer“ ist nicht stimmig, da sie den komplexen konfliktiven Hintergrund vereinfacht. Weder die Kategorie des „Opfers“ noch die des „Täters“ beinhaltet klar definierte Rollen, es handelt sich vielmehr um ein „Kontinuum mit Grausattierungen“, in dem einzelne Individuen sowohl als „Opfer“ als auch als „Täter“ in Erscheinung treten können (Druilolle / Brett 2018: 6). Alle teilen eine gemeinsame Ethnizität, Sprache und in gewisser Weise eine persönliche Geschichte. 90 % der Soldaten, die auch für die Massaker verantwortlich waren, waren ebenfalls Maya, in der Mehrheit sehr junge Männer. Die Rekrutierung von jungen Maya als Soldaten erfolgte in den meisten Fällen zwangsweise, und bei Minderjährigen auch ohne Zustimmung der Eltern. Diese Praxis hatte bereits eine lange Tradition in Guatemala und diente auch Ladinisierungs- und Assimilationsstrategien (Garrard-Burnett 2010: 107). In der „Psychologie des Krieges“ kreieren emotionaler Aufruhr, Spannung und gemeinsam ausgestandene Angst vor einem verborgenen, aber gemeinschaftlich empfundenen Feind (hier: die Guerilla) einen starken Zusammenhalt innerhalb der Gruppe. Die Argumente der Selbstverteidigung und des eigenen Überlebenskampfes rechtfertigen die eigenen brutalen Handlungen (Keegan 1993: 12).

Die Brüche im sozialen Zusammenhalt gehen in Teilen auf die Akte extremer Gewalt der PAC zurück:

[...] members of the Army of Civil Patrols systematically committed acts of extreme cruelty, including torture and other cruel, inhuman and degrading actions, the effect of which was to terrorize the population and destroy foundations of social cohesion, particularly when people were forced to witness or execute these acts themselves [...] (CEH 1999)

Außerdem tragen die politische oder die religiöse Gesinnung, oder Konflikte, die länger als der Bürgerkrieg zurückreichen, zu Brüchen im sozialen Zusammenhalt bei. Das Zusammenleben schien zur Zeit der Feldforschung regelrecht überschattet von ungeklärten Verbrechen. Die Zwangsteilnahme an den PAC stellte eine Grauzone dar: „Täter“ und „Opfer“ waren nicht eindeutig identifizierbar und die Rollen wurden innerhalb der Gemeinden meist willkürlich zugeschrieben. Viele Mitglieder der Gemeinden hatten verschiedene Rollen inne, die, je nach Perspektive, sowohl als Täter- als auch als Opferrollen interpretiert werden konnten. Dies gilt gleichermaßen für Ex-Mitglieder der Guerilla.

In der Forschung zu Post-Konflikt-Gesellschaften und zum Prozess der Friedenskonsolidierung (*peacebuilding*) werden *politics of victimhood*, d. h. Politiken des Opferstatus bzw. der Opferrolle, benannt, die sich damit beschäftigen, wie der Opferstatus definiert, verhandelt und umkämpft wird. Die Opferrolle beinhaltet sowohl die Betroffenen, ihre individuellen und

kollektiven Identitäten als auch ihre Rolle in und ihren Einfluss auf die jeweilige Post-Konflikt-Gesellschaft (Drulolle / Brett 2018: 2). Zwischen Opferrolle und betroffener Person besteht ein deutlicher Unterschied, und diese Unterscheidung ist für die Analyse der Situation bei den Ixil notwendig. Die Tatsache, dass ein Individuum physischer, psychologischer und ökonomischer Gewalt ausgesetzt war, macht es nicht zu einem „Opfer“. Soziale Normen und Bräuche, die von der Politik, Gesetzen oder der Kultur festgelegt wurden, legen fest, wer einen Status als „Opfer“ zugeschrieben bekommt (Bloomfield / Barnes / Huyse 2003: 57–58). Die Opferrolle ist ein soziales Konstrukt, welches von unterschiedlichen Personen, Kriterien und Handlungen geschaffen wird. Um eine erfolgreiche Friedensarbeit zur Aussöhnung auf lokaler Ebene durchzuführen, ist ein Raum zum Dialog zwischen „Opfern“ und „Tätern“ neben einer gewissen Versöhnungsbereitschaft erforderlich. Erschwerend erweist sich zudem die der Opferrolle immanente Passivität, die den „Opfern“ Handlungskompetenz (*agency*) abspricht. Nur wenn sogenannte „Opfer“ selbst als politisch Handelnde auftreten, können sie auch ihre Interessen vertreten und ihre Rechte sowie Entschädigung einfordern. In Kolumbien wurden Friedensgesprächsrunden etabliert (*peace talks*¹⁶⁷) und auch in Südafrika und Ruanda konnten die Friedenstribunale dazu beitragen, Aussöhnung in Teilen der Bevölkerung herbeizuführen.

Während der Feldforschung zeigten sich in der Ixil-Region innere Zerrissenheit sowie ein hohes Ausmaß an Misstrauen und Angst. Am Ende der 2000er Jahre und in den darauffolgenden Jahren besetzten zahlreiche ehemalige Aggressor*innen, die zuvor als Mitglieder der PAC oder der Guerilla erhebliche Unrechtshandlungen begangen hatten, Machtpositionen innerhalb der Gemeinden. Diese Positionen umfassten unter anderem die politische Hierarchie der *alcaldía auxiliar*, der *alcaldía indígena* sowie Strukturen religiöser Organisationen wie einer Pfingstkirche (Goldman 2004: 132).

¹⁶⁷ Roddy Brett (2018: 295) argumentiert, dass die Teilnahme der „Opfer-Delegationen“ und den Friedensgesprächen die formalen Schritte des *peacemaking* irreversibel und maßgeblich beeinflusst hat.

5.4 Die Widerstandsdörfer der Sierra (*CPR de la Sierra*)

Während meines Aufenthalts im Norden des *municipio* Chajul im Jahr 2008 besuchte ich gemeinsam mit Kuxh (in Kaba‘, einem weiteren Widerstandsdorf, aufgewachsen) und Ana einige der Widerstandsdörfer der Sierra (*Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra*, CPR). Aufgrund ihrer isolierten Lage in der nördlichen Peripherie der Ixil-Region gestaltete sich die Anreise im Jahr 2008 etwas langwieriger. Schlechte Verhältnisse der unausgebauten Pisten ließen den Transport auf der Ladefläche des Pick-ups nur bis Amaq’chel zu, die verbleibende Strecke nach Santa Clara mussten wir zu Fuß zurücklegen. Kaba‘ war zu jener Zeit ausschließlich zu Fuß zu erreichen.

Im Vergleich zu anderen Gemeinden in der Ixil-Region schienen die Widerstandsdörfer weniger von inneren Konflikten gespalten zu sein. Dadurch entstand der Eindruck eines engeren Zusammenhalts und eines intakteren sozialen Gefüges. Die Menschen, die sich in den Widerstandsdörfern zusammengefunden hatten, waren in der Mehrheit Geflüchtete aus verschiedenen Ixil-Gemeinden¹⁶⁸. Die Bewohner*innen der Widerstandsdörfer entschieden sich aktiv und bewusst gegen eine Rückkehr in die Heimatgemeinden, die von der Armee kontrolliert und in Modelldörfer sowie Entwicklungspole umgewandelt worden waren (Falla 2004: 57). Gemeinsam gründeten sie ihre neuen Gemeinden, beruhend auf dem kulturellen Selbstverständnis als Maya und *campesino*. Die Flagge (siehe Abbildung 11) symbolisiert außerdem Gemeinschaftssinn, Frieden, Sicherheit und Selbstverwaltung. Aufgrund der langjährigen, engen Kooperation mit politisch links orientierten internationalen Menschenrechts- und Entwicklungsorganisationen verfügen die Widerstandsdörfer über ein ausgedehntes Netzwerk und sind über die relevanten Gesetze und Optionen zu deren Verteidigung informiert¹⁶⁹. Einmal jährlich findet eine Generalversammlung in der

¹⁶⁸ Hinzu kamen Geflüchtete aus benachbarten linguistischen Gemeinschaften, v. a. Q'anjob'al, K'iche', Awateko.

¹⁶⁹ Dazu gehört auch Wissen über die Möglichkeiten, Exhumierungen von ermordeten Familienmitgliedern anzufordern, finanzielle Entschädigung für verschwundene oder ermordete Angehörige beim staatlichen „Programm für Entschädigung“ zu beantragen und Wissen über Landrechte und Zuwendungen zur staatlichen Bildung. Das „Programm für Entschädigung“ *Programa Nacional de Resarcimiento*, PNR, 2008: html) definiert folgende allgemeine Zielsetzungen:

1. *Contribuir a la institucionalización del contenido de los Acuerdos de Paz, como compromisos de Estado, en por lo menos el 50 % de las dependencias del Organismo Ejecutivo y a su conocimiento y comprensión por parte de la sociedad en general.* „Beitrag zur Institutionalisierung des Inhalts der Friedensabkommen als staatliche Verpflichtungen in mindestens 50 % der Exekutive und zu deren Kenntnis und Verständnis in der Gesellschaft im Allgemeinen“.

2. *Poner a disposición de la sociedad guatemalteca la información existente de cinco archivos de dependencias del Estado, prioritariamente del período 1954–1996, relacionada con el conflicto armado interno, para contribuir a la reconstrucción de la memoria histórica.* „Der guatemaltekischen Gesellschaft die vorhandenen

Provinzhauptstadt Nebaj statt, zu der die gewählten Vertreter entsandt werden, um dort die sozialen und politischen Belange zu diskutieren und Entscheidungen zu treffen.

5.4.1 Gründung, Lage und Leben in den Widerstandsdörfern

Die Gründung der sogenannten Widerstandsdörfer erfolgte zu Beginn der 1980er Jahre. Schätzungen zufolge waren daran zwischen 15.000 und 20.000 Menschen beteiligt. Neben schwer zugänglichen Bergregionen im Hochland (*CPR de la Sierra*) existieren ebenfalls CPR in den Tieflandregionen von Ixcán und Petén. Im Hochland schlossen sich Familien aus den *municipios* Chicamán, Uspantán, Cunén, Sacapulas, Nebaj, Playa Grande, Cotzal, Chajul, Aguacatán und Chiantla zusammen¹⁷⁰ (Gonzales 2005: 19). Dabei handelt es sich um Sprecher der drei Mayasprachen Ixil, Q'anjob'al und K'iche'. Das besiedelte Land war Gemeindeland der bereits bestehenden Gemeinden Xecoyeu, Santa Clara, Amaq'chel, Kaba', Pal, Los Cimientos, Xeputul, Xaxboj, Santa Rosa und Chaxa im Norden und Nordosten des *municipios* Chajul. Diese Dörfer waren zuvor von der Armee vollständig zerstört worden (Sanford 2003: 11). Von 1982 bis ungefähr 1996 war das Leben der Menschen in den „Dörfern im Widerstand in der Sierra“ in den abgelegenen Bergregionen des *municipios* Chajul täglich von Angst und Verfolgung gekennzeichnet (Gonzales 2005: 7).

Santa Clara (Abbildung 12) befindet sich im äußersten Nordosten des *municipios* Chajul, in den Ausläufern der Cuchumatanes, die in die Sierra de Chamá weiter östlich in Alta Verapaz

Informationen aus fünf Archiven staatlicher Stellen, vor allem aus dem Zeitraum 1954–1996, im Zusammenhang mit dem internen bewaffneten Konflikt zugänglich zu machen, um zur Rekonstruktion der historischen Erinnerung beizutragen.“

3. *Contribuir a alcanzar una auténtica Cultura de Paz que se exprese en la participación ciudadana de una manera organizada, con principios y valores, para coadyuvar al cumplimiento de la agenda y compromisos de paz en los niveles municipal, departamental y nacional, en 20 municipios del país.* „Beitrag zu einer authentischen Friedenskultur, die sich in einer organisierten Bürgerbeteiligung mit Prinzipien und Werten ausdrückt, um zur Erfüllung der Friedensagenda und der Verpflichtungen auf kommunaler, departementaler und nationaler Ebene in 20 Gemeinden des Landes beizutragen.“

4. *Apoyar y fortalecer la institucionalidad de las comisiones derivadas de los Acuerdos de Paz: Foro Nacional de la Mujer, Comisión para la definición de Lugares Sagrados y del Consejo Nacional para el Cumplimiento de los Acuerdos de Paz, para que en el año 2013, tengan su propia organización.* „Unterstützung und Stärkung der Institutionalität der aus den Friedensabkommen hervorgegangenen Kommissionen: Nationales Frauenforum, Kommission für die Definition heiliger Stätten und Nationaler Rat für die Erfüllung der Friedensabkommen, damit sie bis 2013 über eine eigene Organisation verfügen.“

5. *Coordinar e impulsar la efectiva participación ciudadana en la prevención del riesgo ante desastres y conservación del ambiente, organizada en grupos sociales de asentamientos humanos.* „Koordinierung und Förderung einer wirksamen Beteiligung der Bürger an der Prävention von Katastrophen und der Erhaltung der Umwelt, organisiert in sozialen Gruppen in Siedlungsgebieten.“ (www.pnr.gob.gt, letzter Zugriff 22.08.2008).

¹⁷⁰ Die Bevölkerung der Widerstandsdörfer bestand mehrheitlich aus Geflüchteten, und einer Minderheit ehemaliger EGP-Kämpfer*innen (Löfving 2009: 149).

übergehen. Wenige Kilometer nördlich von Santa Clara fällt das Land steil in die Ebene des Ixcán herab.

Amaq'chel (alternative Schreibweisen auch Amacchel und Amajchel, Abbildung 36) ist eine Streusiedlung ca. 10 km südöstlich von Santa Clara, die seit Beginn der 1970er Jahre an dieser Position existiert¹⁷¹. Das Dorf gliedert sich in den älteren Teil, Antiguo Amaq'chel, nördlich des Flusses, und den neueren im Süden, Nuevo Amaq'chel. Die Bevölkerung ist jung. Im Jahr 2008 lag das Höchstalter bei knapp 60 Jahren. Die Gründer*innen der Gemeinde nahmen auch im Jahr 2008 noch an den Verwaltungs- und Entscheidungsprozessen teil und gehören teilweise noch dem *consejo de los principales* an.

Spätestens seit 1982 gehörte die Verfolgung der Geflüchteten ebenfalls zu einer Hauptzielsetzung der Militärkampagnen (Brett 2007: 201). Die Militärführung setzte die Flucht mit einem Eingeständnis der Zugehörigkeit oder Unterstützung der Guerilla gleich. Alle Dörfer, die nicht unter militärischer Kontrolle standen, wurden als „illegalen Dörfer“ verstanden, und somit zur uneingeschränkten Repression bis hin zur völligen Zerstörung freigegeben (Sanford 2003: 111, Duyos 2020). Die Menschen auf der Flucht mussten sich gut organisieren und die Aufgaben verteilen, um ein Überleben ihrer Familien zu sichern. Gemäß der bis heute in der Organisation der Widerstandsdörfer gültigen Verfahrensweise erfolgt die Wahl der *comites* und *líderes* im Dezember eines jeden Jahres im Rahmen einer Vollversammlung. Während des Lebens im Widerstand musste der Maisanbau an gut versteckten und getarnten Orten organisiert werden. Zudem stellten Bau und Instandhaltung mobiler Schutzhütten weitere wichtige Aufgabenbereiche dar. Auch wurden Personen zur Überwachung der Umgebung und Spezialisten für Medizin und Geburtshilfe benannt. Zudem organisierten die Gemeinschaften Unterricht für die Kinder, wobei den Frauen eine tragende Rolle zukam (Brett 2007: 132, 203; Gonzales 2005: 22, Löfving 2009: 149).

Die höchste Schätzung der involvierten Personen aus dem Jahr 1992 geht von 30 000 aus, die sich auf über 100 Gruppen in den Bergen des *municipios* Chajul verteilten. In einer Gruppe schlossen sich jeweils 20–30 Familien zusammen. Diese waren ständig auf der Flucht, um Konfrontationen mit der Armee und den Zivilpatrouillen zu vermeiden (Gonzales 2005: 23).

¹⁷¹ Q'anjob'ales aus Huehuetenango gründeten es auf der Suche nach Land und Alternativen zu der Saisonmigration zu den Plantagen im pazifischen Tiefland und der zwangsrekrutierten Hilfe im Straßenbau (Gespräch mit Mitgliedern des Ältestenrats, *Consejo de los Principales*, im April 2008).

Ständige Angst, extreme Unsicherheit, permanente Angst und Alarmbereitschaft, Mangelernährung, Krankheit und Tod gehörten zum Alltag. Mindestens einmal pro Woche musste der Standort der Lager gewechselt werden, in besonders unsicheren Zeiten auch alle zwei bis drei Tage (Ball et al. 1999: 108). Um sich nicht durch Geräusche zu verraten, wurden beispielsweise die Kinder am Weinen gehindert, und den Hähnen die Stimmbänder durchtrennt. Außerdem konnte nur nachts gekocht werden, da der Rauch ihre Position verraten hätte (Ball et al. 1999: 108; Brett 2007: 202–203). Die Bevölkerung der Widerstandsdörfer musste lernen, sich so gut eben möglich von dem zu ernähren, was die *montaña*, die Wildnis, hergab (Brett 2007: 205 –206; Gonzales 2005). Äste dienten zur Konstruktion der mobilen Unterkünfte, und *herbas* sowie Wurzeln waren häufig die einzigen erreichbaren Nahrungsquellen. Mais war selten, die Armee zerstörte unmittelbar alle Maisfelder, die sie auf ihrer Suche nach Guerilla und Flüchtlingen fand. Dennoch gelang es ihnen, einige wenige Felder ertragreich zu bestellen (Ball et al. 1999: 108). Im Kontext des gesamten Konflikts hat unter anderem Sanford (2003: 117) argumentiert, dass die Zerstörung der Maisfelder nicht nur zum Ziel hatte, die Subsistenzgrundlage zu vernichten, sondern auch die kulturelle Identität zu zerstören, da Mais als „sakral“ gilt.

Ricardo Falla, Jesuit und Anthropologe, lebte mehrere Jahre mit der CPR Ixcán, und er beschreibt, dass das Leben im Widerstand immer von der Hoffnung geleitet wurde, eines Tages in der Lage zu sein, den Urwald verlassen zu können (2004: 58 –59). Durch die systematisch vorangetriebene Zerstörung von Heim und Lebensgrundlage durch die Armee in der Ixil-Region, wurde die Eigenschaft „im Widerstand sein“ gleichbedeutend mit „lebendig sein“ (Löfving 2009: 151). Die *Comunidades de Población en Resistencia* Ixcán mussten sich auch in jüngerer Vergangenheit gegen Repressalien des Militärs und eindringender multinationaler Energieunternehmen auf der Suche nach Ressourcen¹⁷² wehren.

Die Verfolgung der Guerilla, der Geflüchteten, und der CPR wurde nach und nach in die Hände paramilitärischer Gruppen unter dem Namen *Comités Voluntarios de la Defensa Civil*, gelegt. Diese waren aus den Zivilpatrouillen hervorgegangen. Diese Einheiten erreichten bis zu 500.000 involvierte Personen. Die von ihnen ausgehende Gewalt erreichte die höchsten Ausmaße in den Jahren 1987 und 1988. Es kam zu einem Anstieg der Bombardierungen, Niederbrennungen von Häusern, zerstörten Feldern, vergifteten Brunnen und Wasserstellen sowie Entführungen. Ungefähr 8000 Personen wurden im Militärstützpunkt Xemamatze’ bei

¹⁷² Insbesondere auf der Suche nach Erdölvorkommen.

Nebaj „umerzogen“ und dann dazu gezwungen, in einem Modelldorf zu leben. Personen, die von dort flohen, kehrten oft aus Verzweiflung zurück, da Hunger und Krankheit ihnen keine Alternative ließen (Ball et al. 1999: 108; Gonzales 2005: 23).

Die Bewohner*innen der Dörfer im Widerstand äußerten sich im Jahr 2008 sehr distanziert zur Guerilla¹⁷³. Logistisch unterstützen sie die Guerrilla lediglich, wenn diese es erzwang. Da sich die Guerilla in direkter räumlicher Nähe in denselben Gebirgszügen versteckte, gab es kaum Alternativen zur Unterstützung, weil die Guerilla diese notfalls mit Gewalt erzwang (Ball et al. 1999: 108; Torres-Rivas 2007: XIX). Allerdings waren die Dörfer im Widerstand (weder die der Sierra noch die des Ixcán) zu keiner Zeit an kämpferischen Auseinandersetzungen aktiv beteiligt. Sie waren weder bewaffnet, noch repräsentierten sie eine der Konfliktparteien (Brett 2007: 222, 204 –205). Die Guerilla war zu keiner Zeit im Stande, die CPR ausreichend vor den Aggressionen des Paramilitärs und der Armee zu beschützen. Zwischen 1983 und 1993 führte die Armee gezielte Offensiven gegen die Widerstandsdörfer durch, wobei deren vollständige Zerstörung jedoch nicht erreicht wurde (Ball et al. 1999: 109). Die Widerstandsdörfer besaßen ihre eigene zivile Organisation und waren weit von der Militärstruktur der Guerilla entfernt (REMHI 1998: 165).

5.4.2 Frieden und der Weg in die Zukunft

Im Jahr 1990 trat die Vollversammlung der Widerstandsdörfer an die internationale Öffentlichkeit, um auf diese Weise Schutz und Anerkennung ihrer Rechte als nicht am Konflikt beteiligte und nicht kämpfende, friedliche Gruppe zu erhalten. Zu diesem Zweck veröffentlichten sie am 7. September 1990 eine Deklaration zur Bekanntmachung ihrer Existenz sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene. Die Regierung veröffentlichte ihrerseits postwendend ein Dokument, das der Deklaration in allen Punkten widersprach. In der Folge widmeten sich sowohl die katholische Kirche als auch Menschenrechtsorganisationen den Dörfern im Widerstand und etablierten eine Kommission, die Beobachter*innen in die CPR entsandte. Über einen Zeitraum von drei Jahren förderte diese Kommission die im Widerstand agierenden Dörfer in ihrem Bestreben, offizielle Anerkennung und Legitimation zu erlangen (Gonzales 2005: 23). Im April 1991 besuchte schließlich UN-Menschenrechtsexperte Christian Tomuschat die CPR de la Sierra und wurde Augenzeuge einer Bombardierung. Daraufhin zwang 1992 die internationale Gemeinschaft durch ihre Verurteilung der Maßnahmen gegen

¹⁷³ Gespräche *consejo de los principales* Amaq'chel, 07.04.2008, und Santa Clara, 10.04.2008.

die Widerstandsdörfer die Armee, ihre Offensive im Hochland einzuschränken (ebd.: 23). Dies ermöglichte der Bevölkerung der Widerstandsdörfer, sich niederzulassen und mit dem Anbau von Subsistenzprodukten zu beginnen. 1994, unter der Präsidentschaft von León Carpio (1993–1995), wurden die Widerstandsdörfer letztendlich offiziell als legitime Organisation friedlicher Zivilist*innen anerkannt und die Armee zog sich aus ihrem Siedlungsgebiet ganz zurück. Dies galt jedoch nicht für die paramilitärischen Gruppen, die noch bis zur Unterzeichnung der Friedensverträge im Dezember 1996 in der Region blieben (Gonzales 2005: 23). Das Bild der internationalen Gemeinschaft von den Widerstandsdörfern zelebriert sie als Sieg der Menschlichkeit über brutalste Unmenschlichkeit (Mord, Vergewaltigung, Folter) und als Symbol für das Leben, den Kampf um ein Dasein in Würde, Frieden und Gerechtigkeit. Noch lange hielt sich das Bild, das die Armee von den Widerstandsdörfern zeichnete: Sie galten als Verbündete der Guerilla und bewaffneter Kommunist*innen (Stoll 1995: 5).

Nach der Unterzeichnung der Friedensverträge hatte die Bevölkerung in den Widerstandsdörfern die Möglichkeit, unterschiedliche Wege in die Zukunft einzuschlagen. Nur eine geringe Anzahl der Mitglieder der CPR entschied sich für eine Rückkehr in ihre eigentlichen Heimatdörfer. Die genannten Dörfer wurden zwischenzeitlich vollständig zerstört und im Anschluss als Modelldörfer beziehungsweise Entwicklungspole neu errichtet. In den betreffenden Dörfern erfolgte anschließend die zwangsweise Ansiedlung von Personen, die teilweise aus geografisch entfernten Dörfern stammten (Sanford 2003: 115). Schätzungen zufolge wurden zwischen 1997 und 2000 ungefähr 25.000 Personen unter Zwang umgesiedelt¹⁷⁴ (Stoll 1995: 3–4). Einige Familien migrierten an die Pazifikküste, wo die Regierung ihnen neues Land zur Verfügung stellte und sie in Teilen ihre politische Organisation beibehielten und auf den Plantagen arbeiten konnten. Andere migrierten zu neuen Ländereien im Hochland innerhalb der Ixil-Region, wo sie ihre Organisationsstrukturen weitestgehend beibehielten. Im *municipio* Nebaj sind Turaanza und Las Violetas als neue *cantones* der *cabecera* Nebaj, oder La Libertad nahe Salquil Grande Beispiele für Dörfer, die auf von der Regierung als Entschädigung zur Verfügung gestelltem Land entstanden. Hier siedelten hauptsächlich CPR-Mitglieder, die auch vor der Flucht in Nebaj gelebt hatten (Löfving 2009: 160, Abbildung 13 zeigt Turaanza im März 2009). Die Errichtung der Wohnhäuser erfolgte unter Verwendung von Holzbrettern, die von staatlicher Seite zur Verfügung gestellt wurden.

¹⁷⁴ Diejenigen aus den CPR, die sich dennoch dafür entschieden, in ihre Heimatgemeinden zurückzukehren, konnten in einigen Fällen erfolgreich ihre Landrechte zurückfordern. In anderen, wie beispielsweise in den Gemeinden Los Cimientos 1 und 2, führte dies zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen CPR-Rückkehrern und Neusiedlern (Stoll 1995: 4).

Die vorhandenen Parzellen waren nicht hinreichend bemessen, um eine Milpa anzulegen, die der Subsistenzversorgung genügt. Die Versorgung mit Elektrizität war gegeben, wohingegen eine Wasserversorgung an den einzelnen Wohnhäusern nicht zur Verfügung stand. Die Schule war mit einem Regenwassertank ausgestattet, während die Dorfbewohner*innen ihr Wasser aus einem Bach in der Nähe entnehmen mussten.

Eine andere Gruppe blieb jedoch an den Siedlungsarten in den Bergen und arrangierte sich mit Familien, die später aus Chajul auf der Suche nach Siedlungsland in das Hochland kamen. Während der Aushandlung der Friedensverträge konnten Familien aus Chajul Ansprüche auf eine Bergregion geltend machen. Diese ursprünglich bewaldete Region war zu jenem Zeitpunkt bereits von den Widerstandsdörfern abgeholtzt, urbar gemacht und besiedelt worden.

Sowohl im *municipio* Nebaj als auch in Chajul führten diese unterschiedlichen Ansprüche auf Landbesiedlung zu einer Verschärfung der bereits bestehenden Konflikte. Auf juristischer Ebene ist das Landtitelsystem in Guatemala weitestgehend Auslegungssache, da nationale und kommunale Rechtsprechung nicht einheitlich sind (Löfving 2009: 167). In dem konkreten Fall im *municipio* Chajul standen sich die Widerstandsdörfer, die sich auf traditionelles Recht der Besiedlung von Land ohne Titel beriefen, und der Bürgermeister von Chajul gegenüber. Der Bürgermeister argumentierte, dass die Gemeinde Chajul über das offiziell unbesiedelte Land zu entscheiden habe (ebd.: 168).

Das *municipio* Chajul kämpfte Ende der 2000er Jahre mit Landknappheit, da hier mehrere Interessengruppen ihren Anspruch geltend machten. Dazu gehörten die Plantagen im Großgrundbesitz, mit weitläufigen Kaffee- und Kardamonkulturen in den fruchtbarsten Gebieten und das Naturreservat Visis-Caba¹⁷⁵. Außerdem entstanden Energiegroßprojekte wie z. B. das der *HidroXacbal* bei Jua auf weitläufigen Arealen. Die Bevölkerung wächst seit Ende des Bürgerkriegs stetig, so dass das zum Subsistenzanbau zur Verfügung stehende Land in der Erbfolge in immer kleinere Parzellen geteilt werden muss. Teilweise sind diese Parzellen so klein, dass die Ernährungssouveränität nicht mehr gesichert werden kann¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Ein großes Areal in der Mitte des *municipios*, wo landwirtschaftliche Nutzung nicht zugelassen ist.

¹⁷⁶ Siehe auch Kapitel 6.6.

Seit 2012 erwirtschaften sich die Familien der CPR mit dem Anbau von Kardamom eine finanzielle Ergänzung zur Subsistenzversorgung. Die Organisation *Chabil Tzi Rubel Mu*¹⁷⁷ unterstützt Kleinbäuer*innen in Chajul sowie auch in Ixcán, Cobán und Uspantán mit agrartechnischen Fortbildungen und bei der Organisation als kleinbäuerliche Kollektive, die selbstständig ihre Produkte vermarkten und eigenverantwortlich wirtschaften. Damit sind die Bauern in Amaq'chel unabhängig von Tagelohn- bzw. Saisonarbeit auf den großen Kardamom- oder Kaffeefeldern auf den Fincas der Region (die drei größten sind La Perla, Estrella Polar und Santa Delfina).

5.4.3 *Nuestra cultura es nuestra resistencia*

Der Widerstand bestand nicht nur im physischen Überleben, sondern auch in der Einrichtung einer eigenständigen politischen Organisation¹⁷⁸ und einem bewussten Umgang mit der kulturellen Identität (CEH 1999: Nr. 71). Unter Beteiligung von internationalen Beobachter*innen und Aktivist*innen der Friedensbewegung stießen die Mitglieder der Widerstandsdörfer einen kreativen Prozess an, der das kollektive Gedächtnis formte und noch stets formt. Der offizielle Diskurs der CPR bezieht sich explizit auf das Kulturerbe: „Nuestra cultura es nuestra resistencia“ (Jonas 2004: 200). Die psychologischen Narben des Bürgerkriegs sind noch nicht geheilt und die Generationen, die den Konflikt selbst erlebt haben, hegen starkes Misstrauen und Angst gegenüber dem guatemaltekischen Staat und dessen Einrichtungen, sowie gegenüber Personen von außerhalb. Die Nachkriegsgeneration ist hiervon aufgrund intergenerationaler Traumata ebenfalls betroffen und ihre Mitglieder haben zudem mit Perspektivlosigkeit zu kämpfen. Während der Gespräche mit Mitgliedern der CPR erfuhr ich, dass die Menschen trotz der stetigen Veränderungen des alltäglichen Lebens mit kulturellen Traditionen bewusst und reflektiert umgehen und ihnen Erhalt und Weitergabe an jüngere Generationen sehr wichtig sind.

Die folgenden Informationen sammelte ich während einer kollektiven Gesprächsrunde, an der viele Mitglieder des Ältestenrats teilnahmen. In erster Linie befragten die Mitglieder des Rats jedoch mich im Detail über meine Person, meine Absichten, meine Auftraggeber und mein Forschungsvorhaben. Nachdem ich nach bestem Wissen und Gewissen Auskunft gegeben hatte,

¹⁷⁷ Eine Initiative der *Asociación de Exportadores de Cardamomo*, *ADECAR* und des *Comite de Cardamomo de la Asociación Guatimalteca de Exportadores*, *AGEEXPORT*.

¹⁷⁸ Das Kernkonzept beinhaltet nach Löfving (2009: 161) „revolution, resistance, negotiation, development, democracy“.

waren die Anwesenden bereit, meine Fragen zu beantworten. Sie zeigten sich schließlich erfreut über mein Interesse an ihrem Leben und den Traditionen in ihrer *comunidad*.

María, eine K'iche'-sprachige Hebamme aus Santa Clara, betonte, dass sie das Überleben ihrer Kinder nur dank der *herbas*, der Wildkräuter und Wildpflanzen, die sie in der Wildnis sammelte, sichern konnte. Zum einen dienten sie als Nahrungsquelle, zum anderen konnte María auf ihr Wissen über die medizinische Heilkraft der Pflanzen zurückgreifen. Dieses Wissen übernahm sie von ihrer Mutter, die es wiederum von ihrer Mutter gelernt hatte. Während der Zeit im Widerstand in den Bergen waren die Frauen für die medizinische Versorgung mittels der traditionellen, auf Heilpflanzen und dem Gebrauch des Schwitzbades (*chuj* bzw. *temascal*) beruhenden, Medizin verantwortlich. María sagte, dass sie das traditionelle medizinische Wissen sehr schätzt, dass „es ihr heilig ist, weil sie so ihre Familie vor dem Tod bewahren konnte“. Als gläubige Katholikin wie auch Anhängerin der traditionellen Religion (*kacholpom*), richtet sie auch die Durchführung ihrer Arbeit als Hebamme nach ihrem Glauben aus. Für die Gesundheit von Kind und Mutter ist es gleichermaßen wichtig, zur Heiligen Jungfrau María zu beten, „die allen Frauen Kraft spendet“, und eine Reihe entsprechender Rituale („para defender la vida de la mujer y del niño“) von einem Kalenderpriester, *ajq'ii*, durchführen zu lassen. Sollten während der Entbindung Komplikationen auftreten, werden Gebete an die jeweiligen Heiligen gerichtet. Sie arbeitete im Jahr 2008 zudem seit kurzem mit den Ärzten des *Puesto de Salud* in Chajul zusammen, die in unregelmäßigen Abständen nach Santa Clara kommen, um ärztliche Versorgung anzubieten (z. B. Impfungen, Zahnbehandlungen, offene allgemeine Sprechstunden).

In Santa Clara traf der Ältestenrat, *consejo de los principales*, alle Entscheidungen, im Hinblick auf die *comunidad*. Im April 2008 waren 27 Personen Mitglied im Rat, unter ihnen waren fünf Frauen, die anderen waren Männer höheren Alters. Unter ihnen waren religiöse und medizinische Spezialisten (*sacerdotes mayas* und *curanderos*). Der Rat hatte seinerzeit auch beschlossen, die drei in der *comunidad* gesprochenen Mayasprachen Ixil, Q'anjob'al und K'iche' gleichermaßen zu fördern. Spanisch diente als *lingua franca*, jedoch legte der Rat großen Wert auf den Unterricht und die Erhaltung der Maya-Sprachen. Der Spracherhalt sei notwendig, um auch die eigene Kultur und Identität zu erhalten, so ein Ratsmitglied in Santa

Clara¹⁷⁹. Die Grundschule war selbstverwaltet und viele Familien versuchten, zumindest einem ihrer Kinder den Besuch einer weiterführenden Schule in Nebaj zu ermöglichen.

Einige der Familien verließen nach Ende der *violencia* Aguacatán und zogen in die Berge, da Armut und Landknappheit für sie Gründe waren, ihre Heimat aufzugeben. Diese Familien fragten sich in den Dörfern Chel, Xix und Xajxub durch und erfuhren dort von den CPR. Santa Clara wurde ihnen als Ort benannt, an dem es möglich ist, ein neues Leben aufzubauen. Da die Erträge ihres Feldbaus unzureichend waren, migrierten die Familien für mehrere Jahre an die Küstenregionen, um dort saisonale Arbeit auf den Zuckerrohrplantagen aufzunehmen.

Beziehungen zur Landschaft

Ein K'iche'-sprachiger *aj q'ij* legte dar, dass die Topographie in der Umgebung Santa Claras von großer Bedeutung für die Durchführung religiöser Praktiken ist. Die heiligen Berge im Umland Santa Claras liegen in den vier Kardinalrichtungen und sind eng mit den vier Jahresträgern des *cholq'ij*, des K'iche'-Ritualkalenders, verknüpft. Die vier Berge, die den Ort umgeben, tragen die Namen der Jahresträger des Ritualkalenders: No'j, Kej, Iq' und E'.

In Santa Clara kam es zudem zu einer Projektion der sakralen Topographie, wie sie in den Ursprungsgemeinden des K'iche'-Teils der Bevölkerung möglicherweise gehandhabt wurde. Im Zuge der Neuansiedlung wurde die vorhandene Topographie mit den Namen und Funktionen der Umgebung des Ursprungsortes (oder eventuell auch von mehr als einem Ort) versehen. Während des (andauernden) Prozesses der sozialen und politischen Organisation der Gemeinde übernahmen die Sprecher*innen der anderen Mayasprachen und deren rituelle Spezialist*innen (Ixil und Q'anjob'al) diesen Teil des Kulturerbes.

In Amaq'chel existierte ebenfalls ein Zusammenhang zwischen Topographie, den vier Kardinalpunkten und heiligen Orten. So war der Jahresträger *No'j* dem heiligen Ort im Westen Amaq'chels zugeordnet, wo die *ceremonia para la siembra y las lluvias* stattfand. Dieses Ritual wurde vor der Aussaat durchgeführt und fand im Jahr 2008 am 19. April statt. In Santa Clara sind zahlreiche rituelle Praktiken mit Bezug auf Wasser und Regen dokumentiert, die als essentielle Elemente für die Aufrechterhaltung menschlichen Lebens angesehen werden. Das Wasser stellte in Amaq'chel eine kostbare Ressource dar, die aus Quellen in zwei Stunden Entfernung geholt werden musste. Darüber hinaus existierte ein System zur Sammlung von Regenwasser.

¹⁷⁹ In Santa Clara existierte im Jahr 2008 eine Pfingstkirche mit geringem Zulauf.

Die Mitglieder der *consejos de los principales* sowohl in Amaq'chel als auch in Santa Clara äußerten wiederholt öffentlich den Wunsch nach rigorosem Schutz der heiligen Orte (hier: Berge und die jeweiligen für Rituale bedeutsamen Orte). Dieser Schutz soll vor Eingriffen von multinationalen Konzernen oder Großgrundbesitzern gewährleistet werden. Bislang konnten die Gemeinden nicht in Entscheidungsprozessen mitwirken. Dies lag hauptsächlich an mangelhafter Kommunikation und fehlender Information der Gemeinden. Beim Thema Nachhaltigkeit steht die ökonomische Komponente im Vordergrund, die ökologische und die soziale Komponente (vor allem auf lokaler Ebene) werden hingegen vernachlässigt.

Im Hinblick auf die Lösung von Alltagskonflikten in Santa Clara spielte im Jahr 2008 die Autorität des *consejo de los principales* eine tragende Rolle. Die Mitglieder der Gemeinde erkannten ihn geschlossen als höchste Instanz an und respektierten seine Entscheidungen. Die *principales* wiesen auf die Bestrafung bzw. Regelung von Alltagskonflikten mit Schlägen hin¹⁸⁰.

Die kollektive Erfahrung von Traumata während des Zeitraums der *violencia* resultierte in der Herausbildung einer distinktiven Erinnerungssubkultur. Sowohl María, die Mitglieder des Ältestenrats in Santa Clara, mein Übersetzer und Guide Kuxh als auch mein Freund und Kollege bei Agua Para La Salud, Lu', wiesen bei vielen Gelegenheiten ausdrücklich darauf hin, dass ihr Überleben auf den Schutz und Lebensunterhalt, die ihnen die Wildnis geboten hatte, zurückging. Sie formulierten dies wie folgt: „Yo soy de la CPR. Yo vivo gracias a la montaña. Yo vivo gracias a las hierbas“. Darüber hinaus war diese Selbstdefinition von Stolz und ausgeprägtem Selbstbewusstsein gekennzeichnet¹⁸¹.

¹⁸⁰ „Se compone con chicote.“

¹⁸¹ Ich halte diese Feststellung für wichtig, da ich das in Nicht-Widerstandsdörfern in der Ixil-Region nicht in diesem Maß erleben konnte, eher im Gegenteil: die internalisierte Vorstellung von der eigenen Kultur, Sprache und vor allem den traditionellen religiösen Praktiken als rückständig und unwichtig. Allerdings kann ich nicht wissen, ob dies zumindest in einigen Fällen nur ein Schutzmechanismus gegenüber mir, der fremden, Misstrauen erweckenden Person, war.

5.5 Diskussion

In der Ixil-Region sowie weiteren ländlichen Regionen, die von eklatanter Armut und eingeschränktem Zugang zu Bildung geprägt sind, autoidentifizierten sich Ende der 2000er Jahre nur wenige Menschen als „Maya“. Auch die Bezeichnung „Ixil“ wurde in der Regel nicht an erster Stelle verwendet, sondern die Selbsteinordnung in eine Gruppe erfolgte auf lokaler Ebene, über den Ort, an dem man geboren wurde bzw. aufwuchs. Bei der Generation, die ihre Kindheit auf der Flucht in den Bergen verbrachte, trat der „Ort“ an die Stelle des durchlebten Traumas. Daher stammt die Selbstbezeichnung „yo soy CPR“ – „ich bin CPR“. Mit dieser wird die Zugehörigkeit zu einer mnemonischen Gemeinschaft demonstriert, die sich über den gemeinsamen Lebensabschnitt auf der Flucht in den Bergen definiert. Zerubavel definiert solche Ereignisse als *watershed events*, sie trennen deutlich „vorher“ von „nachher“ und schaffen historische Diskontinuität (2003: 83). Eine besondere Wertschätzung erfuhren *la montaña* – „die Wildnis“ in den Bergen, die Schutz spendete – sowie alle Pflanzen und Wurzeln (*hierbas*), die sich als essbar herausgestellt hatten. Auf Grund der prekären Situation vieler Familien in der Region machten diese Pflanzen gemeinsam mit Mais auch 2008 einen großen Teil der Ernährung aus. *Hierbas* standen mindestens einmal pro Tag während meines Aufenthalts in den Dörfern des *municipios* Chajul auf meinem Speiseplan. Die Wildkräuter wuchsen im Wald oder am Rand der *milpas*. Mit ihnen bereiteten meine Gastgeberinnen eine dünne Suppe mit etwas Salz und Chili zu. Je nach Verfügbarkeit wurde die Suppe mit Tortillas gegessen. Im *municipio* Nebaj standen die *hierbas* nicht so häufig auf dem Speiseplan – die ökonomische Situation war dort deutlich besser. Je nach Kontext kann diese Aussage auch eine politische Botschaft haben, ich möchte mich hier aber auf mnemonische Bedeutung konzentrieren. „Yo soy de la CPR. Crecí en la montaña, vivo gracias a las hierbas. La montaña es sagrada, nos protegió“ (Kuxh, April 2008, Kaba’, Chajul, El Quiché). Der Umwelt kommt eine herausragende Bedeutung in diesem Kontext zu: Durch ihren Schutz konnten die Menschen in den CPR überleben.

Die Mitglieder der CPR gingen mit der Landschaft eine symbolische Kommunikation ein, denn obwohl die Bewohner*innen aus ihren Heimaträumen (Flüchtlinge aus verschiedenen Gemeinden) entrissen worden waren, konnten sie in gegenseitigem Einvernehmen die heiligen Orte aus ihren Ursprungsdörfern auf die Landschaft der neuen Heimat übertragen. Die Beziehung Gruppe-Raum bildet eine symbolische Einheit, selbst bei einer Trennung der Gruppe von ihrem ursprünglichen (Heimat-)Raum – wie im Fall der CPR-Bevölkerung – trägt die Gruppe auf symbolische Art und Weise ihren Raum mit (Assmann 2003 [1992]: 166). Die

sakralen Orte dieses Raumes werden in der Folge auf den neuen Raum projiziert, wie dies beispielsweise bei der Gründung und Besiedlung der Gemeinde Santa Clara der Fall war. Die Berge erhielten ihre alten Namen aus der Ursprungsregion in Aguacatán. Ingold (1993: 156) definiert Landschaft als „die Welt, wie sie den Menschen bekannt ist, die sie bewohnen, die an ihren Orten leben und auf den Wegen gehen, die sie verbinden“. Landschaft befindet sich stets in einem dynamischen Prozess, sie erreicht nie einen statischen Zustand. Landschaft wird durch menschliches Handeln belebt, nicht konstruiert (ebd.: 162).

Identität wird also in diesem Fall durch Erinnerung (Olick / Robbins 1998: 110f.) und die Zugehörigkeit zu einer mnemonischen Gemeinschaft gestiftet. Der geteilte Wissensvorrat (Flucht, Leben in den Bergen, Entbehrung) prägt die kollektive Identität (Welzer 2005: 14). „Die Sozialwissenschaften gehen heute von einer mnemonischen Sozialisation in mnemonicischen Gemeinschaften über die Tradierung und Aneignung von – stets narrativ verfasster – soziobiographischer Erinnerung aus“ (Zerubavel 1996 in Erll 2005: 54). Dabei findet auch gleichzeitig eine Abgrenzung zu Nichtmitgliedern dieser Gruppe statt, unter Betonung der Unterschiede (Alterität) (Erll 2005: 109). Dies erfolgt zum Beispiel anhand der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe mit geteiltem Erfahrungshorizont oder zu einer linguistischen Gemeinschaft. In diesem Fall bezieht sich die Zugehörigkeit auf eine CPR oder auch auf die gesamte Ixil-sprachige Gemeinschaft, einschließlich dialektaler und lokaler Unterschiede.

Das vorliegende Beispiel veranschaulicht die Konstruktion kollektiver Identität der Personen, die der CPR angehören oder angehörten. Es demonstriert, wie die kollektive Erfahrung von Gewalt als kollektive Erinnerung die Konstruktion einer mnemonicischen Gemeinschaft ermöglicht. In der Ixil-Region wurden humanitäre Verbrechen begangen, die dazu führten, dass beinahe alle Medien des kulturellen Gedächtnisses zerstört wurden. In der Folge wurden neue Medien geschaffen und im Laufe der Zeit alte wiederbelebt. Die Schaffung „bewusster“ Anteile der kollektiven Identität führt zur Entstehung *imagined communities*: „[...] in the minds of each lives the image of their communion“ (Anderson 1983: 6).

Einige der Aktivist*innen der Maya-Bewegung in der Ixil-Region haben ihre Wurzeln in der Rebellenbewegung oder in den Widerstandsdörfern. Sie verfügen über hervorragende soziale Netzwerke mit Vertreter*innen von Bewegungen aus anderen Landesteilen und auch zunehmend mit internationalen Organisationen. Digitalisierung und der Zugang zu neuen

Kommunikationsformen wie den sozialen Medien machen die Vernetzung einfacher, schneller und effektiver. Gleichzeitig nehmen nicht nur mehr tendenziell marginalisierte Bevölkerungsgruppen am öffentlichen Diskurs teil, es besteht nun auch die Möglichkeit, eigene Diskurse zu eröffnen und selbst zu gestalten.

6. Eine kulturelle und soziale Bewegung der Ixil

In diesem Kapitel soll kurz skizziert werden, wie die Maya-Bewegung im nationalen Kontext entstanden ist und welche Rolle(n) sie im Prozess der Vergangenheitsbewältigung einnimmt und in der Zukunft spielen kann. Des Weiteren erfolgt eine Analyse der lokalen Bewegung in der Feldforschungsregion, ihrer Mitglieder und ihrer Arbeitsbereiche. Dabei gilt dem Feld der kulturellen Maßnahmen, wie beispielsweise öffentlichen Ritualen, besondere Aufmerksamkeit. Daher stelle ich die Handlungsfelder der Fundamaya, einer prominenten soziokulturellen Organisation in der Ixil-Region, vor. Ich zeige, wie sie einen aktiven Beitrag zur Dekolonialisierung leistet, indem sie sowohl im kulturellen als auch im zivilgesellschaftlichen Bereich agiert. Alle in diesem Kapitel diskutierten Handlungsbereiche stellen Prozesse dar, die die Konstruktion von kollektiven Identitäten, Gemeinschaft und Zusammenhalt im Kontext von sozioökonomischen Problemen und historischen Brüchen prägen.

Zunächst erfolgt eine kurze Darstellung der Grundsätze und der Entstehungsgeschichte der Maya-Bewegung auf nationaler Ebene und anschließend werden die lokalen Besonderheiten der Ixil-Region herausgearbeitet. Die Ixil-Bewegung agiert sowohl im kulturellen als auch im politischen Bereich.

Ein Schwerpunkt der Arbeit der Fundamaya ist die Konstruktion kollektiver Identität als *kacholpom*. Am Beispiel des Neujahrsrituals analysiert dieses Kapitel, wie *memoria histórica propia* und kollektives Gedächtnis in diesem Zusammenhang entworfen werden. Des Weiteren ist von Interesse, wie Souveränität und Autorität durch die Einrichtung institutionalisierter Orte und Rituale konstruiert werden. Kreative Medien des kollektiven Gedächtnisses und ihr potentieller Beitrag zur Überwindung der Division werden am Beispiel des Wandbildes auf dem *parque central* von Nebaj diskutiert.

Durch ihr Engagement bei Exhumierungen nehmen sich die Aktivist*innen aktiv des kollektiven Traumas des Bürgerkriegs an und versuchen, einen Beitrag zur Wiedererstarkung des sozialen Gefüges zu leisten. Eng damit verwoben sind das Feld der Demokratisierung und das politische Instrument der *alcaldía indígena*. Als seit Jahrhunderten umkämpfte Ressource steht das Land und damit einhergehende Landnutzung als weiterer zentraler Wirkungsbereich der Ixil-Bewegung im Fokus dieses Kapitels. Der Tourismus bietet einige Möglichkeiten, die sozioökonomischen Herausforderungen der Region in Eigenregie anzugehen.

6.1 Grundsätze und Entstehung der Maya-Bewegung auf nationaler Ebene

Grundlage für die Entstehung der indigenen Bewegungen in Guatemala war die Beteiligung der indigenen Bevölkerung an unterschiedlichen „kollektiven widerständigen Handlungen“ (Kalny 2017: 130). Zu widerständigen Handlungen zählt Kalny „unterschiedliche Formen des subtilen Widerstands, Aufstände in ländlichen Regionen, die Beteiligung an Massenprotesten in den Städten, die Mitgliedschaft in Guerillabewegungen und die Bildung zahlreicher Organisationen und Dachorganisationen“ (ebd.: 130). Die Entstehung einer gruppenübergreifenden Maya-Identität geht nicht erst auf die staatliche Gewalt während des Bürgerkriegs zurück, sondern begann bereits zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft und setzte sich während der Herausbildung des guatemaltekischen Nationalstaates fort (Morales Sic 2007). Der Maya-Aktivismus war bei seiner Entstehung das Produkt „chronischer Gewalt“ gegen die indigene Bevölkerung Guatemalas (Montejo 2005: 66). Weltweit stehen Nationalstaaten und indigene Völker aufgrund von Landrechtsfragen miteinander in Konflikt (Eriksen 2010: 301). Darüber hinaus zeigen Nationalstaaten oftmals wenig politische Bereitschaft, die Implementierung etwaiger Übereinkünfte zur Durchsetzung indigener Rechte (im Hinblick auf Leben, Land und Ressourcen) voranzutreiben. Gleichzeitig stellen invasive Eingriffe multinationaler Unternehmen eine Bedrohung für die indigenen Gemeinden dar (Tzec 2018: 40).

In der Anfangszeit wurde die Basis für eine Zusammenarbeit und Gemeinschaftsstiftung mit allen indigenen *campesinos* insbesondere durch gebildete K'iche' aus Quetzaltenango geschaffen (Grandin 2000: 9). Dabei wurden und werden Gemeinsamkeiten der indigenen Völker auf dem amerikanischen Kontinent betont und teilweise auch konstruiert (Kalny 2017: 75–76). Maya aus unterschiedlichen Nationalstaaten streben nach einem gemeinsamen Auftreten und einer „einheitlicheren Maya-Stimme“ (*voz maya más unida*), um ihre politische Handlungsmacht zu stärken (Tzec 2018: 46). Eine Reihe von Schlüsselereignissen in den 1970er Jahren fungierte als beschleunigende und formgebende Impulse, darunter die Idee, eine indigene Identität über linguistische Grenzen hinweg zu konstruieren (Kalny 2017: 130). Zudem boten die zwischen 1972 und 1979 jährlich von intellektuellen Maya organisierten *seminarios indígenas* ein Forum zur Diskussion der Lebensrealität, die von Repression und Nichteinhaltung der Menschenrechte geprägt war. Auch die Bedeutung der indigenen Sprachen für die indigenen Kulturen und die Herausbildung einer distinktiven Identität wurde von den Teilnehmenden angesprochen (Bastos / Camus 1993: 24–26, Bastos / Camus 2006: 39–42, Kalny 2017: 93–94). Im Jahr 1977 stellte der kollektive Marsch von Minenarbeiter*innen und

Angehörigen verschiedener Maya-Gruppen von San Mateo Ixtatán in die Hauptstadt ein bedeutsames Ereignis dar. Der Marsch fand unter der Anleitung der *campesino* (Bauern-) Bewegung CUC (*Comité Unidad Campesina*, Komité Einheit der Landarbeiter) statt (Arias 1990: 249; Muralles 2007: 12, Grandin 1997: 24, Konefal 2010: 70). Das CUC war eine soziale – keine kulturelle – Bewegung (McAllister 2010). Sein Selbstverständnis geht aus diesem Auszug der Kundgebung von Lorena Medina Patzan anlässlich des 43-jährigen Bestehens hervor:

Cabeza clara, corazón solidario y puño combativo de los trabajadores y trabajadoras del campo.
¡Que vivan los campesinos y campesinas que aman, cuidan y defienden la Madre Tierra y alimentan al mundo cada día con su trabajo digno!
¡Que viven las 43 primaveras del CUC!¹⁸² (Lorena Medina Patzan, 15. April 2021)

Die Gründung des CUC erfolgte durch Teilnehmende des *seminario indígena* (Kalny 2017: 96). Die beiden Einrichtungen repräsentieren jeweils eine der beiden unterschiedlichen Strömungen indigenen Widerstands. Der Bereich der kulturellen Rechte wird von den *culturalistas* vertreten, der Bereich der Klassenzugehörigkeit häufig in Kooperation mit verarmter Ladino-Subsistenzbauernschaft von den *clasistas* (ebd.: 130). In die Friedensverträge fanden die Positionen der *culturalistas* Eingang, wohingegen die der *clasistas* hingegen dies kaum taten. Die Friedensverträge führten nicht zur Stärkung der sozialen und wirtschaftlichen Rechte der indigenen Bevölkerung, die somit marginalisiert blieb. Hingegen wurden die kulturellen Rechte formell anerkannt. Charles Hale (2004) fasste diese Diskrepanz in der Bezeichnung *indio permitido*¹⁸³ zusammen, welche die bis heute vorherrschende Ungleichheit im Land beschreibt (Kalny 2017: 130).

Um das Wirken indigener kultureller Aktivist*innen in Guatemala zu beschreiben, finden die Begriffe „Revitalisierung“, „Pan-Mayabewegung“ und „Mayanisierung“ (*mayanización*) Anwendung. „Revitalisierung“ bedeutet, dass traditionelle Kultur in einem modernen Kontext „wiedererweckt“ oder „wiederbelebt“ wird. Traditionen und Religion ruhten jedoch nicht und gerieten nicht durch Veränderungen in Vergessenheit (Cojtí Cuxil 1987). Während des Bürgerkriegs zwangen Terror und Verfolgung die Ixil und weitere Maya-Völker, ihre ethnische sowie religiöse Identität zu verschleiern. Darunter fielen sowohl Sprache und Kleidung, als auch Elemente der traditionellen Religion, wie z. B. der Gebrauch des 260-tägigen Kalenders.

¹⁸² „Klarer Kopf, solidarisches Herz und kämpferische Faust der Arbeiter auf dem Lande. Es leben die Landarbeiter und Landarbeiterinnen, die Mutter Erde lieben, pflegen und verteidigen und die Welt jeden Tag mit ihrer würdigen Arbeit nähren! Es leben die 43 Frühlinge des CUC!“

¹⁸³ Im neoliberalen Guatemala haben Indigene eine ganz bestimmte Rolle zugewiesen bekommen: Sie dürfen im kulturellen Bereich aktiv sein, in „weichen“ politischen Resorts, jedoch bleiben sie von den „harten“ Bereichen ausgeschlossen. Dazu zählen insbesondere Finanz- und Wirtschaftssektor sowie territoriale Rechte (Hale 2004).

Die Verbrennung von Mais sowie die Tötung älterer Menschen können als gezielte Aggressionen gegen symbolische Bedeutungsträger innerhalb der Maya-Kosmovision interpretiert werden. Die Auswirkungen dieser Ereignisse auf bestimmte Elemente der Maya-Identität und die Weitergabe ihrer Kultur von Generation zu Generation wurden zutiefst gestört. Zudem kam es zu einer Erniedrigung der kulturellen Werte durch die Verwendung von Maya-Namen für Kampfeinheiten und andere militärische Strukturen während des Bürgerkriegs (CEH 1999, Artikel 62). Ausgehend von dieser ethnozidalen Situation erweiterte die Maya-Bewegung ihren ursprünglichen Wirkungskreis erheblich.

Der Begriff der „Mayanisierung“ beschreibt die Entwicklungen, die sich aus der Unterzeichnung der Friedensverträge ergaben. Er steht für die Vorstellung einer gemeinsamen Identität als „Maya“ über lokale und linguistische Grenzen hinweg. Der Prozess der „Mayanisierung“ impliziert demnach die Wertschätzung, Bewahrung, Nutzung und Weiterentwicklung der objektiven ethnischen Marker (Sprache, Kleidung, Essen, Architektur, Organisation) sowie der subjektiven Elemente (ethnisches Bewusstsein, Spiritualität, Loyalität, Stolz) der Maya-Kultur in diversen Bereichen der guatemaltekischen Gesellschaft. Dieser Prozess steht in engem Zusammenhang mit der Anerkennung der Rechte der Maya-Völker und führt dazu, sich selbst als Maya zu bezeichnen und zu fühlen (Cojtí Cuxil 2007: 11). Der Terminus bezeichnet die aktive Konstruktion einer eigenen Selbstbezeichnung, die sich von Fremdbezeichnungen abhebt, welche insgesamt eine tendenziell destruktive Wirkung besitzen (Nelson 1999: 5). Es vollzieht sich ein Prozess des Wandels, in dessen Folge ein negatives „ethnisches Selbstbild“ in ein positives transformiert wird (Frühsorge 2010: 190–191). Dieser Prozess ist nicht losgelöst von anderen Gruppen der guatemaltekischen Gesellschaft oder internationalen Einflüssen, sondern findet innerhalb eines interkulturellen Dialogs statt. Allerdings ist anzumerken, dass dieser Dialog nicht alle Bereiche der Gesellschaft erreicht, sondern sich einerseits nach dem Bildungsgrad und andererseits nach der politischen Position richtet. Für eine erfolgreiche Partizipation an einem interkulturellen Dialog sind demnach sowohl eine gewisse soziale und politische Einheit als auch die Kenntnis der jeweiligen „politischen Spielregeln“ und Konventionen erforderlich. Nach erfolgter Integration in die staatlichen Institutionen können politische Ressourcen mobilisiert und in Form einer geschlossenen Gruppe agiert werden (Eriksen 2010: 303–304).

Demetrio Cojtí Cuxil, einer der maßgeblichen Gründungsköpfe der Bewegung, begreift die Mayanisierung als einen dynamischen Prozess, der darauf abzielt, verlorene oder verfälschte

ethnische Merkmale zu bewahren, zu revitalisieren und selektiv an aktuelle Gegebenheiten (wie beispielsweise ökonomische Marktgesetze, Globalisierung und Digitalisierung) anzupassen (2007: 12). Cojtí Cuxil zufolge manifestiert sich dies im Streben nach Selbstregierung und Selbstverwaltung für jede Sprachgemeinschaft sowie für das gesamte Maya-Volk. Zudem werden Partizipation und Repräsentation in gemeinsamen Gremien mit der nicht-indigenen Bevölkerung angestrebt. Das übergeordnete Ziel ist eine Entwicklung, die sowohl eine Identität als auch einen Selbstschutz gewährleistet und zu einer gegenseitigen Bereicherung führt. Dies erfordert den „Kampf“ um die Entscheidungsgewalt sowie die Kontrolle über Ressourcen. Die Transformation des guatemaltekischen Staates und der Demokratie in Richtung Multikulturalismus sowie die Transformation der nicht-indigenen Bevölkerung hin zu einem kosmopolitischen Selbstverständnis und einer positiven Rezeption ihrer Maya-Herkunft sind demnach unerlässlich (2007: ebd.).

Der Zugang zu hochwertiger Bildung und Information ist in ländlichen Gemeinden eingeschränkt, was zu einer signifikanten Diskrepanz zwischen der Bildungssituation in urbanen und ländlichen Gebieten führt. Das Leben in ländlichen peripheren Gebieten ist in vielen Fällen von einem täglichen Kampf zur Erfüllung grundlegender materieller Bedürfnisse geprägt. Dazu zählen Zugang zu Land, die Entwicklung der Infrastruktur und die Versorgung mit Gütern. Eine einfache Opposition zwischen arm-rural und gebildet-urban reicht jedoch nicht aus, um die Komplexität der Situation zu erfassen. Armut, insbesondere extreme Armut, spielt im Kontext der Mayanisierung eine besondere Rolle. Eine signifikante Zahl der indigenen Bevölkerung in ländlichen Gebieten lebt in schwer zugänglichen Randgebieten und betreibt Subsistenzwirtschaft. Sie sind in der Regel arm und sprechen in der Regel ausschließlich die lokale Maya-Sprache. Die Optionen für eine ökonomische Entfaltung sind, wie bereits an anderer Stelle dargelegt, an Migration geknüpft. Dies ist entweder als Tagelöhner*in auf Kaffee- oder Kardamomplantagen in den fruchtbaren Tälern des Hochlands, an der Pazifikküste oder in den Vereinigten Staaten möglich.

Eines der größten, ungelösten Probleme in Guatemala ist die Landverteilung. Allein im Dezember 2005 registrierte die guatemaltekische Regierung 1052 landwirtschaftliche Streitfälle, bei denen die Besitzrechte den Kern des Disputs ausmachten. Darüber hinaus ist zu vermuten, dass die Anzahl der nicht registrierten Fälle, die entweder gemäß traditionellem Maya-Recht friedlich beigelegt werden oder eine gewaltsame Lösung abseits jeglicher Justizsysteme provozieren, wesentlich höher liegt. Allerdings ist vielerorts der Kampf um

Zugang zu Land nicht in erster Linie an die ethnische Identität als Maya geknüpft, sondern an die Basisbedürfnisse der Subsistenzbäuer*innen. Da deren Mehrheit jedoch Maya sind, ist der Kampf um Landrechte ein zentrales Arbeitsfeld der lokalen Mayabewegungen (Dary 2007: 80; Kalny 2017: 77–80 sowie Kapitel 6.6 dieser Arbeit). Das „Maya-Recht“ erfährt zumindest theoretisch bereits eine offizielle Anerkennung, was gleichzeitig eine Bekräftigung und eine Aufwertung des früheren „Gewohnheitsrechts“ impliziert (Ekern 2008: 124).

Seit dem Jahr 1985 vollzieht sich schrittweise eine Transition, die sich von einer ethnisch rassistischen bzw. nationalliberalen Realität hin zu einer ethnisch egalitären und pluralistischen Realität entwickelt (Cojtí Cuxil 2007: 83). Es entstehen neue Diskurse der „Maya“ durch einen Aneignungs- und Zurückweisungsprozess (Hirschmann 2010: 194). Dennoch bleibt die Gefährdung der kulturellen Identität¹⁸⁴ bestehen. Seit den 1990er Jahren ist die Zahl der Akademiker*innen, die sich als Maya autoidentifizieren, stetig angestiegen. In den Bereichen Menschenrechte, Migration, Bildung und Linguistik der Mayasprachen, Archäologie, Epigraphik sowie Geschichtsschreibung arbeiten ebenfalls zunehmend internationale Akademiker*innen mit Maya-Intellektuellen zusammen. Im akademischen Kontext der Ethnoarchäologie und der Entzifferung der Hieroglyphentexte lassen sich aufschlussreiche Parallelen zu den gegenwärtig lebendigen Mayatraditionen ziehen, was eine Revalorisierung des kulturellen Erbes und eine Transition von „Folklore“ zu „Wissen“ bedingt.

Die vorspanischen Maya (*los de los pirámides, los de Tikal, los que dicen que son Mayas* – „die mit den Pyramiden, die aus Tikal, die von denen man sagt, dass sie Maya sind“) wurden von den konsultierten Ixil nicht als direkte Vorfahren verstanden, sondern als eine zeitlich und räumlich weit entfernte Kultur. Die Ergebnisse einer Befragung von indigenen Jugendlichen in unterschiedlichen indigenen Gemeinden zu ihrem Geschichtsbewusstsein bestätigen die oben formulierte Beobachtung (Frühsorge 2010: 401–402). Auch yukatekische Maya verwenden „Maya“ weder als Selbstbezeichnung, noch sehen sie sich als Nachfahren der Erbauer der alten Ruinenstädte (Gabbert 2004: xi).

Auf lokaler Ebene der Ixil-Gemeinden steht ein entscheidender Schritt noch stets aus: die selbstbewusste Anerkennung und Wertschätzung der eigenen Kultur. Koloniale und rassistische Stereotype prägen seit Jahrhunderten die Selbst- und Fremdwahrnehmung indiger Völker.

¹⁸⁴ Im internationalen Recht ist diese als Grundlage für indigene Völker und ihre Land- und Überlebensrechte festgeschrieben (Johnston 2006: 8).

Denken und Agieren scheinen von jenen hierarchischen Strukturen geprägt zu sein, die sowohl die politische als auch die ökonomische Ungleichheit in Guatemala aufrechterhalten und verschärfen. Ethnische Kategorisierung stellt ein Element des sozialen Konflikts und der Machtverhältnisse dar, da die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Kategorie eine damit einhergehende Statusposition bedingt (Gabbert 2004: xv). Das Konstrukt des guatemaltekischen Nationalstaates geht an der breiten, indigenen Bevölkerungsmehrheit noch immer vorbei (Kruijt 2008). Extreme Armut prägt das alltägliche Leben in der ländlichen Peripherie, wie beispielsweise in Chajul. Vor dieser schwierigen Lebensrealität sprechen viele Menschen dem Nationalstaat keine große Bedeutung zu. Eine Selbstdefinition als Guatemaltek*in fand dort Ende der 2000er Jahre kaum statt - als Maya jedoch auch nicht. Die meisten Menschen identifizierten sich primär als *campesinos* und empfanden eine Zugehörigkeit zu der Gemeinde, in der sie lebten und aufgewachsen waren. Von der Alltagsrealität der meisten Maya war die Maya-Bewegung lange viel zu weit entfernt (Bastos / Cumes 2007). Das Fehlen funktionaler staatlicher Institutionen und Prozesse begünstigt die fortschreitende „NROisierung“ der indigenen Bewegung, was wiederum einen Bedeutungsverlust des kollektiven Charakters dieser Bewegungen zur Folge hat (Bastos / Brett 2010: xix, Kalny 2017: 322).

Im Zuge der Ratifizierung der ILO 169 und der UN-Deklaration der Rechte indigener Völker ist zunehmend ein politisch korrekter, multikultureller, öffentlicher Diskurs erkennbar. Politiker*innen und andere Personen des öffentlichen Lebens verwenden Begriffe wie z. B. *pueblos indígenas*, *interculturalidad*, *educación bilingüe intercultural*, *lugares sagrados*, *cosmovisión* und *lo Maya*. Gleichzeitig kritisieren kulturelle Aktivist*innen nicht-indigene Personen des öffentlichen Lebens, die Zeremonien und religiöse Rituale zu ihren Zwecken nutzen oder bestimmte Begriffe aus dem religiösen Bereich verwenden. Auch das Tragen traditioneller Kleidungsstücke oder Stoffe wurde als kulturelle Aneignung kritisiert.

Politik und Medienlandschaft konstruieren ein Bild von *lo Maya*, das nicht über Folklore und touristischen Romantizismus hinaus zu gehen vermag. Gleichzeitig behalten *los indígenas* oder auch *los campesinos* in der öffentlichen Wahrnehmung und im offiziellen politischen Diskurs das Bild bei, das ihnen schon seit der Konquista anhaftet: die rückständigen und unzivilisierten *indios* aus den Bergen (Bastos 2010: 15, Reyhner / Kumar Singh 2015: 15).

Den guatemaltekischen Regierungen seit 1996 mangelte es an politischem Willen zur finanziellen Unterstützung von Einrichtungen wie dem Kulturministerium oder kleinerer Institutionen (Bastos 2010: 16, Cojtí Cuxil 2005: 32, Sieder 2008). Es entstand ein „abwesender Staat“ (*estado ausente*) und seine Aufgaben wurden von (inter-)nationalen nichtstaatlichen Organisationen übernommen. Ein Beispiel, welches in Kapitel 7 dieser Arbeit noch eingehend analysiert wird, ist die *educación bilingüe intercultural*. Diese erreichte im Jahr 2005 50% der Bevölkerung, erhielt jedoch lediglich 5% des ohnehin schon geringen Bildungsetats (PNUD Report 2005). Neuere Zahlen deuten zumindest auf einen positiven Trend hin (PNUD Report 2022). Auf politischer Ebene sind Maya in einigen einflussreichen Positionen anzutreffen (Legislaturen Berger, Colóm und auch Pérez Molina), dazu gehören z. B. *Ministerio de la Cultura, Secretaría de la Paz, Dirección de la Educación Bilingüe* („Ministerium für Kultur, Sekretariat für Frieden, Direktion für zweisprachige Erziehung“). Darüber hinaus wurden politische Räume speziell für die Maya in verschiedenen Bereichen geschaffen:

- a) ALMG (*Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala*¹⁸⁵, „Akademie der Mayasprachen“)
- b) DIGEBI (*Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural*, „Generaldirektion für interkulturelle zweisprachige Erziehung“)
- c) FONDIGUA (*Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco*, „Indigener Entwicklungsfonds Guatemala“)
- d) DEMI (*Defensoría de la Mujer Indígena*, „Rechtliche Vertretung der indigenen Frau“)
- e) *Unidad de Lugares Sagrados del Ministerio de Cultura* („Einheit Heilige Orte des Ministeriums für Kultur“)
- f) CODISRA (*Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo*, Präsidialkommission gegen Diskriminierung und Rassismus)
- g) CAI (*Consejo Asesor Indígena*, Beirat für indigene Völker)

Maya sind außerdem als Repräsentanten der Zivilgesellschaft in Institutionen wie der FONTIERRA (*Fondo de Tierras*, Landbesitzfonds) und der CNR (*Comisión Nacional de Resarcimiento*, Nationale Komission für Schadensersatz) aktiv und nehmen am PNR (*Programa Nacional de Resarcimiento*, Nationales Programm für Schadensersatz) teil (Bastos 2010: 15).

¹⁸⁵ Die ALMG teilt sich in einen spirituellen und einen linguistischen Flügel. Während der linguistische Flügel in erster Linie die Dokumentation der Sprachen und die Publikation von neutralem, sprachdidaktischem Material anstrebt, argumentiert der spirituelle Flügel, dass die Sprache eng an die Kultur geknüpft ist und die Vermittlung ohne kulturelle und religiöse Konzepte nicht möglich ist (Fröhlsorge 2010: 197).

An die Stelle des abwesenden Staates tritt oftmals die internationale Kooperation (Bastos 2010: 17, Cojtí Cuxil 2005: 32). Diese Entwicklung ist jedoch nicht frei von Konflikten: Einerseits sind viele Organisationen und Initiativen auf finanzielle und konzeptionelle Hilfe angewiesen, andererseits sind sie dafür verantwortlich, dass sich soziale Bewegungen in Nichtregierungsorganisationen (NRO) transformieren. „No se puede negar la impronta de esta cooperación en la transformación de los movimientos sociales en ONG“¹⁸⁶ (Bastos 2010: 17, Morales López 2007). Diese Transformation der sozialen Bewegungen führt zu einer überproportionalen finanziellen Bedeutung des Verwaltungsapparats (Bastos / Camus 2006). Die in diesem Kontext von den Beteiligten der internationalen Zusammenarbeit artikulierten Themen, Sichtweisen und Diskurse bergen das Risiko, die lokalen Akteure und Akteurinnen langfristig zu schwächen. Die Internationale Zusammenarbeit kann durch gezielt eingesetzte Maßnahmen zur Identitätsbildung in der indigenen Bevölkerung ein starkes Selbstbewusstsein fördern, das sich durch eine positive Selbstwahrnehmung als kulturell anders, jedoch nicht sozial ausgeschlossen, auszeichnet. Die internationale Komponente der Bewegung besteht jedoch nicht allein aus finanzieller Zuwendung. Internationale Akteure machen den Aktivist*innen auch Wissen aus akademischen Publikationen zugänglich. Die Publikationen sind aufgrund der Sprache, in der sie verfasst sind, nicht zugänglich oder schlichtweg in der Region nicht verfügbar. Bisweilen findet jedoch keine Unterscheidung der unterschiedlichen Epochen oder der einzelnen Maya-Völker statt und auf diese Weise entsteht eine neue Pan-Maya Version von Geschichte und kultureller Kontinuität.

6.2 Lokale Bewegung: Mayanisierung in der Ixil-Region

Die Aktivitäten der Fundamaya in der Ixil-Region erstrecken sich sowohl auf kulturelle als auch auf soziale Bereiche. Obwohl die Fundamaya offiziell als guatemaltekische Nichtregierungsorganisation (NRO) im Kultursektor klassifiziert ist, übt sie auch politischen Einfluss aus. Die Biographien ihrer Führungsfiguren lassen eine Positionierung im politisch linken Spektrum erkennen. Pablo Ceto war Mitglied der nationalen Führung (*dirección nacional*) der Guerillaorganisation EGP und eines der Gründungsmitglieder des *Comité de Unidad Campesina* (CUC) in den 1970ern. Später wirkte er an der Einrichtung der *Coordinadora de los Pueblos Mayas de Guatemala* (COPMAGUA) maßgeblich mit. Zu den Präsidentschaftswahlen von 2003 trat Ceto als Vizepräsidentschaftskandidat der *Unidad*

¹⁸⁶ „Es ist nicht zu leugnen, dass die Kooperation die Transformation der sozialen Bewegungen in NRO herbeiführt.“

Revolucionaria Nacional Guatimalteca (URNG) an, zuvor war er Abgeordneter im guatemaltekischen Kongress. Er gründete die *Fundación Maya Región Ixil* (Fundamaya) (Kruijt 2008: 191) und leitet sie bis in die Gegenwart. Außerdem gab er bei der Gründung der Ixil-Universität im Jahr 2011 entscheidende Impulse und ist ihr Präsident. Die Ixil-Universität stützt sich auf ein alternatives, von staatlichen Vorgaben unabhängiges Ausbildungsmodell, das auf traditionellem Wissen basiert. An dieser Universität eignen sich zukünftige Führungspersönlichkeiten der Gemeinden das Wissen und die Lösungsansätze der Vorfahren an (siehe Kapitel 7).

Die Vertreter*innen der Ixil fordern nicht nur die Umsetzung der Maßnahmen aus den Friedensverträgen von Regierungsinstitutionen ein, sondern engagieren sich auch um kulturell und politisch aktiven Nachwuchs. Zwischen 2007 und 2010 organisierte die Fundamaya „Schulungen“ für rituelle Spezialist*innen an ihrem Sitz *Vi' Patna* in Chajul. Die Inhalte stammten zum größten Teil aus den Arbeiten westlicher Akademiker*innen, die in verschiedenen Maya-Regionen geforscht hatten. Zeitweise lud die Fundamaya rituelle Spezialist*innen aus K'iche'-sprachigen Gemeinden zur Durchführung dieser Schulungen ein. Zugang zu wissenschaftlichen Arbeiten und Erkenntnissen wurde durch die neuen digitalen medialen Möglichkeiten vereinfacht. Die Geschichte der Maya-Völker in Guatemala, wie der indigenen Völker im Allgemeinen, ist stark von Diskriminierung, Marginalisierung und Repression während der gesamten 500 Jahre seit der Ankunft der spanischen Kolonisator*innen gekennzeichnet. Die Informationen über eine bislang unerreichbare Vergangenheit, bestärken das Selbstbild positiv. Außerdem wird auf diese Weise eine starke emotionale Verbindung zwischen den epigraphischen Texten und der präkolonialen Vergangenheit geschaffen. Das Wirken der Fundamaya zeigt deutlich, dass nicht nur lokale und nationale, sondern auch internationale Prozesse prägend sind (Hirschmann 2010: 193–194). Zudem besteht zwischen dem Verlust kultureller Traditionen und der Verschlechterung der sozioökonomischen Situation ein Zusammenhang¹⁸⁷.

Traditionelle kulturelle Praktiken, insbesondere private religiöse Rituale, wurden zwischen 2007 und 2010 in Ixil *comunidades* weiterhin mehrheitlich von der breiten Öffentlichkeit ferngehalten. Öffentlich abgehaltene Rituale konnten hauptsächlich im Kontext politischer Veranstaltungen oder nationaler Feiertage beobachtet werden. Sie sind ihrerseits Ausdruck einer

¹⁸⁷ Wilson beschreibt dies ebenfalls für die Q'eqchi in Alta Verapaz Ende der 1980er Jahre (1995: 265–267).

öffentlichen Demonstration der kulturellen Kontinuität und Identität. Da während des Bürgerkriegs keine Rituale in der Öffentlichkeit abgehalten werden konnten, bedeutet die Möglichkeit, dies heute ohne Angst durchführen zu können, eine positive Entwicklung.

Die indigene Bewegung in Guatemala verfügte über eine vergleichsweise geringe politische Handlungsmacht. *La violencia contrainsurgente* hatte einen völlig unkalkulierbaren Einfluss auf die kulturellen und sozialen Bewegungen. Eine gesamte Generation indigener Führungsköpfe wurde entweder getötet oder verschwand spurlos. Der soziale Zusammenhalt in den Gemeinden ist bis heute durch die in der Zeit der *violencia* verübte Gewalt geschädigt. Die gegenwärtig präsenten, von einzelnen Individuen oder Gruppen ausgehenden Manifestationen von Alltagsgewalt sind ebenfalls das Ergebnis eines gestörten sozialen Gefüges (Little 2009: 2, Carmack 2009: 186, Remijnse 2002, Cojtí Ren 2019: 201f., siehe ebenfalls Kapitel 5 dieser Arbeit).

Orientiert an der politischen Teilhabe anderer indigener Völker in anderen Nationalstaaten (z. B. die Sami in Norwegen oder die Cree in Kanada), streben auch die politischen Vertreter*innen der Ixil-Bewegung danach, ihre politischen Interessen und ihre Forderungen nach *equity* (Verteilungsgerechtigkeit) gegenüber dem guatemaltekischen Staat durchzusetzen. Bildung, Literalität – auch in Ixil – und die Beherrschung des Umgangs mit zunehmend digitalen Medien bilden dabei die Grundvoraussetzungen. Entwicklungen in diese Richtung finden statt. Junge Menschen, die sowohl die Rolle einer*s indigenen, kulturellen, politischen Aktivist*in als auch einer*r Akademiker*in beherrschen, sind zunehmend auch in Ämtern des Nationalstaates vertreten und gestalten aktiv politische Prozesse auf kommunaler Ebene. Hierzu gehört auch maßgeblich das Engagement im Bereich der territorialen Rechte (vgl. Kapitel 6.6). Die Fundamaya führte regelmäßig Informationsveranstaltungen sowohl in den Provinzhauptstädten als auch in den Dörfern durch, mit Hilfe derer sie die Bevölkerung über die Thematik insbesondere in Bezug auf die UN-Deklaration der Rechte der Indigenen Völker aufklärten und somit einen Beitrag zur Stärkung ihrer Rechte leisteten.

Die Bevölkerung in der Ixil-Region (und auch in anderen Maya-sprachigen Regionen Guatemalas) steht jedoch nicht mehrheitlich hinter den kulturellen Aktivist*innen. Die in Kapitel 5 dargestellte und analysierte Aufteilung der Gemeinden führt zu einer Schwächung der Außenwirkung und somit der politischen Überzeugungskraft auf nationaler Ebene. Zudem ist

festzustellen, dass die Partizipation und der Zuspruch der Bevölkerung an Veranstaltungen auf kleine Gruppen reduziert sind.

Zwischen 2007 und 2010 waren neben der Fundamaya noch weitere Organisationen auf dem Gebiet der kulturellen Arbeit in der Ixil-Region tätig. Dabei sind an erster Stelle die ALMG (*Academia de las Lenguas Mayas*) und die Asociación Q'anil (hauptsächlich eine Jugendorganisation) zu nennen, da diese während der Feldforschungsperiode über die größten finanziellen Ressourcen verfügten. Eine Problematik ergibt sich aus der finanziellen Abhängigkeit der lokalen Organisationen von internationalen Gebern. Dies bedingt eine Projekthaftigkeit der Maßnahmen der Organisationen. Oft resultiert nach Ende der Finanzierung nur wenig aus den Projekten. Dies betrifft sowohl kulturelle Projekte als auch andere Wirkungsbereiche der internationalen Kooperation, wie beispielsweise Infrastruktur, Gesundheit und Regierungsführung (*governance*).

6.3 Immaterielles kulturelles Erbe, *memoria histórica* und politische Interessen

In Guatemala ist eine Politisierung verschiedener Aspekte des immateriellen kulturellen Erbes zu beobachten¹⁸⁸. Dazu zählen rituelle Handlungen unterschiedlicher Gruppen, die sich unterschiedlichen Zwecken widmen. Im Rahmen meiner Feldforschung konnte ich wiederholt rituelle Handlungen beobachten, die politische Veranstaltungen begleiteten. Diese Handlungen wurden entweder als eine Form des „folkloristischen Schmucks“ (in der Regel begleitet von Handlungen nicht-indigener Beteiligter) oder als eine Art öffentliche Bekundung eines starken Selbstbewusstseins als Ixil bzw. Maya interpretiert, wie das folgende Beispiel veranschaulicht:

Am 23. Februar 2008 fand auf dem *parque central* in Nebaj eine Veranstaltung in Vorbereitung des Tages zur Erinnerung an die Opfer des Bürgerkriegs statt. Vier *b'aalvatziixh* sprachen über den ganzen Tag hinweg Gebete, die rituellen Handlungen wurden von Anzünden vom *pom* und Kerzen begleitet. Zudem fanden Kundgebungen von aus unterschiedlichen Regionen des Hochlands angereisten Maya-Aktivist*innen statt, die sich auch als Vertreter*innen ihrer linguistischen Gemeinschaften präsentierten. Dabei handelte es sich um eine selbstbewusste und stolze Darstellung als „Maya“ in der Öffentlichkeit. Hintergrund war unter anderem die

¹⁸⁸ Geschichte, und auch der Umgang mit immateriellem kulturellem Erbe sind in jedem Kontext anfällig für Instrumentalisierung oder Politisierung, und das gilt insbesondere im Zusammenhang mit Gewalt und Ungerechtigkeit (Bellino 2017: 7).

neue Deklaration der Rechte der indigenen Völker der Vereinten Nationen (von 2007) und die ILO-Konvention 169. Die Beteiligten bezogen sich auf den Friedensvertrag von 1996 und benannten die zahlreichen noch ausstehenden Punkte (vgl. Auswirkungen dieser wichtigen Verträge auf die nationale Maya-Bewegung in Kapitel 6.1 und 6.2). Initiiert und begleitet war die Veranstaltung von internationalen Menschenrechtsaktivist*innen¹⁸⁹.

Dieses Beispiel zeigt, wie politische Handlungsstrategien zusammen mit einer kulturellen Handlung genutzt werden, um Wissen über indigene Rechte öffentlich zu vermitteln.

Die Forderung nach *Memoria histórica colectiva propia*, einem „eigenen historischen kollektiven Gedächtnis“, wurde in die Friedensverträge von 1996 aufgenommen (vgl. Kapitel 2.4). Die Maya-Bewegung versucht, das kulturelle Gedächtnis der Bevölkerung neu zu konstruieren, indem sie sowohl Symbole aus der Vergangenheit, wie z. B. archäologische Stätten oder von (inter-)nationalen Akademiker*innen verfasste Publikationen, als auch lebendige, traditionelle kulturelle Elemente verwendet. Aktivist*innen der Maya-Bewegung streben sowohl danach, Gemeinschaftssinn und Zuversicht zu stiften, als auch Legitimität und Autorität zu erlangen (Assmann 2003 [¹1992]: 161).

Im Rahmen der Feldforschung wurde seitens der konsultierten kulturellen Aktivist*innen Besorgnis darüber geäußert, dass mit jeder scheidenden Generation das alte Wissen um den Kalender zunehmend verloren gehen könnte. Einzelne rituelle Spezialist*innen, die an den Schulungen der Fundamaya nicht teilnahmen, waren irritiert. Das geschah, weil im Zuge von kulturellem Aktivismus Elemente des Ritualkalenders der K’iche’ übernommen wurden. Sie fürchteten, dass die Version der Ixil überschrieben werden könnte.

6.3.1 Konstruktion von *memoria histórica* und kollektivem Gedächtnis

Die beiden folgenden Beispiele illustrieren, wie die Aktivist*innen sowohl kollektive Identität als auch *memoria histórica* konstruieren. Dies geschieht anhand der Forderung nach einer Gedenktafel an einem öffentlichen, zentralen Ort und dem gewählten Diskurs sowie der Einrichtung des Gedenk- und Bildungszentrums Vi‘ Patna.

¹⁸⁹ Die italienische Internationale Kooperation und die spanische NRO *Solidaridad Internacional*.

Siete principales Ixhiles

Bei dem im Folgenden zitierten Text handelt es sich um einen Auszug aus dem Protokoll der *sesión municipal* vom 21. Juni 2006. Die Fundamaya forderte die Einrichtung eines Gedenktages und einer öffentlichen Gedenktafel, um an die Ermordung von sieben widerständigen Mitgliedern des Ältestenrates am 22. Juni 1936 zu erinnern. Sie hatten sich aktiv gegen Zwangsarbeit und Machtmissbrauch der Regierung, konkret gegen die Gesetze *Ley de Contratación de Jornaleros* (Zwangsarbeitsgesetz/Tagelöhnervertragsgesetz), *Ley de Vialidad* (Straßengesetz) und *Ley de Vagancia* (Landstreichergesetz), gewandt.

[...] se están organizando actividades con el objeto de conmemorar la muerte de SIETE PRINCIPALES IXHILES que fueron fusilados en la plaza pública el día 22 de junio de 1936 por la defensa de la dignidad en contra del trabajo forzado y abusos de poder del gobierno de turno, solicitando que como un acto de Recuperación de la Memoria Histórica se instituya este día como fecha importante en el calendario ixhil y que permita transmitir a las futuras generaciones este acto de dignidad.¹⁹⁰

CONSIDERANDO: Que es competencia del Concejo Municipal la iniciativa, deliberación de los asuntos de interés para el municipio. Así como la valorización, preservación y promoción de los aspectos culturales e históricos del municipio.¹⁹¹

CONSIDERANDO: Que la recuperación de la Memoria Histórica es un elemento de enlace que debe ser transmitido a la generación presente y que debe perpetuarse en la memoria y la conciencia colectiva de las generaciones futuras. Que en este sentido el pueblo de Nebaj a lo largo de su historia ha dejado huellas indelebles. Se recuerda aquí el ejemplo de dignidad en que siete principales ixhiles la noche del día 21 de junio del año 1936 fueron capturados por haber manifestado su inconformidad con el Trabajo Forzado, la Ley de Contratación de Jornaleros, la Ley de Vialidad y la Ley de la Vagancia, quienes fueron fusilados en la mañana del día 22 de junio de 1936, en nuestro calendario maya “Oxlaval Kao”.¹⁹²

¹⁹⁰ „[...] es werden Aktivitäten zum Gedenken an den Tod von sieben Ixhil-Ältesten organisiert, die am 22. Juni 1936 auf dem Marktplatz erschossen wurden, weil sie die Würde der Menschen gegen Zwangsarbeit und Machtmissbrauch durch die damalige Regierung verteidigt haben, und es wird gefordert, dass dieser Tag als Akt der Wiederherstellung des historischen Gedächtnisses zu einem wichtigen Datum im Ixhil-Kalender wird und dass dieser Akt der Würde an zukünftige Generationen weitergegeben wird.“

¹⁹¹ „In Anbetracht der Tatsache, dass der Gemeinderat für die Initiative und Beratung von Angelegenheiten, die für die Gemeinde von Interesse sind, zuständig ist. Sowie für die Aufwertung, Erhaltung und Förderung der kulturellen und historischen Aspekte der Gemeinde.“

¹⁹² „In Anbetracht der Tatsache, dass die Wiederherstellung des historischen Gedächtnisses ein verbindendes Element ist, das an die heutige Generation weitergegeben werden muss und das im kollektiven Gedächtnis und im Bewusstsein künftiger Generationen verankert werden muss. In diesem Sinne hat das Volk von Nebaj im Laufe seiner Geschichte unauslöschliche Spuren hinterlassen. Wir erinnern uns hier an das Beispiel der Würde, in dem sieben Ixhil-Älteste in der Nacht des 21. Juni 1936 gefangen genommen wurden, weil sie ihre Ablehnung des Zwangsarbeitsgesetzes, des Tagelöhnervertragsgesetzes, des Straßengesetzes und des Landstreichergesetzes zum Ausdruck gebracht hatten, [und] die am Morgen des 22. Juni 1936, in unserem Maya-Kalender „Oxlaval Kao“, erschossen wurden.“

CONSIDERANDO: Que hoy se cumplen 70 años de este hecho de intolerancia y represión. Sin embargo, ha quedado el ejemplo de estos principales que nunca debe olvidarse, y que ojalá nunca más se vuelva a repetir.¹⁹³

En memoria de estos hermanos y de todas las víctimas del genocidio que ha vivido nuestro pueblo, el Honorable Concejo Municipal emite el siguiente ACUERDO MUNICIPAL:

Honrar la memoria de los SIETE PRINCIPALES siendo ellos Pedro Guzmán, Sebastián Cedillo, Juan Brito, Juan Brito Brito, Diego Cuchil, Pedro Cedillo y Vicente Guzmán, quienes fueron fusilados el día 22 de junio del año 1936. Instituyéndose este día como EL DIA DE LA DIGNIDAD IXHIL, recomendándose la colocación de una Placa Conmemorativa que perpetúe el Recuerdo de este día. Haciendo un llamado, a todos los sectores de nuestra comunidad, a los establecimientos educativos y en general una exhortación a la conciencia colectiva del pueblo Ixhil, instándoles a que sin ningún resentimiento no descuidemos nuestra historia y que no olvidemos el ejemplo de dignidad de los hermanos ixhiles víctimas de la intolerancia y represión de un sistema de gobierno anarquista y antisocial.¹⁹⁴

(Libro de Actas de Sesiones Municipales Acta No. 19-06, Inciso segundo, fecha 21 de junio del 2006, zitiert nach Gómez Figueroa 2007)

Die Aktivist*innen appellierte an die Verpflichtung des *consejo municipal*, die „kulturellen und historischen Aspekte des *municipios* wertzuschätzen, zu bewahren und zu fördern“. In ihrem Diskurs verwendeten sie die Bezeichnung *Ixhil* als Selbstdefinition der Bevölkerung¹⁹⁵, obwohl dies im Jahr 2006 unter der Bevölkerung selbst nicht sehr verbreitet war. Den Tag der Hinrichtung definierten sie als symbolisches Datum, um offiziell und sichtbar einen Gedenktag, den „Tag der Ixhil-Würde“, einzurichten. Die Autor*innen vertraten die Auffassung, dass „die Institutionalisierung des Tages als wichtiges Datum im Ixhil-Kalender [...] einen Akt der Wiedererlangung des historischen Gedächtnisses“ darstelle. Der 22. Juni 1936 entsprach, den Aktivist*innen nach, dem Tag Oxlaval Kao (11 Kaoq) des 260-tägigen Kalenders. Jener „würdevolle Akt“ der sieben *principales*, konnte auf diese Weise an zukünftige Generationen weitergegeben werden. Das Handeln der sieben *principales* machte sie in der Perspektive der

¹⁹³ „In Anbetracht der Tatsache, dass heute ist der 70. Jahrestag dieses Akts der Intoleranz und Unterdrückung ist. Dennoch ist das Beispiel dieser Führer geblieben und sollte nie vergessen werden, und es wird sich hoffentlich nie wiederholen.“

¹⁹⁴ „Im Gedenken an diese Brüder und an alle Opfer des Völkermordes, den unser Volk erlebt hat, erlässt der ehrenwerte Gemeinderat die folgende GEMEINDEVEREINBARUNG:

Zum Gedenken an die SIEBEN ÄLTESTEN Pedro Guzmán, Sebastián Cedillo, Juan Brito, Juan Brito Brito, Diego Cuchil, Pedro Cedillo und Vicente Guzmán, die am 22. Juni 1936 erschossen wurden. Einführung dieses Tages als TAG DER IXHIL-WÜRDE und Empfehlung der Anbringung einer Gedenktafel, um die Erinnerung an diesen Tag zu verewigen. Ein Aufruf an alle Bereiche unserer Gemeinschaft, an die Bildungseinrichtungen und ganz allgemein ein Appell an das kollektive Gewissen des Ixhil-Volkes, damit wir ohne Groll unsere Geschichte nicht vernachlässigen und das Beispiel der Würde der Ixhil-Brüder, die Opfer von Intoleranz und Unterdrückung durch ein anarchistisches und unsoziales Regierungssystem wurden, nicht vergessen.“

¹⁹⁵ Die Schreibweise *Ixhil* anstatt *Ixil* reflektiert die Uneinigkeit über eine normative Orthographie. Es wurden in der Vergangenheit einige Versuche unternommen, eine Orthographie und Grammatik für das Ixil zu entwickeln, beispielsweise von der *Academia de las Lenguas Mayas* und von dem *Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín*, jedoch hat sich noch keine standardisierte Form durchsetzen können. Der Linguist Sergio Romero schlägt im Rahmen seiner Analyse die Schreibweise *Ixhil* als standardisierte Form vor und beruft sich auf das Dekret 1046-87 zu einem „Einheitsalphabet“ aller Mayasprachen aus dem Jahr 1987 (2018: 102).

Aktivist*innen zu Widerstandskämpfern ihrer Zeit. In der Argumentation der Aktivist*innen wurde zudem die Rolle von Bildungseinrichtungen explizit thematisiert. Der Gedenktag wurde als ein „Akt der Mahnung des kollektiven Bewusstseins des Volkes der Ixhil“ definiert, um an das Beispiel der sieben *principales* zu erinnern, die Opfer von „Intoleranz und Repression einer anarchistischen und antisozialen Regierung“ wurden.

Bei der sprachlichen Analyse des Textes fallen eine Vielzahl Ausdrücke auf, welche sowohl in den Bereich der Konstruktion einer *memoria histórica propia* – einer „eigenen historischen Erinnerung“ – fallen,

- *conmemorar* „gedenken an“
- *un acto de Recuperación de la Memoria Histórica* „ein Akt der Wiedererlangung des Historischen Gedächtnisses“
- *fecha importante del calendario ixhil* „wichtiges Datum des Ixhil-Kalenders“
- *trasmitir a las futuras generaciones* „an die folgenden Generationen übertragen“
- *valorización, preservación, y promoción de los aspectos culturales e históricos del municipio* „Wertschätzung, Erhaltung und Förderung der kulturellen und historischen Aspekte des municipios“
- *recuperación de la Memoria Histórica* „Wiedererlangung des Historischen Gedächtnisses“
- *debe perpetuarse en la memoria y la conciencia colectiva de las generaciones futuras* „muss im kollektiven Gedächtnis und im Bewusstsein künftiger Generationen verewigt werden“
- *ha dejado huellas indelebles* „hat unauslöschliche Spuren hinterlassen“
- *se recuerda aquí* „wird an dieser Stelle erinnert“
- *que nunca debe olvidarse* „darf nie vergessen werden“
- *nunca más* „niemals mehr“
- *en memoria de estos hermanos y de todas las víctimas del genocidio* „in Erinnerung an diese Brüder und an alle Opfer des Genozids“
- *placa conmemorativa que perpetúe el Recuerdo de este día* „Erinnerungstafel die die Erinnerung an diesen Tag aufrechterhält“
- *no descuidemos nuestra historia y que no olvidemos el ejemplo de dignidad* „lassen wir unsere Geschichte nicht außer Acht und vergessen wir nicht das Beispiel der Würde“

als auch in die Rhetorik des Widerstands:

- *fueron fusilados [...] por la defensa de la dignidad en contra del trabajo forzado y abusos de poder del gobierno* „wurden erschossen [...] für die Verteidigung der Würde gegen Zwangsarbeit und Missbrauch der Staatsgewalt“
- *acto de dignidad* „Akt der Würde“

- *fueron capturados por haber manifestado su inconformidad con el Trabajo Forzado* „wurden verhaftet, weil sie ihre Ablehnung des Zwangsarbeitssystems zum Ausdruck gebracht hatten“
- *este hecho de intolerancia y represión* „dieser Vorgang der Intoleranz und Unterdrückung“
- *los hermanos ixhiles víctimas de la intolerancia y represión de un sistema de gobierno anarquista y antisocial* „die Ixhil Brüder [die] Opfer von Intoleranz und Repression eines anarchistischen und antisozialen Regimes wurden“

Im Text der Aktivist*innen ist *la Memoria Historica*, „das historische Gedächtnis“, genannt, es soll nicht nur „wiedererlangt und lebendig gehalten werden“, sondern sich ebenfalls in Erinnerung und kollektivem Bewusstsein der zukünftigen Generationen verewigen. Aus der Perspektive der kontemporären Aktivist*innen stellte die Ermordung einen direkten Angriff auf die traditionellen Selbstverwaltungsstrukturen und Werte dar. Das Ereignis von 1936 stellte eine „verborgene Erinnerung“ dar, die erst durch das Wirken der Aktivist*innen Beachtung fand (Peters 2020; A. Assmann 2022).

Der Widerstand der *principales* gegen Diskriminierung und Ausbeutung war für die Aktivist*innen nur ein Beispiel von vielen für die „unauslöschlichen Spuren, die die Gemeinschaft Nebajs im Laufe ihrer Geschichte hinterließ“. Zudem setzten die Aktivist*innen den 22. Juni 1936 mit dem Bürgerkrieg in Verbindung. Die Gedenktafel sollte ebenfalls an die Opfer des Genozids erinnern.

Nicht nur mit der Aufstellung der Gedenktafel schafft die Maya-Bewegung neue Erinnerungsorte, mit dem Ziel, kulturelles Gedächtnis und Identität zu stiften. Gemäß Nora (1984: 97) sind spezifische Orte (oder spezielle Tage) dazu geeignet, als Speicher historischer Erinnerungen zu dienen, insbesondere, wenn das Leben der Menschen durch äußere Einflüsse stark verändert wurde¹⁹⁶: Als Erinnerungsort zum Gedenken der Opfer der *violencia* in Chajul und als Zentrum zur Information und Versammlung sollte das *Centro Vi' Patna* dienen. Die Fundamaya erhielt im Zuge der Realisierung des Projektes sowohl finanzielle als auch konzeptionelle Unterstützung der italienischen Internationalen Kooperation. Die Wahl des Ortes für kulturelle und zivilgesellschaftliche Veranstaltungen erfolgte mit dem Ziel, Kontrolle und Souveränität über Orte zurückzugewinnen, die während der *violencia* zu Repressionszwecken und zur Planung und Kontrolle von gewalttätigen Aktionen missbraucht

¹⁹⁶ Das Konzept des „Erinnerungsortes“ im Sinne Noras umfasst alle kulturellen Phänomene, sowohl materielle als auch soziale und mentale (1984: 93). Diese müssen auf kollektiver Ebene bewusst oder unbewusst in Zusammenhang mit der Vergangenheit oder der (nationalen) Identität gebracht werden.

wurden. Denn bereits im Jahr 1978 stationierte die Armee in Chajul eine Einheit, um möglichen Aktivitäten der Guerrilla in der Region entgegenzuwirken. Im Zuge der sich zuspitzenden Situation und der eskalierenden Gewalt, vergrößerte die Armee ihre Einheit und verlagerte sie im Jahr 1984 von Ju'il nach Vi' Patna, Chajul. Dort verblieb die Einheit bis zur Unterzeichnung der Friedensverträge (Interview, Xhun Le'm, 03.05.2008, Ilom, Chajul).

Der Erinnerungsort fungiert zudem als Bildungsort, der dazu dient, traditionelles Wissen zu bewahren. Somit manifestiert er die Wiedererlangung der Geschichte durch die Ixil und stellt gleichzeitig ein Mahnmal der Verbrechen gegen die Menschheit insgesamt dar. Dieses Beispiel veranschaulicht die Teilhabe der Aktivist*innen an der Definition der „historischen Realität“.

6.3.2 Konstruktion von kollektiver Identität und kollektivem Gedächtnis am Beispiel des *Año Nuevo Maya*

Die Fundamaya organisierte im Februar 2009 das Maya-Neujahr, *el año nuevo maya*, in Nebaj. Die Feierlichkeiten erstreckten sich über die fünf Tage des *ooq'ii* (siehe Kapitel 4.2.2 Kalenderwissen). Die kulturellen Aktivist*innen erhielten organisatorische und finanzielle Unterstützung seitens der italienischen Internationalen Kooperation (*Cooperazione Italiana*, Projekt *progetto mondo*). Seit 2005 organisierte die Fundamaya *capacitaciones* (Schulungen) für praktizierende rituelle Spezialist*innen. Die an der Durchführung des Neujahrsrituals beteiligten *b'alvatztiixh* hatten alle an diesen Schulungen teilgenommen. Darüber hinaus war ein von der Fundamaya geladenes internationales Publikum zugegen¹⁹⁷. Die Feierlichkeiten dienten zudem der Einweihung eines neuen Ortes zur Durchführung von Ritualen. Dieser neue Ort war laut des Leiters der Fundamaya, Pablo Ceto, notwendig, um den *kacholpom* einen legitimen, öffentlichen Ort zur Ausübung der Rituale zu bieten. Die kulturellen Aktivist*innen errichteten vor dem Hintergrund der während der *violencia* aus der Öffentlichkeit verdrängten Traditionen ein symbolisches Gebäude. Die architektonische Ausführung des Gebäudes bezeichnete der ehemalige Guerillakämpfer Ceto als einen „Tempel im griechisch-römischen Stil“ (*templo griego-romano*) (vgl. Abbildung 16) und seine Errichtung als „Eroberung des kulturellen Erbes der ehemaligen Kolonialisatoren“.

¹⁹⁷ Neben den Mitarbeitern der italienischen Kooperation und deren Angehörigen waren Botschaftsvertreter Finnlands und Japans anwesend.

Am 21. Februar 2009 nahm ich an der Versammlung der Mitglieder der *alcaldías indígenas* aus den *municipios* Nebaj, Chajul und Cotzal in den Räumlichkeiten der *parroquia* der katholischen Kirche in Nebaj beobachtend teil¹⁹⁸. Der Saal war mit ca. 150 Personen vollbesetzt, und auch vor dem Saal sammelten sich Interessierte (Abbildung 14). Die Versammlung war in die Feierlichkeiten zum Maya-Neujahr eingebunden, da mit dem neuen Jahr neue Vertreter*innen in den *alcaldías indígenas* ihre Ämter aufnahmen.

Der Jahresrückblick über die (Zusammen-)Arbeit der *alcaldía indígena* und der Fundamaya umfasste sowohl die 2008 erreichten Ziele als auch zukünftige Aufgaben. Ein Arbeitsbereich stellte die Beobachtung bzw. Reklamation der Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensumstände aus den Friedensverträgen dar. Gleich nach Amtsantritt der Regierung Álvaro Coloms verfassten *alcaldía indígena* und Fundamaya ein Schreiben, in dem sie auf die Missstände und Probleme der Ixil-Region hinwiesen. Zur Umsetzung der in den Friedensverträgen vereinbarten Punkte unterbreiteten sie der Regierung konkrete Vorschläge für geeignete Maßnahmen und Projekte. Das Schreiben blieb ohne Beachtung der Regierung. Über die mangelnde Kommunikationsbereitschaft der Regierung waren die Teilnehmenden der Versammlung verärgert.

Darüber hinaus diskutierten die Teilnehmenden auch über die Rolle der Frauen innerhalb der *alcaldía indígena*. Diese sollte gestärkt werden und als langfristiges Ziel galt es, möglichst viele Frauen in die Ämter und die Arbeit der *alcaldía indígena* einzubeziehen. Zum Abschluss der Versammlung fanden ein Marimbakonzert und ein gemeinsames Essen statt. Den ausländischen Gästen bot die Fundamaya eine kurze Besichtigung des heiligen Ortes in Ju‘il an.

Mit einer kleinen Gruppe *kacholpom* machte ich mich direkt im Anschluss an das Marimbakonzert auf den Weg zur Kapelle in Salquilito. Dort trafen sie letzte Vorbereitungen für das Neujahrsritual am Abend. Die Kapelle maß ca. 15x10 m und besaß 2009 auf der Seite gegenüber dem Eingang einen Altar, hinter dem eine Marienstatue an der Wand hing. Rechts und links davon hingen zwei Holzkreuze (ca. 50-60 cm hoch), außerdem schmückten zwei Abbilder aus Goldfolie von Kelchen mit einer Hostie in ihrer Mitte die Wand. Über den Boden verteilt wir Piniennadeln, auf dem Vorplatz der Kapelle zündete Pap Me’k (*b’alvatziixh* aus Nebaj) in unregelmäßigen Abständen eine *bomba*. Ungefähr zwei Meter vor dem Altar

¹⁹⁸ Die Teilnehmenden stammten mehrheitlich aus den *aldeas* und *caserios* Nebajs, insgesamt nahmen ungefähr 150 Personen teil, ca. 30% jüngere Personen (unter 30) und ca. 15 % Frauen.

entfachte Pap Me'k zudem ein Feuer, ordnete Kerzen kreisförmig darum an und verbrannte *pom* (Copal, Baumharz). Einige der Männer rauchten und zwei Musiker begleiteten die Vorbereitungen mit Trommel und Flöte.

Nach Sonnenuntergang trafen nach und nach *kacholpom* zur Teilnahme am Neujahrsritual in der Kapelle ein. Unmittelbar nach der Ankunft in der Kapelle musste jede*r Besucher*in von einer*m *b'aalvatztiixh* von den im letzten Jahr begangenen Sünden „gereinigt“ werden. Dazu kniete die Person vor dem Feuer nieder und ein*e *b'aalvatztiixh* begann einen zeremoniellen Diskurs, in dem die Tagesnamen mit ihren spezifischen Eigenschaften genannt wurden. Die Spezialist*innen wechselten sich ab und sprachen die Schutzpatrone der *comunidades* an. Darunter waren Nebaj und viele der zu Nebaj gehörenden *aldeas* und *caserios*, wie zum Beispiel Tzalbal und Acul.

An dieser Stelle kam es unter den anwesenden *b'aalvatztiixh* zu Uneinigkeit: Sie gerieten über die Reihenfolge der Tagesnamen in Diskussion. Dies war entweder Ausdruck lokal unterschiedlicher Varianten des Kalenders, da die *b'aalvatztiixh* aus verschiedenen Dörfern stammten, oder aber ein Einblick in den dynamischen Veränderungsprozess des immateriellen kulturellen Erbes. Einige *b'aalvatztiixh* äußerten sich kritisch über die von der Fundamaya organisierten Schulungen und empfanden den Veränderungsprozess als Bedrohung.

Nachdem die religiösen Spezialist*innen sich auf eine Abfolge der Tagesnamen geeinigt hatten, schlugen sie mit einem Zweig auf die mit den Handflächen nach oben ausgestreckten Hände des Teilnehmenden. Die symbolischen Schläge schlossen die „Reinigung“ von den Sünden des vergangenen Jahres ab. Mehrere *b'aalvatztiixh* führten dieses Ritual zur gleichen Zeit bei den ankommenden *kacholpom* durch. Einmal von ihren Sünden befreit, nahmen sie auf den Bänken der Kapelle Platz, warteten und unterhielten sich. Die Gäste waren mehrheitlich Erwachsene, aber im Gegensatz zu der Veranstaltung am Vor- und Nachmittag nahmen nun auch einige Kinder und Jugendliche mit ihren Eltern und Großeltern teil.

Schläge, oder sogar Peitschenhiebe (die zu Verletzungen führen) beobachteten Ruth Bunzel in Chichicastenango (1952: 423) und Paul van den Akker in Momostenango während des *baile de la culebra* (2018: 164). Während die von van den Akker beschriebenen Schläge als Teil des Tanzes eine andere symbolische Bedeutung hatten, nämlich die des „Opfer erbringen“,

symbolisierten sie bei Bunzel ebenfalls die „Reinigung“ von Sünden. Sehr wahrscheinlich geht diese rituelle Handlung auf die Kolonialzeit und katholische Bräuche zurück (Gage 2000).

Die Fundamaya zeigte an diesem Abend zudem ein Video von *Oilwatch Mesoamerica*. Für die Vorführung wurde das Ritual unterbrochen. Das Video thematisierte die Erdölförderung im Ixcán durch multinationale Unternehmen im Auftrag der Regierung, die bereits mit verheerenden Auswirkungen auf Umwelt und Bevölkerung durchgeführt wurde. Außerdem thematisierte das Video das geplante Straßenbauprojekt *Franja transversal del Norte (FTN)* im Ixcán. Ein weiterer Aspekt der Tätigkeit der Fundamaya ist die Informationsvermittlung an die Bevölkerung in Bezug auf den Abbau von Bodenschätzen sowie die Aufklärung über deren Rechte. Zudem wird der Widerstand gegen extraktive Projekte organisiert. Die Nutzung des Neujahrsrituals als Plattform für die Verbreitung von Informationen zu sozialpolitisch und menschenrechtlich relevanten Themen veranschaulicht die enge Verknüpfung von politischer Aktion und Religion im öffentlichen Leben¹⁹⁹.

Nach der Filmvorführung begann die eigentliche feierliche Hauptzeremonie (*ceremonia principal*, so mein Banknachbar). Dabei sprachen alle anwesenden *b'aalvatziixh* gleichzeitig Gebete und zählten gemeinsam die Tage, dabei machte *B'atz* den Anfang. Im Anschluss wurde jeweils ein Tagesname von 1 bis 13 durchgezählt. An einer Stelle gerieten sie auch hier über die Reihenfolge in Uneinigkeit. Unter den 15 *b'aalvatziixh* war mit Nan Aan nur eine Frau²⁰⁰. Um kurz nach Mitternacht beendeten die *b'aalvatziixh* das Ritual und die Besucher*innen verabschiedeten sich bis zum nächsten Morgen.

Am folgenden Tag kamen die *kacholpom* um 9 h morgens an dem neuen *templo griego-romano* wieder zusammen. Während der Zeremonie zählten zunächst die *b'aalvatziixh* wie am Vorabend in der Kapelle gemeinsam die Tage durch. Sie begannen mit 1 *B'atz*, 2 *B'atz*, 3 *B'atz*... Nach 13 *B'atz* folgte 1 *Ee*, und so weiter. Jedes Mal, wenn eine anwesende Person ihren *nawal* hörte, reichte die entsprechende Person ihre Kerze einem *b'aalvatziixh*, der diese dann an das Feuer stellte.

Im Anschluss an das Ritual der *b'aalvatziixh* hielt Miguel de Léon Ceto, ein Mitarbeiter der Fundamaya, einen informativen Vortrag über extraktive Projekte in der Ixil-Region (Minen und

¹⁹⁹ Für Oaxaca zeigt dies Julie Métais am Beispiel des Guelaguetza-Festes (2019: 168ff.).

²⁰⁰ Es gibt noch weitere weibliche *b'aalvatziixh*, Ana ist jedoch die Einzige, die bei offiziellen (organisierten) Anlässen auftritt.

Wasserkraft), die von Seiten der guatemaltekischen Regierung ohne Konsultation und Information der Bevölkerung geplant wurden. Einige Teilnehmende hielten die Informationen schriftlich fest (siehe Abbildung 20).

Die neue *alcaldía indígena* trat mit der Übergabe der Amtstäbe ihr Amt an (Abbildung 18 und 19). Den Abschluss des Neujahrrituals bildete die Übergabe von Teilnahmezertifikaten an die Teilnehmenden (Abbildung 21).

Die Neujahrsfeier zeugt von einer Kombination von politischer Information und ritueller Handlung.

6.3.3 Kreative Medien des kollektiven Gedächtnisses

Jugendliche und junge Erwachsene, indigene und nicht-indigene, schaffen ihre eigenen, kreativen und partizipativen Medien zur Tradierung historischer und traditioneller Zusammenhänge. Mittels verschiedener künstlerischer Ausdrucksformen, wie Wandbildern, Filmen, Literatur und Musik, machen sie ihre historische Erinnerung sichtbar und erfahrbar.

In der Ixil-Region manifestieren sich *murales*, Wandbilder, in öffentlich zugänglichen Gebäuden, wie etwa Schulen oder der *alcaldía indígena*, sowie an privaten Flächen. Ein Teil dieser Wandbilder ist explizit an Projekte internationaler oder nationaler Kooperationen geknüpft, während andere im Rahmen von Schulprojekten²⁰¹ oder auf Eigeninitiative von Künstler*innen entstanden sind. Die *murales* zeugen von einem kritischen historischen Bewusstsein und dienen sowohl als visuelle Zeugnisse als auch als positiv verstärkte Identitätskonstruktionen. Sie interpretieren das „Mayasein“ im Kontext von repressiven historischen Gewaltakten und eigenen Visionen von der Zukunft.

Das in Abbildung 22 gezeigte *mural* auf dem *parque* von Nebaj ist ein Beispiel für visualisiertes historisches Bewusstsein. Die Urheber*innen des Werkes sind Kunststudierende der Universidad San Carlos am Standort Quiché, wobei sich unter den Studierenden nicht nur Ixil, sondern auch Mitglieder anderer Maya-Gruppen und Ladinos befanden. Das Werk präsentiert

²⁰¹ Vgl. Maxwell zu Wandbildern im Rahmen von Schulprojekten in Kaqchikel-Gemeinden (2009).

eine Kombination aus einer retrospektiven Darstellung der Vergangenheit und einer zukunftsorientierten Vision für die Ixil.

In der Mitte des Wandbilds befindet sich oben eine stilisierte Sonne, darunter eine junge Frau in der Tracht Nebajs. Sie hält in der einen Hand Wasser und in der anderen einen Maiskolben. Auf Schulterhöhe befinden sich rechts und links von ihr die Antlitze zweier vorkolonialer Maya-Gottheiten, sie wenden sich ihr zu. Das Wasser ist zum einen lebensnotwendig, und zum anderen im Toponym *Nab'aa* – „Wasserquelle“ – enthalten. Der Mais ist ebenfalls Lebensgrundlage. Entsprechend handelt es sich laut den Studierenden bei den beiden Gottheiten um Yum Kaax und Ixchel, Gottheiten des Lebens und der Mutter Erde. Unterhalb der jungen Frau ist eine ältere Frau zu sehen, sie steht für die Älteren und die Ahnen. In der Darstellung sind drei weitere Frauen zu sehen, die jeweils mit den Namen der Orte Chajul, Cotzal und Ilom gekennzeichnet sind. Sie umgeben drei Jugendliche, die in einem Buch lesen. Die Mädchen tragen Tracht, der Junge nicht. Die Darstellung zeigt damit die zeitgenössische Jugend, die in einem Buch über die Vergangenheit liest und daraus Visionen für die Zukunft erstellt.

Das Wandbild zeigt links oben eine Szene, in der sich blonde, weiße Männer – Europäer – und indigene Männer in prunkvoller Kleidung vor einer Pyramide gegenüberstehen. Die Europäer sind mit Waffen ausgestattet, ihre Pferde sind ebenfalls am Rand zu sehen. Sie richten ihre Waffen gegen die Indigenen. Im Hintergrund sind katholische Geistliche zu sehen. Diese Szene stellt die Konquista und die Missionierungsaktivitäten der Kolonialzeit dar.

Eine schwarz gekleidete Frau mit einem kleinen Kind im Arm steht mit gesenktem Blick und mit von Trauer und Angst geprägter Mimik und zwei weiteren Kindern neben einer am Boden liegenden, von Stacheldraht umschlossenen weißen Taube. So stellt das Wandbild den Bürgerkrieg und die Erfahrung von Unrecht und Gewalt während dieser Zeit dar. Ein älterer Mann in traditioneller Kleidung und ein Junge wenden sich den Betrachter*innen ab und symbolisieren die vielen Vertriebenen, die an anderen Orten Schutz suchen mussten. Es werden keine expliziten Gewaltdarstellungen gezeigt. Aufgrund ihrer eigenen historischen Erfahrungen oder ihres historischen Wissens können die Betrachter*innen in den von Angst und Schmerz gezeichneten Gesichtern die in der Region verübten Verbrechen gegen die Menschlichkeit erkennen.

Auf der rechten Seite des Wandbilds sind Ixil dargestellt, die Alltagsaktivitäten ausüben. Zu sehen sind eine Weberin, ein Vater und eine Tochter auf der Milpa, ein Mädchen mit *nixtamal* sowie eine junge Familie. Sie befinden sich in einer intakten Umwelt mit Bäumen und Wasserfällen. Ein Mädchen lässt eine weiße Taube fliegen, zudem sind Quetzal und Jaguar zu sehen. Diese Darstellung symbolisiert eine friedliche Gegenwart und den Weg in eine friedliche, würdevolle Zukunft, in der kulturelle Traditionen (symbolisiert durch Quetzal und Jaguar) nicht nur lebendig, sondern wegweisend sind.

Das Wandbild ist in einem kulturell heterogenen, akademischen und künstlerischen Umfeld entstanden und zeugt von einem grundlegenden Bedürfnis der jungen Generationen, sich sowohl mit rezenten als auch mit weiter zurückliegenden historischen Ereignissen auseinanderzusetzen. Gleichzeitig manifestiert sich in dem Wandbild ein Appell an die Gesellschaft und die Politik, der eine historische Aufarbeitung einfordert. Die Darstellung des Bürgerkriegs ist auf eine aktive Auseinandersetzung mit dem eigenen Vorwissen ausgelegt. Zeichen und Symbole sowie Metaphern interagieren mit den wechselnden Betrachtern und unterschiedlichen Gruppen (Jansen / Pérez Jiménez 2010: 192). Durch die Abwesenheit von Opfer- und Täterrollen wird ein Raum für den Dialog geschaffen, der es ermöglicht, das Tabu der *violencia* auf einfache Weise zu überwinden.

Am 14. März 2015 wurde das Wandbild nach einer sechs Tage währenden Arbeitsphase in einer feierlichen Zeremonie eingeweiht. In Anlehnung an A. Assmann kann das Wandbild als eine bewusste Identifikation mittels künstlerischer Ausdrucksform interpretiert werden. Darüber hinaus eröffnet es auch Raum für diejenigen, die genealogisch und historisch mit „Tätern“ verbunden sind, und kann als pädagogisches Instrument dienen. Darüber hinaus kann das Wandbild als Medium betrachtet werden, welches Empathie hervorrufen kann.

6.4 Demokratisierung und Politische Organisation: *Alcaldía indígena*

Im Zuge des Arbeitsfeldes „Politische Beteiligung der indigenen Bevölkerung“ sowie der politischen Dezentralisierung im Demokratisierungsprozess in Guatemala, wurde die Institution der Selbstverwaltung der *alcaldía indígena* in allen *municipios* mit hohem Anteil indigener Bevölkerung gestärkt²⁰². Die Aufgabe der *alcaldía indígena* ist es, Gerechtigkeit vor Ort walten zu lassen und für die Sicherheit und das kollektive Eigentum der Gemeinden zu sorgen, indem das Gewohnheitsrecht der indigenen Völker angewendet wird. Sie stellen keine eigentlichen kommunalen Hilfsorgane dar, obwohl sie häufig mit diesen verknüpft sind. Sie sollte sich z. B. bei der Lösung von Problemen im Zusammenhang mit Landrechten und Zugang zu Land einbringen und nach Mayarecht in häuslichen Zusammenhängen wirken (Kalny 2001). Zwischen dem Justizsystem der *alcaldía auxiliar* und diesen indigenen Institutionen existieren komplementäre Beziehungen, die sowohl Aspekte der Kooperation als auch gelegentlich Konflikte beinhalten. (Merino Estrada 2022: 291). Die *alcaldía indígena* geht auf vorspanische Organisationsformen zurück, die Kolonisatoren des 16. Jahrhunderts ließen den Fortbestand einiger Aspekte der sozialen Organisation zu. Sie erkannten die Gültigkeit des indigenen Rechts an, vorausgesetzt, es widersprach nicht den Gesetzen der Krone oder den christlichen Moralvorstellungen²⁰³. Als traditionelle und gewohnheitsrechtliche Institutionen zeichnen sie sich durch eine hohe Heterogenität aus. Es handelt sich um eine schwer einzuordnende Institution, die die Komplexität des guatemaltekischen Kommunalwesens erheblich erhöht (ebd.: 292). Die indigenen Bürgermeisterämter positionieren sich auf halbem Weg zwischen staatlicher Institution und grundlegender Gemeindeorganisation, was sowohl zu Konflikten führt als auch eine äußerst nützliche Vermittlungsinstanz darstellt. Ihr Einfluss beruht auf ihrer Fähigkeit, Menschen zusammenzubringen und zu überzeugen (Merino Estrada 2022: 292).

In der Ixil-Region wird die Institution und das Wirken der *alcaldía indígena* unter den Angehörigen der *alcaldía auxiliar* in vielen Gemeinden kritisch gesehen: Selten wird zusammengearbeitet und vorurteilsfrei kommuniziert. Alle Amtsinhaber arbeiten unentgeltlich und sind von allen anderen Aufgaben in der Gemeinde befreit. Sie werden von den Mitgliedern des Ältestenrats und nicht der ganzen Gemeinde gewählt. Eine weitere wichtige Einrichtung

²⁰² Dies geschah durch das Wirken internationaler Entwicklungsorganisationen und im Zuge der ILO-169 und der UN-Deklaration der Rechte der Indigenen Völker (Artikel 3, 4 und 5). Die im Jahr 2002 erlassenen Gesetze, insbesondere die Gemeindeverordnung (*Código Municipal*), erkennen die indigenen Bürgermeisterämter und ihre Funktionen gemäß dem traditionellen Recht der Völker an (Merino Estrada 2022: 291).

²⁰³ Bereits von 1830 bis 1927 existierten beide Instanzen, *alcaldía indígena* und *alcaldía auxiliar*, nebeneinander, und teilten administrative und verwaltende Aufgaben untereinander auf (Bunzel 1967: 171-181).

dezentraler Selbstverwaltung auf Gemeindeebene stellt der *Consejo Comunitario de Desarrollo* (CODECO, Gemeinderat für Entwicklung) dar. Der Rat wird während einer Generalversammlung (*asamblea general*) von der Bevölkerung in einer Gemeinde bestimmt (Salvado Fernández 2006: 10). Die Mitglieder des CODECO sind beispielsweise auch für die Instandhaltung der Infrastruktur zuständig und organisieren anfallende kollektive Arbeiten.

Bedingt durch die Arbeit der italienischen Kooperation mit dem Projekt *progetto di mundo*, deren Hauptarbeitsbereich in Dezentralisierung und Stärkung der kulturellen Identität lag, ist die Institution der *alcaldía indígena* in der Ixil-Region mit der Fundamaya vernetzt. Die Projektlaufzeit endete im September 2009, seitdem nahm aus Mangel an finanziellen Mitteln die Kulturarbeit ab. Das neue, unter vielen Kontroversen und Auseinandersetzungen errichtete kulturelle Zentrum Vi' Patna in Chajul wurde 2015 nur noch selten genutzt²⁰⁴. Die Mitarbeiter der Fundamaya sind aus Nebaj. Zum einen sind die Kosten zu hoch, täglich nach Chajul zu reisen. Zum anderen gibt es schwerwiegende Konflikte mit der Bevölkerung Chajuls auf Grund der „illegitimen“ Nutzung von Vi' Patna durch Bewohner*innen Nebajs. Vi' Patna verfügt über ein Büro, ein Atelier zum Weben und einen Veranstaltungssaal. Finanziert wurde der Bau ebenfalls mit Geldern der italienischen Entwicklungsorganisation. Der Ort selbst, ca. 3 km südöstlich der katholischen Kirche und somit der Ortsmitte Chajuls entfernt, war während des Bürgerkriegs eine Stationierung der Armee und es fand dort auch ein Massaker statt. Das Wirken internationaler Geldgeber und Entwicklungshilfe auf dem Gebiet der Stärkung der Zivilgesellschaft und Demokratisierung birgt den Nachteil, dass ihre Programme typischerweise nur bestimmte Teile der Gesellschaft erreichen. Es bleiben in vielen Fällen – und so auch in Guatemala – zwei Gruppen außen vor: jene, die mit den mittleren und unteren Rängen der alten Regierung in unmittelbarer Verbindung stehen, und die ärmsten und am stärksten marginalisierten Gruppen einer Gesellschaft (Breen-Smyth 2018: 228).

²⁰⁴ Vgl. Kapitel 6.3.1.

6.5 Kollektives Trauma und Exhumierungen

Der Bürgerkrieg hinterließ, wie in Kapitel 3.2.4 geschildert, schwer traumatisierte Überlebende in weiten Teilen des Hochlands. Ixil-Aktivist*innen verschiedener Organisationen engagieren sich in der Vergangenheitsbewältigung²⁰⁵. Um zu lernen, mit der Vergangenheit umzugehen, und um letztendlich Versöhnung zu erreichen, müssen die Menschen wissen, dass sie ein Recht auf Aufklärung der Schicksale verschwundener bzw. ermordeter Angehöriger haben. Erst dann kann dieser langwierige und schwierige Prozess angestoßen werden. Die Aktivist*innen forcieren Aufklärungs- und Informationsarbeit und versuchen, den Prozess der Exhumierungen der inoffiziellen Massengräber voranzutreiben²⁰⁶. Neben dem Nichtregierungssektor ist auch das staatliche Programm zur Entschädigung der Opfer (*Programa Nacional del Resarcimiento de las Victimas del Conflicto Armado*) in der Ixil-Region tätig. Das Programm wurde per Dekret AG258 im Jahr 2003 beschlossen und ausführend ist die CNR (*Comisión Nacional para el Resarcimiento*). Familien, die Angehörige durch Tod oder Verschwinden verloren haben, können monetäre Entschädigungen oder Sachleistungen erhalten. Diese bestehen z. B. aus Häusern oder Infrastrukturprojekten. Darüber hinaus werden Exhumierungen und Gedenkfeiern durchgeführt. In Guatemala gelten ca. 200.000 Menschen als Todesopfer oder Verschwundene. Zwischen 1 und 1,5 Millionen Menschen wurden auf Grund der *violencia* zu internen Vertriebenen, IDPs (*Internally Displaced People*) bzw. Geflüchteten (García-Godos 2018: 33–34). In diesem Zusammenhang gibt es oftmals erneut Auseinandersetzungen zwischen Familien, die Entschädigungsleistungen in Anspruch nehmen wollen. Dabei wird von den unterschiedlichen Parteien oftmals die Frage gestellt, wer die Entschädigungsleistungen „wirklich“ verdient hat und wer ein „echtes Opfer“ ist. In Einzelfällen kann es zu kompetitiven Opferrollen kommen. Um einen kollektiven Opferstatus zu empfinden, ist es bereits ausreichend, dass einzelne Mitglieder einer Gruppe viktimisiert sind (Burkhardt-Vetter 2018: 238). Mitunter wird diese Frage von kulturellen Aktivist*innen, die auch immer politische und strategische Interessen vertreten, gestellt und verhandelt. Daraus entstehen Hierarchien von erlebtem Leid und diese generieren weitere Konflikte. Einige Aktivist*innen widmen sich der Aufgabe, die eingeschränkten Angebote des staatlichen Programms in den Gemeinden zu verbreiten, da dies von staatlicher Seite nicht erfolgt. Ob das Programm tatsächlich zu einer

²⁰⁵ Nachdem in den ersten Jahren nach Unterzeichnung der Friedensverträge noch sehr viele internationale Entwicklungsorganisationen in der Region agierten, ziehen sich die Organisationen seit ca. 2010 immer mehr zurück. Nur wenn die Projekte sorgfältig und nachhaltig geplant wurden, übernimmt eine lokale Organisation die Aufgaben.

²⁰⁶ In der Ixil-Region waren dies 2007–2010 hauptsächlich die Fundamaya und die *Asociación Q'anil* im Ixil-Gebiet, allerdings ist dieses Feld der kulturell bzw. sozial aktiven NROs in Nebaj im ständigen Umbruch begriffen).

Annäherung an Entschädigung beitragen kann, bleibt fraglich. Oftmals erhalten die Antragsteller*innen lediglich eine geringe finanzielle Zuwendung.

Im Rahmen der Traumabewältigung kommt der Exhumierung besondere Bedeutung zu, da sie die Möglichkeit bietet, sich in angemessener Form und unter Berücksichtigung kultureller Traditionen von verstorbenen Angehörigen und nahestehenden Personen zu verabschieden (Falla 2004: 59). Während der Exhumierung kehren die Erinnerungen an die Massaker zurück, insbesondere, wenn die Überlebenden die Verstorbenen in identischer Körperhaltung vorfinden oder wenn die Kleidung oder andere persönliche Gegenstände noch so erhalten sind, dass eine direkte Identifizierung möglich ist. Während der Beerdigung kann das Trauma durch Trauer und adäquate Rituale bewältigt werden (ebd.: 59). Die Überlebenden versöhnen sich mit den Opfern, wobei sie sich häufig jahrelang mit Schuldgefühlen plagen mussten, da sie z. B. ihre Angehörigen, Nachbarn oder Freunde nicht vor ihrem Schicksal schützen konnten (ebd.: 60).

Im Januar 2009 nahm ich an einer von der Fundamaya organisierten Informationsveranstaltung für Angehörige von während des Bürgerkriegs verschwundenen oder ermordeten Personen teil. Die Aktivist*innen der Fundamaya informierten auf dieser Veranstaltung über Möglichkeiten zur Beantragung von Entschädigungszahlungen aus dem oben genannten Programm. Zielgruppe der Veranstaltung im kulturellen Begegnungszentrum in Vi' Patna, Chajul, waren Familien aus den Dörfern Sotzil und Ilom. Die Besucher*innen, überwiegend Frauen mit Kleinkindern, kamen nach der langen Anreise aus dem Norden des *municipios* sichtlich erschöpft in Chajul an. Eine Teilnehmerin gab an, regelmäßig bei diesen Veranstaltungen anwesend zu sein, auch wenn ihr die Inhalte nicht immer vollständig zugänglich seien. Sie betonte jedoch, dass ihr zumindest die Reisekosten erstattet und eine Mahlzeit angeboten würden. Darüber hinaus bot sich auf diese Weise die Gelegenheit, Verwandte im *tenam* (Ixil für *pueblo*) zu besuchen und Besorgungen auf dem Markt zu erledigen (insbesondere Garn für die Webarbeit und andere Dinge des täglichen Bedarfs, die in den Dörfern nicht ständig verfügbar sind). Dies offenbart, dass für viele Menschen die Thematik Exhumierung und Entschädigung nicht nur schmerhaft, sondern durch die komplizierten bürokratischen Abläufe auch schwer verständlich ist.

Exhumierungen, obwohl auch diese von negativen Nebeneffekten für das Zusammenleben in den Gemeinden begleitet werden, sind eine psychosoziale Notwendigkeit, da sie den Hinterbliebenen offene Trauer ermöglichen. Die Exhumierung der Opfer des Massakers von

Cocop, einem Dorf ca. 6 km nordöstlich von Nebaj, fand im April 2008 statt, die Gräber befinden sich an der Stelle des Massakers (Borland 2001: 295). Einige Opfer konnten nicht identifiziert werden, sie sind mit ihren Registrierungsnummern begraben (Abbildung 24). Die Gräber in Cocop (Abbildung 23 und 24) erfüllen eine doppelte Funktion als Mahnmal und Erinnerungsort. Sie dienen der ständigen Erinnerung an das Massaker vom 15. April 1981 und stellen somit eine kontinuierliche Bekundung der Ereignisse dar (Borland 2001: 295). In den Jahren 2008 und 2009 konnte ich an kleinen öffentlichen Gedenkveranstaltungen teilnehmen, die bei den Gräbern in Cocop abgehalten wurden. In Cocop lebten zu jener Zeit ca. 25 Familien. Von ihnen nahmen 20 (2008) bzw. 15 (2009) Personen an den Veranstaltungen teil, die als bedeutender Beitrag zur Vergangenheitsbewältigung von Aktivist*innen in Kooperation mit der spanischen *Solidaridad* intendiert waren.

Negative Nebeneffekte von Exhumierungen können Anfeindungen und unter Umständen gewaltsam ausgetragene Konflikte zwischen vermeintlichen „Opfern“ bzw. „Tätern“ innerhalb der Gemeinschaften sein. Folglich gibt es auch immer einen Teil der Bevölkerung, der die Exhumierungen von vornherein strikt ablehnt. Der formale Ablauf der Exhumierungen sieht vor, dass die Gemeinden diese zunächst zur Durchführung beantragen müssen, erst dann kann das Gericht (in der Regel das lokale *ministerio público*) eine formale Untersuchung der kriminellen Umstände initiieren. Der gesamte Prozess ist auf Grund sehr langsamer bürokratischer Vorgänge und unzureichender finanzieller Mittel nicht nur intransparent, sondern auch sehr zeitaufwändig und in vielen Fällen ergebnislos. Bereits bei der Antragstellung auf Exhumierung von Angehörigen sind viele auf Unterstützung angewiesen. Unter der Hochlandbevölkerung besteht oft Unkenntnis über die Möglichkeit, dies zu beantragen, oder die Inanspruchnahme staatlicher Einrichtungen wird aus Furcht vor Diskriminierung und politischer Gewalt vermieden. Ein Antrag unterliegt zunächst einem langwierigen Prüfungsverfahren und auch eine positive Entscheidung führt nicht zwangsläufig zu einer Exhumierung²⁰⁷. Auch die Annahme, dass sich zahlreiche Aggressor*innen in Machtpositionen befinden, wurde durch zahlreiche Morddrohungen gegen die Mitarbeitenden der *Fundación de Antropología Forense*, Stiftung für Forensische Anthropologie, bestätigt (persönliche Kommunikation, Miguel de León, 25.01.2009). In Guatemala vollzog sich zudem zu Beginn der 2000er eine Verschiebung von staatlicher zu krimineller Gewalt (Nelson 2009: 52–53; Ruhnke 2007: 94). An vielen Orten bildeten sie eine Allianz. Personen in Machtpositionen in Guatemala verüben oft Gewalt gegen Personen, die ihre Macht gefährden

²⁰⁷ Fundación de Antropología Forense de Guatemala <http://www.fafg.org/> 12.10.2008.

könnten oder Konkurrenten sind. In der jüngeren Vergangenheit kam es immer wieder zu Ermordungen von kulturellen Aktivist*innen und Sozialwissenschaftler*innen, auch vor ausländischen Aktivist*innen schreckten die Aggressor*innen nicht zurück²⁰⁸. Die Kriminalisierung von Widerstand, der von indigenen Gruppierungen ausgeht, wird mitunter als Legitimation für Gewalthandlungen verwendet (Tzec 2018: 44).

6.6 Landrechte

Zahlreiche Konflikte auf verschiedenen Ebenen in Guatemala gehen auf territoriale Rechte in Bezug auf den Zugang zu Ressourcen zurück. Die Ixil-Region ist davon nicht ausgenommen und hinsichtlich der Landnutzung und der Besitzrechte manifestieren sich in der Region wiederholt Auseinandersetzungen (siehe Abbildung 37). Landrechte stellen daher ein wichtiges Handlungsfeld der Fundamaya dar. Im Zuge der Friedensverhandlungen wurden diese „harten“ Themen (Hale 2004) nicht ausreichend berücksichtigt und dies führte dazu, dass die ungleiche Verteilung von Land und Ressourcen nicht nur aufrechterhalten, sondern durch die Vergabe von Konzessionen für Großprojekte (Wasserkraft, Bergbau) an multinationale Unternehmen verschärft wurde (Kalny 2017: 129, Batz 2017, de Leon Ceto 2018).

Im Hochland lebt die Bevölkerungsmehrheit in extremer Armut. Sowohl soziale als auch kulturelle Organisationen, die in diesem Bereich agieren, sehen sich Repression und Kriminalisierung ausgesetzt. Bis in die 2000er Jahre erreichten staatliche Institutionen hinsichtlich des Landnutzungskonflikts – auch im Hinblick auf die in der Friedensagenda verankerten Punkte – keine Verbesserung. Die Bedürfnisse der Landbevölkerung werden weiterhin vernachlässigt (Morales López 2007: 86). In der Ixil-Region herrscht einerseits Ungewissheit bezüglich der Situation mit den Großgrundbesitzer*innen, andererseits konkurrierten Rückkehrer*innen und Vertriebene aus anderen Gemeinden auf der Suche nach einer neuen Heimat um Land, was ebenfalls zu Auseinandersetzungen führte. In einigen Fällen wurde das Land von Familienangehörigen, Nachbarn oder Fremden in Anspruch genommen und nicht an die Zurückgekehrten zurückgegeben.

²⁰⁸ Zum Beispiel die Ermordungen der Ixil-Soziologin Emilia im Dezember 2010 und des Ixil-Aktivisten Pedro im April 2011. Die Liste lässt sich fortschreiben: Im August 2020 wurde der Franzose Benoît „Benito“ Maria ermordet, der sich bereits seit 20 Jahren in der Ixil-Region für Agrarautonomie der indigenen Bevölkerung engagiert hatte. Auch ich lernte ihn im Jahr 2009 über Pablo Ceto und die Fundamaya kennen und schätzen.

Unter indigenen Völkern stößt das Konzept von Land als „Besitz“, wie es in der „westlichen Welt“ vorherrscht, auf Irritation und Ablehnung. Das Land und somit auch die Landschaft, sind durch Großgrundbesitzer*innen, Kirchen und Fremde kolonisiert (Wilson 1995: 30–35). Dies führt dazu, dass die bereits unter Diskriminierung und Marginalisierung leidenden indigenen Gemeinden in einen weiteren, schwerwiegenden Interessenkonflikt geraten. Land ist nach indigenem Verständnis „mehr als eine produktive Ressource, Lebensraum oder politische Grenze“, es „ist die Basis der sozialen Organisation, des ökonomischen Systems und der kulturellen Identifikationen der indigenen Völker“. Dies beschreibt die historische Verbindung zu einem spezifischen Territorium bzw. *homeland*, dem Land der Vorfahren. Indigene Völker sind historisch in bestimmten Orten verwurzelt, die geographisch klar definiert sind (Carino 2011: html). Land ist immer mit Kosmogenie und Konzepten von Spiritualität und Heiligkeit verbunden und Teil der kollektiven Identität (Brysk 2000: 61). Dies ist auch der Grund, warum indigene Völker dafür kämpfen, Land und somit essentielle Elemente ihrer Identität zu schützen und für zukünftige Generationen zu bewahren. Oft wird die spirituelle Verbindung zwischen indigenen Gemeinschaften und ihrer Heimat missverstanden und in der Gesetzgebung zur Landnutzung und Agrarreform ignoriert (Stavenhagen 2004). Auch von den guatemaltekischen Regierungen wurde das indigene Konzept des angestammten Landes nicht berücksichtigt, sodass es auch keine Berücksichtigung in Landdisputen fand. Da schriftliche Dokumentationen entweder gänzlich fehlten oder zum Nachteil der indigenen Interessengruppen ausfielen, konnten Besitzfragen auch nicht konfliktfrei gelöst werden.

Erst 2007 fand die indigene Dimension in der Landrechtsdiskussion Berücksichtigung in der Deklaration der Rechte der Indigenen Völker der Vereinten Nationen. Artikel 26²⁰⁹ trägt dem Umstand Rechnung, dass es kein Konzept vergleichbar zum westlichen Besitzverständnis von Land gibt. Land gehört denen, die es bearbeiten und bewohnen, und ihren Nachkommen. Die Vererbung des Landes erfolgt ohne schriftliche Grundlage innerhalb der Familie. In der Ixil-Region führte die Verknappung des zur Subsistenzlandwirtschaft zur Verfügung stehenden Landes dazu, dass die weitergegebenen Parzellen immer kleiner wurden und schließlich zu

²⁰⁹ Article 26

1. Indigenous peoples have the right to the lands, territories and resources which they have traditionally owned, occupied or otherwise used or acquired.
2. Indigenous peoples have the right to own, use, develop and control the lands, territories and resources that they possess by reason of traditional ownership or other traditional occupation or use, as well as those which they have otherwise acquired.
3. States shall give legal recognition and protection to these lands, territories and resources. Such recognition shall be conducted with due respect to the customs, traditions and **land tenure systems** of the indigenous peoples concerned.

Beginn der 2000er Jahre den Subsistenzbedarf nicht mehr deckten²¹⁰. Die zunehmende Landknappheit führt in Kombination mit klimatischen Schwankungen und extremen Wetterphänomenen zur Zunahme von extremer Armut in der Ixil-Region. Nach unzureichenden Erträgen 2007/2008 verteilte das World Food Programm der UN in Ilom im April/Mai 2008 Mais an die Bevölkerung. Für viele Familien stellte die saisonale Arbeitsmigration zu den Bananenplantagen des Pazifischen Küstenstreifens oder den Kaffee- und Kardamomplantagen im *vértice norte* in den Jahren 2007 bis 2010 eine Notwendigkeit zur Sicherung des Lebensunterhalts dar. Viele Ixil entschieden sich für die illegale Migration in die USA.

Während der Kolonialzeit existierten die sogenannten *constancias* oder *documentos simples* zur Dokumentation von Landtiteln. Diese enthielten eine Karte und ein unter Zeugen unterzeichnetes Dokument mit einer kurzen Auflistung bzw. Beschreibung. Die Kartendarstellung erfasste das Gelände mit den Grenzlinien, die sich beispielsweise aus Steinen oder Bäumen zusammensetzen konnten. Die Zeugen sollten idealerweise zwei Mitglieder des Ältestenrates sein. Allerdings wurden die *documentos simples* nicht konsequent erstellt. Die Gründe dafür waren vielfältig, auch Papier stand oftmals nicht zur Verfügung oder es ließen sich keine Zeugen organisieren. In solchen Fällen erfolgte die Dokumentation mündlich (Brysk 2000, Durocher 2002). Nach der Unabhängigkeit von Spanien 1821 erfasste ein Besitzregister (*Registro de la Propiedad*) die Landtitel.

Vor dem 20. Jahrhundert waren Kauf und Verkauf von Land äußerst selten (Brysk 2000: 147). In der Ixil-Region kam es seitens der seit Ende des 19. Jahrhunderts ansässigen Ladinos zu einer sukzessiven Aneignung von Landrechten und Ressourcen. In kurzer Zeit erwarben sie große Ländereien, die sich durch besonders fruchtbare Böden auszeichneten. Zugleich vergrößerte sich ihre politische Einflussnahme (Van den Berghe und Colby 1969, Batz 2017).

In der Ixil-Region kam es Ende der 2000er Jahre zu einer Vielzahl von Konflikten um Land und Ressourcen. Hierzu zählten sowohl Nachbarschaftskonflikte, die beispielsweise durch das Vieh des Nachbarn verursacht wurden und zu Ernteverlusten führten, als auch Auseinandersetzungen, die ganze Gemeinschaften betrafen und im Streit um die Ressource Wasser stattfanden. So kam es im Mai 2009 in der Nähe von Salquil Grande, Nebaj, zu einem Streit über den Zugang zu einer Wasserquelle und eine geplante Wasserleitung. Die Gemeinde

²¹⁰ Ein Mechanismus, dem entgegenzuwirken, ist der Ausschluss der Mädchen von der Vergabe des Landes (Durocher 2002: 125).

Palop Chiquito beanspruchte die Quelle für sich, während die angrenzende Gemeinde Quejchip den Verlauf der geplanten Wasserleitung von der Quelle zum Tank nicht erlauben wollte. Mit Macheten und Steinen bewaffnete Bewohner*innen griffen die Arbeiter*innen aus Palop Chiquito zu Beginn der Bauarbeiten an. Die Gewalt konnte erst von der Polizei (mit Unterstützung einer militärischen Einheit) gestoppt werden²¹¹.

Auch Großprojekte multinationaler Unternehmen im Auftrag der Regierung, die ohne Konsultation der lokalen indigenen Bevölkerung durchgeführt wurden, wie das Staudammprojekt der HydroXacbal, führten zu Konflikten.

Aus anderen Gemeinden im Hochland und Guatemala-Stadt sind seit den 2000er Jahren Fälle von Lynchjustiz bekannt. Gewalt als Lösung von Konflikten tritt laut Moser /McIlwaine vermehrt auf, wenn kein Vertrauen in das staatliche Justizsystem vorhanden ist und Maßnahmen zur Konfliktprävention fehlen (2001: 667f.). In der Berichterstattung liegt der Fokus häufig auf gewaltsamen Konflikten und andere, die auf friedliche Art und Weise gelöst werden, finden keine öffentliche Wahrnehmung. Die friedlich gelösten Konflikte, wie das folgende Beispiel aus Xeo, Nebaj, sind zahlreicher. In Xeo zerstörte das Vieh eines Kleinbauern die Ernte seines Nachbarn, woraufhin der Ältestenrat den Sachverhalt aufnahm und den Schaden begutachtete, um die Entschädigungsleistungen zu ermitteln.

Finca La Perla

Im Folgenden illustriere ich eine „mnemonische Auseinandersetzung“ (Original: *mnemonic battle*, Zerubavel 2003) zwischen zwei Erinnerungsgemeinschaften an dem Fallbeispiel der Landrechtsfrage um die Finca La Perla.

Das Territorium der Finca La Perla befindet sich im Norden des *municipios* Chajul und umfasst ca. 5850 ha äußerst fruchtbare Land (siehe Abbildung 38). Seit dem 19. Jahrhundert streiten die Nachfahren einiger zugezogener Ladino-Familien und die ansässige indigene Bevölkerung um dieses Land. Finca La Perla umfasst mehrere Plantagen, auf denen Kaffee und Kardamom angebaut werden. Die Erzeugnisse werden erfolgreich vermarktet. Unter den Mitgliedern der Fundamaya entstand 2009 der Wunsch, das von der Finca genutzte Land in kommunalen Besitz zurückzuführen. Dies geschah vor dem Hintergrund des starken Bevölkerungswachstums in

²¹¹ Ich war bei den Ereignissen mit den Arbeitern von APS (*Agua para la Salud*) zugegen. APS hatte die Berechnungen des Wassersystems für Palop Chiquito durchgeführt und Spenden für die Baumaterialien eingeworben.

den vier anliegenden Gemeinden Ilom (Abbildung 39), Sajsiban, Sotzil und Las Pilas. Dieser führte zu Landknappheit und diese wiederum zu dem Verlust der Ernährungssouveränität. Auf der Finca lebte und arbeitete im Jahr 2008 der 70-jährige Don Nicolás, gebürtig aus Nebaj. Er schilderte, dass die Finca La Perla mit Hilfe von Alkohol, Betrug und Diebstahl zu ihrem Großgrundbesitz gekommen war:

Antes el patrón de la finca La Perla solo sembraba caña de azúcar, para fabricar panela y kuxa. La panela sirvió para azúcar, lo que utilizaron nuestros abuelos. Eso es que más utilizaron ellos. Los que vivían en otras aldeas, como Sotzil y Ilom, venían para comprar panela con el patrón de la finca. Compraron kuxa por galón con el patrón, o por cinco galones para hacer negocios en sus aldeas. Los que no tenían suficiente dinero, lo prestaron del patrón. Pero el patrón no necesitaba que paguen el pisto, él pensó en otro modo de pagar la kuxa...tierra le estaban dando en vez de dinero, y la finca creció más y más [...] El patrón aprovechó de mucha tierra de Sotzil y Ilom. La aldea Sotzil ya está manifestando que el patrón robó sus tierras. Pero no es robado si no que sus abuelos la dejaron a él sólo por comprar kuxa. Así eso es que ellos no saben y estaban peleando con él, no reconocen que sus abuelos son los culpables. Las demás tierras sólo están ocupadas por el patrón, los que están alrededor de las aldeas Sotzil y Ilom.²¹²
(Interview vom 20.04.2008, Finca La Perla)

In den 1890er Jahren erfolgte die Besiedlung der als unbewohnt und unbearbeitet deklarierten Landstriche im Norden der Gemeindeverwaltung von San Gaspar Chajul (Familie Arenas) sowie im Osten von San Juan Cotzal (Familie Brol). Der Konsum von Alkohol, wie von Don Nicolás beschrieben, führte bei den Bewohner*innen der benachbarten Gemeinden Sotzil und Ilom zu einer erheblichen Verschuldung, die dazu führte, dass sie zunächst ihr Land und schließlich ihre Arbeitskraft auf der Finca zur Verfügung stellen mussten. Die Ernährungssouveränität der Subsistenzbäuer*innen war unter diesen Umständen hinfällig und die Familien befanden sich von da an in völliger Abhängigkeit von der Finca. Den Bewohner*innen der Dörfer Sotzil und Ilom bleibt nur noch das Land, das ihre Häuser unmittelbar umgibt, während die Finca ihren Landbesitz erweiterte. Daraus entwickelte sich mit der Zeit ein Konflikt. Nach Auffassung der Menschen aus Sotzil und Ilom hatte die Finca unrechtmäßig und mit unlauteren Methoden ihr Land erweitert (Durocher 2002: 88). Noch während meiner Feldforschung berichteten Dorfbewohner*innen von Einschüchterungen und Repressionen seitens der Fincabesitzer*innen. Zur Zeit der *violencia* konnte die Guerilla unter

²¹² „Früher pflanzte der Besitzer der La Perla-Farm nur Zuckerrohr für die Herstellung von Panela und Kuxa an. Aus dem Panela wurde Zucker gewonnen, und das war es, was unsere Großeltern benutzten. Das war das, was sie am meisten benutztten. Diejenigen, die in anderen Dörfern lebten, wie Sotzil und Ilom, kamen, um mit dem Chef der Farm Panela zu kaufen. Sie kauften Kuxa pro Gallone mit dem Patron oder für fünf Gallonen, um in ihren Dörfern Geschäfte zu machen. Diejenigen, die nicht genug Geld hatten, liehen es sich vom Patron. Aber der Patron wollte gar nicht, dass sie mit Geld bezahlen, er dachte sich einen anderen Weg aus, um die Kuxa zu bezahlen... sie gaben ihm Land statt Geld, und der Hof wuchs immer mehr [...] Der Patron nutzte viel Land in Sotzil und Ilom. Das Dorf Sotzil behauptet bereits, dass der Besitzer ihr Land gestohlen hat. Aber es ist nicht gestohlen, sondern seine Großeltern haben es ihm nur überlassen, um Kuxa zu kaufen. Sie wissen es also nicht und haben sich mit ihm gestritten, sie erkennen nicht, dass ihre Großeltern die Schuldigen sind. Die anderen Ländereien, die um die Dörfer Sotzil und Ilom herum liegen, werden nur vom Besitzer beansprucht.“

den Arbeiter*innen auf der Finca viele Unterstützer*innen rekrutieren. Außerdem setzte die Guerilla mit der Ermordung Luis Arenas, auch bekannt als *El tigre del Ixcán*, ein Zeichen für die arme Landbevölkerung²¹³.

Die Fundamaya setzte sich im Juni 2009 zum Ziel, einen Gegenentwurf zu der Geschichtsversion der Familien in Machtpositionen zu schreiben und im Zuge dessen die Rückgewinnung von Teilen des Landes im Besitz der Finca zu erwirken²¹⁴. Hierzu sollte das kollektive Gedächtnis der Bewohner*innen der betroffenen Ixil-Gemeinden in eine offiziell (d. h. von den Instanzen des Nationalstaats und derjenigen in Machtpositionen) anerkannte Form gebracht werden – in die Form einer wissenschaftlichen Studie. Die Notwendigkeit dieser Maßnahme ergab sich aus den Erfahrungen, die kulturelle Aktivist*innen während des Umgangs mit Behörden und offiziellen Stellen in der Vergangenheit als Repräsentant*innen indigener Gemeinschaften gemacht hatten. Dies waren Erfahrungen von Rassismus und Diskriminierung. Die Aktivist*innen unternahmen den Versuch, das kollektive Gedächtnis zu dekolonialisieren, indem sie eine neue soziale Konstruktion der historischen Anfänge (re-)konstruierten und diese zur Einforderung ihrer kollektiven Rechte hinsichtlich historischer Kontinuität gegenüber anderen mnemonicischen Gemeinschaften einsetzten. Sie stellten die Gültigkeit des historischen Narrativs ihrer Gegenseite – der Finca – in Frage. Seit dem 19. Jahrhundert sahen sich die Ixil des *vértice norte* mit Personen von außerhalb konfrontiert, die die Ländereien ihrer Ahnen als ungenutzt deklarierten und sich so ihrer bemächtigten. Bei der Aneignung der Ländereien beriefen sie sich auf Gesetze und Bestimmungen, die in den Ixil-Gemeinden nicht in Kraft und nicht bekannt waren, und nutzten diese Tatsache vollends zu ihrem Vorteil aus. Dadurch, dass sie außerdem die Unterstützung von nationalen Machtinhabern (oftmals Mitgliedern derselben oligarchischen Strukturen) hatten, konnten sie das Land erwerben, obwohl es sich nicht um nationales, sondern kommunales Land handelte (Durocher 2002: 145).

Die Fundamaya berief sich in dieser Auseinandersetzung u. a. auf Artikel 28²¹⁵ der Deklaration der Rechte der Indigenen Völker der Vereinten Nationen. Artikel 28 betont das Recht indigener

²¹³ Zur Darstellung der Rolle und der Handlungen während der *violencia* siehe u. a. Brett 2007, 2008, 2016, Volpe 2015, Derocher 2002).

²¹⁴ Dies geschah unter Berufung auf Artikel 27 der UN-Deklaration der Rechte der Indigenen Völker, dem Recht auf Partizipation in einem fairen, unabhängigen, unparteiischen, offenen und transparenten Prozess der Anerkennung indigener Rechte, Traditionen, Bräuche und Landbesitzsysteme.

²¹⁵ Article 28

1. Indigenous peoples have the right to redress, by means that can include restitution or, when this is not possible, just, fair and equitable compensation, for the lands, territories and resources which they have

Völker auf Rückgabe oder gerechte Kompensation für die Aneignung, Nutzung oder Beschädigung ihrer traditionellen Territorien, die ohne ihre freie, vorherige und informierte Zustimmung erfolgte²¹⁶. Im Rahmen des Kompensationsprozesses wird empfohlen, dass die Kompensation in Form von Land, Territorien und Ressourcen erfolgen sollte, sofern keine anderweitige Einigung erzielt wird und die betroffenen Völker dem Prozess nicht freiwillig widersprechen. Dabei ist darauf zu achten, dass die Qualität, Größe und der rechtliche Status der Ressourcen denen der Kompensationsleistung entsprechen oder diese zumindest erreichen. Alternativ kann die Kompensation auch als finanzielle Entschädigung oder in einer anderen angemessenen Form erfolgen. Obwohl Guatemala die Deklaration ratifiziert hatte, galt das Land der indigenen Bevölkerung weiterhin primär als ungenutzt und daher als verfügbar. Auch fehlende effektive Maßnahmen zur Sanktionierung unrechtmäßiger Inbesitznahmen verhindern hier einen Wandel.

Im Zuge der Arbeiten zum Bau des Wasserstaudamms bei Ilom wurde die archäologische Stätte *Xak'b'al* freigelegt. Internationale und Ixil-Aktivist*innen konnten auch unter Berufung auf die ILO 169 und die UN-Deklaration verhindern, dass der Ort zerstört wurde. Dennoch fand Artikel 19 der UN-Deklaration keine Beachtung, die Bauarbeiten des Staudamms in der Nähe des Dorfes Jua und auch die archäologischen Arbeiten starteten ohne freie, vorhergehende und informierte Zustimmung der betroffenen Gemeinschaften. Die Bewohner*innen der umliegenden Gemeinschaften äußerten während meiner Feldforschung wiederholt Bedenken und Ängste gegenüber den dortigen Bauarbeiten (vgl. Kapitel 5). Im Widerspruch zu Artikel 25²¹⁷ genehmigte Enel im Jahr 2009 den Besuch der Grabung in *Xak'b'al* bei Ilom nicht den Bewohner*innen der anliegenden Gemeinden, obwohl es sich um ihr eigenes Kulturerbe handelte. *Xak'b'al* ist laut oralen Überlieferungen der Ursprungsort der Ixil. Dank des unermüdlichen Einsatzes der Aktivist*innen kann die Bevölkerung nach vorheriger Anmeldung bei Enel/HidroXacbal die Stätte nun besuchen (Stand 2019).

traditionally owned or otherwise occupied or used, and which have been confiscated, taken, occupied, used or damaged without their free, prior and informed consent.

2. Unless otherwise freely agreed upon by the peoples concerned, compensation shall take the form of lands, territories and resources equal in quality, size and legal status or of monetary compensation or other appropriate redress.

²¹⁶ Vgl. Artikel 19, „freie, vorherige und informierte Zustimmung“ der indigenen Völker ist Grundvoraussetzung zur Durchführung gleich welcher Maßnahme.

²¹⁷ Indigenous peoples have the right to maintain and strengthen their distinctive spiritual relationship with their traditionally owned or otherwise occupied and used lands, territories, waters and coastal seas and other resources and to uphold their responsibilities to future generations in this regard.

6.7 Tourismus

Der guatemaltekische Staat hat ein selektives Interesse an einigen Ausprägungen kultureller Kontinuität – und zwar im Kontext der Vermarktung des Landes im internationalen Tourismus und der Folklorisierung des nationalen Selbstporträts. So stellte bereits Rigoberta Menchú Tum 1984 fest, dass die farbenfrohen, traditionellen *huipiles* bewundert werden, am Leben, den Taten und Problemen der Trägerinnen jedoch keinerlei Interesse besteht. Das nationale Tourismusinstitut INGUAT erweckt mit seinen Darstellungen den Eindruck, als wolle man die indigene Bevölkerung wie in einem Freilichtmuseum zur Schau stellen. Dies ist kein speziell guatemaltekisches Phänomen, sondern ist eher der Regelfall der Wahrnehmung der indigenen Bevölkerung eines Staates von den Teilen der Bevölkerung, die eher dem westlichen Kulturkreis zuzuordnen sind: die Vermarktung des Exotischen (Rudolph 2007: 124, Ashcroft / Griffiths / Tiffin 2002). Tourismusprojekte des *turismo rural* („ländlicher Tourismus“) schaffen ein Dilemma für die involvierte indigene Bevölkerung: die Hoffnung auf ein paar schnelle Dollar einerseits und der Ausverkauf von landschaftlicher Umgebung und Traditionen andererseits. Was in Guatemala und anderswo als „Ökotourismus“ deklariert wird, ist im Grunde nichts anderes, als die gezielte Ausbeutung einer romantischen Vorstellung von einer „indianischen Szenerie“ (Brysk 2000: 181-185). Das Ständige Forum für Indigene Angelegenheiten der Vereinten Nationen (*Permanent Forum on Indigenous Issues*, UNPFII) konstatierte, dass der Tourismus indigene Gemeinden schwer schädigt, wenn nicht die Bedürfnisse der Gemeinden einbezogen werden. Daher lautet die noch zu implementierende Empfehlung des UNPFII, für die sich die Fundamaya einsetzt, wie folgt:

[...] The Permanent Forum therefore recommends that United Nations agencies, in collaboration with the indigenous peoples concerned, affirm and make operational the right of indigenous peoples to determine their own priorities for development and opportunities concerning indigenous culture and tourism (UNPFII Recommendations Database, Paragraph 022: o. J.)

In der Ixil-Region übten viele *líderes* in abgelegeneren Gemeinden Kritik am Tourismus²¹⁸. Die Stimmen der *líderes* äußerten, dass die extreme Armut als Attraktion für Touristen dient und der Schutz der Biodiversität als Vorwand für den Entzug weiterer Rechte der Gemeinden genutzt wird. Einzig im urbanen Zentrum Nebajs und in den Gemeinden auf der Wanderroute nach Todos Santos Cuchumatanes befürworteten die Einwohner den Tourismus. Entlang der Wanderroute etablierte ein Projekt der internationalen Entwicklungszusammenarbeit sogenannte *posadas comunitarias*. Die *posadas comunitarias* sind von den Gemeinden selbst verwaltete, einfache Unterkünfte für Wanderer. Gegen einen geringen, von der Gemeinde

²¹⁸ „Culturas indígenas son buenos negocios para la industria del ecoturismo“ (Otto, 12.03.2015, Nebaj).

festgelegten Betrag, können Wanderer dort übernachten und erhalten Verpflegung in einer der Familien. Eigentlich sollte das Geld für die Übernachtungen in einen gemeinschaftlichen Topf wandern, und die Familien, die Verpflegung bereitstellen, sollten rotieren, so dass die Gemeinschaft als Ganzes vom Tourismus profitieren kann. Mit der Zeit beanspruchten jedoch einzelne Personen diese Einnahmequelle in einigen Gemeinden für sich allein²¹⁹.

Eine eigene wirtschaftliche Strategie, mit dem Tourismus umzugehen, entwickelte die Weberinnen-Sparte²²⁰ der Kooperative *Asociación Chajulense Val Vaq Quyol* aus Chajul. Die Frauen bauten über die vergangenen zehn Jahre eine eigene Unternehmensidentität auf und vermarkten seitdem erfolgreich Produkte, die auf die Interessen, Ansprüche und Bedürfnisse von Touristen ausgerichtet sind. Dabei handelt es sich nicht um traditionelle *huipiles* oder andere Bestandteile der Tracht. Im Unterschied zu den in den touristischen Zentren Antigua oder Panajachel angebotenen touristischen Produkten, sind die Produkte aus Chajul aus natürlich gefärbten Garnen gewebt. Die Kooperative ist beispielhaft für einen von der Globalisierung angestoßenen Prozess, aus dem die „Betroffenen“ jedoch aktiven Nutzen ziehen und als Gemeinschaft agieren. Im Hinblick auf die junge Generation haben die Frauen aus der Kooperative eine Vorbildfunktion, für Jugendliche gewinnt die Webkunst durch die Eröffnung von Perspektiven für die eigene Zukunft an Attraktivität.

Das Naturschutzgebiet Visis-Cabá im *municipio* Chajul ist ein Beispiel für einen Konflikt, in dem die Interessen der Subsistenzbauern mit denen von politischen Entscheidungen zugunsten von Umweltschutz und Einnahmen aus Tourismus unvereinbar aufeinandertreffen. Für Subsistenzwirtschaft dringend benötigtes Land ist unzugänglich geworden, um die Biodiversität zu schützen und den Tourismus auszubauen. Viele Menschen in Chajul leiden direkt unter Maßnahmen, die ihnen erstens nicht in angemessener Form erklärt wurden und zweitens ein Gefühl von Ungerechtigkeit provozieren, da die eigene Situation in extremer Armut nicht verbessert wird. Die Fundamaya beklagte, dass Armut und die Selbstidentifikation als „arm“ in vielen Gemeinden dazu führten, dass die Bewohner*innen sich in passive Empfänger*innen der „Entwicklungshilfe“ verwandelten, anstatt als proaktive Handelnde für ihre Rechte zu agieren. Dies wiederum kommt Regierungen dann zugute, wenn sie ohne Berücksichtigung der Rechte marginalisierter Bevölkerungsgruppen – wie indigenen Völkern

²¹⁹ So erlebt in Palop und Chortiz im Juli 2018.

²²⁰ Die Kooperative arbeitet ebenfalls im landwirtschaftlichen Bereich und vertreibt in erster Linie organisch und fair angebauten Kaffee.

- Entscheidungen über die Nutzung von Ressourcen fällen wollen. Dazu zählt auch die Deklaration von Naturschutzgebieten (Johnston 2006: 37).

6.8 Diskussion

In diesem Kapitel wurde die Frage erörtert, welche Prozesse die Konstruktion kollektiver Identitäten, von Gemeinschaft und Zusammenhalt im Kontext sozioökonomischer Probleme und historischer Brüche prägen. Dabei wurde insbesondere darauf abgezielt, die regionalen Aktivitäten der lokalen Aktivist*innen der Ixil-Bewegung zu erfassen und die Strategien zu analysieren, mit denen sie einen Beitrag zur Dekolonisierung leisten.

Vor dem Hintergrund des Versagens staatlicher Fürsorge gegenüber der verarmten Landbevölkerung nimmt die Fundamaya eine zentrale Funktion in der Aufklärungs- und Informationsarbeit ein. Die Organisation agiert als kulturelle und zivilgesellschaftliche Instanz auch in den sensiblen Feldern der Ressourcennutzungs- und Landrechtsfragen. Die Projektgebundenheit erweist sich als problematisch für die Arbeitsprozesse sowie das Ansehen der Organisation. Läuft ein Projekt aus, d. h. endet die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland und ziehen sich internationale Beteiligte zurück, so bedeutet dies meist das abrupte Ende der Arbeit und den Verlust sowohl von Ressourcen als auch von Wissen. Ein konkretes Beispiel ist die auslaufende Unterstützung der Fundamaya der italienischen internationalen Kooperation im Jahr 2010. Viele Maßnahmen zur Unterstützung der Bevölkerung bei der Bewältigung der kollektiven Traumata und der Beantragung der Entschädigungsleistungen mussten eingestellt werden. NROs fungieren mit ihren Projekten an diversen Orten stellvertretend für einen abwesenden Staat und treiben zahlreiche Initiativen voran, die andernfalls vernachlässigt würden. Gleichwohl erzeugen sie durch ihre Tätigkeit auch Neid und Missgunst bei denjenigen, die nicht unmittelbar von den implementierten Maßnahmen und Unterstützungsangeboten profitieren. Es kann sogar dazu kommen, dass einige wenige Individuen dauerhaft alle Zuwendungen für sich in Anspruch nehmen, wie im Beispiel des Tourismus aus der Ixil-Region (vgl. Kapitel 6.7).

Über die Institution der *alcaldía indígena* vernetzen sich auf politischer und kultureller Ebene Personen aus dem urbanen Zentrum Nebaj, und Dörfern des *municipios* Chajul. Die Mitglieder der *alcaldía indígena* stammen in der Regel aus dem Umfeld der *kacholpom* und sind ebenfalls als *b'aalvatzt'iixh* tätig. Sie agiert demnach hauptsächlich als Instrument der politischen

Selbstverwaltung dieser Gruppe. In vielen Gemeinden entsteht dadurch ein mitunter von gewaltsamen Auseinandersetzungen geprägtes Spannungsverhältnis, da weite Teile der Bevölkerung, die einer evangelikalen Glaubensgemeinschaft angehören, nicht partizipieren (Philpot-Munson 2009: 52). So widerfahren den Agierenden der Fundamaya in vielen Dörfern abweisende Reaktionen. Zudem lehnen viele laizistische, evangelikale und auch katholische Einrichtungen offen „alles, was Maya ist“ (*lo Maya*) ab. Alter, ökonomische Situation und persönliche Möglichkeiten beeinflussen die Sicht des *lo Maya* (Jones 2007: 391). Juana, 12 Jahre, Schülerin der bilingualen interkulturellen Schule in Xepiun (Abbildung 26, mit ihren Mitschüler*innen im Klassenraum), äußerte in einem Interview im April 2010, dass sie am liebsten in der Hauptstadt oder in den USA leben würde. Sie malte sich aus, wie sie in einem schönen Haus „mit fließend Wasser und Badezimmer“ wohnen und sie „schicke Kleider“ und „keinen *corte*“ (traditioneller Mayarock), tragen würde. Otto, 35 Jahre, Wanderführer aus Nebaj hingegen, führte touristische Wanderungen in der Ixil-Region durch und empfand *lo Maya* bzw. *lo Ixil* als positiv. Der positive Zuspruch gegenüber *lo Ixil* der internationalen Gäste prägte ebenso wie die Möglichkeit, seinen Lebensunterhalt auf diese Weise zu bestreiten, seine Sicht auf *lo Ixil*.

Über Jahrhunderte hinweg wurde ein aus der Kolonialzeit tradiertes negatives Selbstbild von den indigenen Völkern in Lateinamerika und in anderen Teilen der Welt internalisiert. Das Resultat sind ein schwaches Selbstwertgefühl, Selbstdiskriminierung, Ablehnung bzw. Abwendung von kulturellen Traditionen und zunehmend auch der Sprache. Der Gebrauch und das vollständige Erlernen der Sprache Ixil sind für die Mehrheit der bäuerlichen Landbevölkerung negativ konnotiert, die Kinder sollen gutes Spanisch lernen, und, wenn möglich, Englisch, um einmal ein „besseres“ Leben als ihre Eltern führen zu können. Der Gebrauch von Ixil ist eher ein Hindernis auf dem Weg zu einem besseren Leben. Die Lebensumstände in den ländlichen Gemeinden werden als ungerecht empfunden, die Bevölkerung ist sich ihrer Armut und ihrer prekären Situation unter Ausschluss von Bildung sehr wohl bewusst. Die Mehrheit der Bevölkerung kennt andere Lebensumstände von Besuchen oder Arbeitsaufenthalten in Nebaj, der Hauptstadt oder den USA. Neben einem Dialog zwischen der postkolonialen kulturellen Identität der Ixil und westlichen Ideologien steht die Tendenz, eine historische Kontinuität mit einer idealisierten, mythisierten Vergangenheit der vorspanischen Maya zu konstruieren. Hier werden nicht nur zwei entfernte Zeiträume miteinander verknüpft (ohne Veränderungen in der Zwischenzeit tatsächlich Rechnung zu tragen), sondern auch zwei völlig unterschiedliche geographische Regionen, die auch

klimatisch stark voneinander abweichen und letztendlich auch verschiedene Sprachen. Als vormals unverbunden angesehene Charakteristika werden zu Berührungspunkten umfunktioniert, woraus letztendlich eine kohärente, konstante Identität geformt wird (Zerubavel 2003: 39-40). Historische Kontinuität verleiht sozialen Institutionen und dem Privatleben ein Gefühl von Stabilität. Die westliche Herangehensweise, Traditionen entweder als „eingefrorene“ Relikte einer längst vergangenen Zeit anzusehen oder ihre Authentizität in Frage zu stellen, und eine weitere Dichotomie aus „falsch vs. authentisch“ aufzustellen, ist nicht hilfreich (Dean 2015: 430, Lewis / Hammer 2007: 12-15).

Ein Aspekt der Maya-Bewegung besteht darin, dass sie den „ethnischen Stolz in der Gegenwart einfängt und diesen mit dem gegenwärtigen Moment in Beziehung setzt, anstatt ihn ausschließlich mit der glorreichen Vergangenheit der Stelen von Copán zu verknüpfen“ (Bastos / Cumes 2007: 88). Wichtig und notwendig ist eine Revalorisierung der kontemporären, gelebten Ixil-Kultur in den Gemeinden der ruralen Peripherie, denn dort wenden sich die jungen Generationen zunehmend von *lo originario* ab. Die Gruppe der Unterstützer*innen der Maya-Bewegung ist insbesondere im ländlichen Raum klein. Rituale, die in der Öffentlichkeit und mit großer Partizipation durchgeführt werden, wie z. B. Rituale zur Erinnerung an die Opfer des Genozids, haben jedoch durchaus das Potential, eine alle einschließende Ixil-Identität zu schaffen oder zu stärken, und zwar über religiöse und politische Spaltungen hinaus.

Die Ixil-Bewegung artikuliert ein Bedürfnis nach einem „kulturellen Gedächtnis“ (ein institutionalisiertes Gedächtnis, frei von ethnischer Ausgrenzung und Rassismus, Definition J. Assmann 2003 [¹1992]) und wirbt um Identifikation und öffentliche Inanspruchnahme der „eigenen Geschichte“. Im Gegensatz zu einer von außen auferlegten Nationalgeschichte, spendet das eigene kulturelle Gedächtnis den Mitgliedern der Gemeinschaft Halt und Identifikation. Eine soziale Gruppe, die sich selbst als ein Erinnerungskontinuum konstituiert, ist in der Lage, ihre Vergangenheit sicher über lange Zeit als einzigartig zu bewahren. Die Konstruktion der eigenen Maya- oder Ixil-Identität ist notwendig. Sowohl Selektion als auch ideelle Positionierung erinnerter Tatsachen, Ähnlichkeiten und Kontinuitäten stellen natürliche Prozesse dar (J. Assmann 2003 [¹1992]: 167). Die eigenen Konzepte stehen im Vordergrund und helfen, das Verständnis aus der eigenen Perspektive heraus zu entwickeln: Dekolonialisierung findet statt (Chilisa 2012: 13). Vor diesem Hintergrund und im Zuge der fortschreitenden Globalisierung handeln die Ixil ihre Identität und ihr kollektives Gedächtnis stets neu aus. Hierbei handelt es sich um aktive Versuche, die „eigene Geschichte“ selbst zu identifizieren

und öffentlich für sich zu beanspruchen, auch um Gruppenidentifikation zu ermöglichen und die Gruppe in ihrer Existenz als „natürlich“ erscheinen zu lassen. Dies geschieht in einer noch immer von Diskriminierung, Rassismus und Gewalt geprägten Umwelt – zwischen der Realität in Guatemala und den in den Friedensverträgen deklarierten Abmachungen besteht eine nahezu unüberwindbare Diskrepanz.

Die Konstruktion von *memoria histórica propia* und kollektivem Gedächtnis gelang den Aktivist*innen auf unterschiedliche Art und Weise. So führten sie einen Diskurs, der sowohl widerständige Handlungen in der Vergangenheit mit Bedeutung für die Gegenwart füllte, als auch eigene historische Erinnerung schrieb, indem zuvor beschwiegene Handlungen öffentlich gewürdigt wurden. Mit der Etablierung eines großen öffentlichen Maya-Neujahrsrituals schufen sie eine Bühne für das kollektive Gedächtnis und trugen zur Stärkung der kollektiven Identität als *kacholpom* bei. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass das beschriebene Neujahrsritual der (inter-)nationalen Friedensbewegung und dem Umfeld des politisch linken kulturellen Aktivismus entstammt. Damit ist es Teil der *memoria histórica* Methode und verfolgt bestimmte Ziele:

Unter anderem zeigte sich hier eine ungewöhnliche Umsetzungsvariante der Dekolonisationsdebatte in der Formulierung *templo griego-romano*. Ceto bezieht sich auf bedeutsame historische Elemente aus dem Kulturkreis der Kolonisatoren. Dekolonisation ist hier konkret, dass dies von den Nachfahren einer von europäischen Kolonisator*innen bedrängten und verletzten Kultur neu interpretiert und für eigene kulturelle Praktiken als Kulisse verwendet wird. Oder anders formuliert: Dekolonisation kann als eine Form der Neukodierung des Gedächtnisses betrachtet werden, da sie dazu dient, Kolonisation zu visualisieren und das dadurch verdrängte oder beschwiegene Material (neu) zu entdecken. Eine Art Aneignung des Wichtigen der Anderen für eigene Zwecke: „The Empire writes back“ (Ashcroft / Griffiths / Tiffin 2002). Allerdings greift es nur in einer kleinen Gruppe der Bevölkerung, da erstens die Zielgruppe der *costumbristas* nur einen kleinen Anteil der Gesamtbevölkerung ausmacht, und zweitens auch innerhalb dieser Gruppe keine Einigkeit herrscht, wenn es um die Institution der Fundamaya geht, und vor allen Dingen um die führenden Köpfe. Dies geht auf die Zeit der *violencia* zurück²²¹. Darüber hinaus werden die kulturellen Aktivist*innen teilweise in den ruralen *comunidades* als Außenseiter*innen

²²¹ Vgl. Kapitel 2 zur Schwierigkeit des Miteinanders in den Gemeinden und zur Täter/Opferdebatte.

betrachtet, die als „anders“ wahrgenommen werden, bis hin zu affektiert oder arrogant. Zudem distanzieren sich Teile der armen Landbevölkerung vom Gebrauch des Ixil oder den Traditionen, da sie diese als altmodisch und überholt ansehen. Insbesondere Angehörige der protestantischen Kirchen weisen diese als „unmodern, hinterwäldlerisch und primitiv“ zurück²²². Sie sehen sich selbst als mitschuldig an der schlechten Situation und der Diskriminierung, die sie erfahren.

Durch den Bürgerkrieg kam es unter den Ixil zu Erfahrungen von Liminalität und *communitas*. Liminalität beschreibt in diesem Zusammenhang einen Schwebezustand zwischen traumatischer Vergangenheit und unsicherer Zukunft. Die Neugestaltung der Durchführung von Ritualen und anderen performativen Handlungen ermöglichte einen Beitrag zur Herausbildung von *communitas*. Die Maya-Bewegung agierte genau in diesem Bereich. Die Maya-Bewegung agierte genau in diesem Bereich. Als Beispiel dient an dieser Stelle der „Tempel im griechisch-römischen Stil“, den die Fundamaya gemeinsam mit Praktizierenden der traditionellen Religion, *alcaldia indígena* und internationalen Gästen im Jahr 2009 feierlich eingeweihte. Die Aktivist*innen entschieden, einen neuen sakralen Ort, der in der Zukunft zur Durchführung von rituellen Handlungen dienen sollte, zu schaffen, obwohl es bereits sakrale Orte gab, die seit Generationen aufgesucht und geehrt wurden. Dies ist Ausdruck des Wunsches, eine Lücke bzw. einen Bruch zu schließen. Zudem wählten sie eine architektonische Struktur, die nach ihrer Auffassung Elemente der griechischen und der römischen Kultur miteinander kombinierte. Diese Kulturen sind in Europa die Grundsteine der kulturellen und philosophischen Entwicklungen und werden dementsprechend gewürdigt. Dass Elemente der kulturellen Wurzeln der spanischen Kolonialist*innen ausgewählt wurden, ist kein Zufall, und auch keine ästhetische Entscheidung. Die Aussage, die mit dieser (Wort-)wahl kommuniziert wurde, ist politisch: Demonstrativ richteten sie einen heiligen Ort ein, an dem in der Öffentlichkeit alte – während des Bürgerkriegs im Geheimen gehaltene – Traditionen gepflegt werden sollten. Die bauliche Konstruktion interpretierte die „koloniale“, europäische Kultur. Die Aktivist*innen, als kulturelle und politische Agierende, machten sich sowohl lokale als auch fremde

²²² Die Zurückweisung der Sprache konnte ich in der Ixil-Region insofern beobachten, als dass viele Eltern in den Dörfern Spanischunterricht und Englischunterricht an den Schulen wichtiger fanden als Unterricht in Ixil. Victor Montejo, Jakalteke und Wissenschaftler, sieht das Fortbestehen des Sprachgebrauchs als Indikator für Widerstand gegen vollständige Assimilation oder Auslöschung der entsprechenden Maya-Kultur (2005: 44).

(ausländische) Symbole und Quellen von Legitimität zu eignen, um die lokale Bevölkerung für ihr politisches Angebot zu gewinnen²²³.

Anlässlich der Einweihung des Neujahrrituals und der Einweihung des Tempels kamen viele *kacholpom* mit einer bewussten politischen Grundhaltung zusammen. Das Ritual trug dazu bei, zu solidarisieren und eine Gruppenidentität zu stiften bzw. zu stärken (Durkheim 1981 [¹1912]). Mit dem Teilnahmezertifikat schufen die Aktivist*innen ein Symbol, typische Symbole politischer Rituale sind sonst z. B. Flaggen, Hymnen und sonstige Machtinsignien.

Aus dem Ritual zum *año nuevo maya* lässt sich außerdem eine kognitive Funktion ableiten (Bellinger und Krieger 2008: 26). Durch die unterschiedlichen und vielfältigen Verbindungen und die daraus ableitbaren unterschiedlichen Bedeutungen, ergeben sich für Turner mehrere Stimmen, die gehört werden können. Auch wenn die Bedeutungen abweichend und widersprüchlich sind, so trägt gerade dies zur Schaffung von Solidarität bei (2008 [¹1969]: 37). Rituelle Symbole repräsentieren idealerweise sowohl soziale Struktur und Legitimation (Politik) als auch existentielle oder emotionale Belange – wenn sie effektiv sein sollen (Morales Sic 2007: 265).

Nim Lu' (ritueller Spezialist aus Jal a' las Flores) lehnte Rituale ab, die seinem Ermessen nach zu stark verändert worden waren. Bei diesen Ritualen waren die rituellen Gesetzmäßigkeiten verletzt worden und die Durchführung wurde dadurch unsachgemäß. Pap Me'k aus Nebaj hingegen nahm die neuen oder veränderten rituellen Elemente an und integrierte sie in sein professionelles Repertoire ²²⁴. Die beiden Spezialisten repräsentierten die beiden vorherrschenden Einstellungen im Angesicht eines sich in dynamischer Transition befindlichen immateriellen kulturellen Erbes. Rituelle Spezialist*innen, die Schulungen der Fundamaya besuchten, genossen nicht immer ein gutes Ansehen. In Chel beispielsweise kritisierte ein *b'aalvatziixh* Diego Tek Mo' einen anderen genau aus diesem Grund. Er warf ihm vor, das dort erworbene Wissen nicht mit den anderen im Dorf zu teilen und nur an den *capacitaciones* teilzunehmen, um dort Geld zu erhalten. Die Durchführung des Neujahrsrituals habe man früher anders gehandhabt, heute würde das Geld hauptsächlich für *kuxa* ausgegeben und nicht mehr für Kerzen und *pom*²²⁵. Das hier von meinem Gesprächspartner gezeigte Misstrauen zeugt auch

²²³ Richard Wilson (1995) zeigt in *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi'' experiences*, ein ähnliches Vorgehen der lokalen politischen Handelnden.

²²⁴ Interview Nim Lu' April 2008, Jal a' las Flores; Interview Pap Me'k April 2009, Las Violetas, Nebaj

²²⁵ Interview Diego Tek Mo', Chel, Chajul, 14.04.2008.

an dieser Stelle von mangelhafter Kommunikation und Information seitens der kulturellen Aktivist*innen.

Innerhalb der Gruppe der am Neujahrsritual teilnehmenden *kacholpom* gab es unterschiedliche Vorstellungen von der ordnungsgemäßen Durchführung des Rituals und des begleitenden Rahmens. Die rituellen Spezialist*innen verfügten über miteinander konkurrierende Wissenssysteme, und standen in Konkurrenz zueinander. Im Laufe der Zeit und auch durch das Versterben der älteren rituellen Spezialist*innen kommt es zwangsläufig zu Transition und Selektion (Rudolph 2007: 325). In den meisten Fällen haben die rituellen Spezialist*innen, als kompetentes rituelles Agens, auch die Macht kreativ auf Eventualitäten zu reagieren und von der Norm abzuweichen²²⁶. In vielen Fällen entscheidet der/die Durchführende selbst, ob ein Ritual, oder ein Teil davon „korrekt“ oder „verfälscht“ ist (Hüsken 2007: 344). Ähnlich wie orale Traditionen können Rituale, als mündliche Überlieferungen, in verschiedenen Versionen vorliegen. Dies kann innerhalb ein und derselben Gemeinde der Fall sein, insofern einzelne Personen die verschiedenen Versionen kennen und beide als valide anerkennen (Bastos / Cumes 2007). In diesem Fall wurde jedoch eine Politisierung des religiösen und spirituellen Lebens beobachtet.

Das Neujahrsritual kann gemäß der von Eric Hobsbawm (1983: 1–4) entwickelten Theorie als „erfundene Tradition“ interpretiert werden. Gemäß dieser Theorie werden Handlungen, die von anerkannten Regeln geleitet sind und von ritueller oder symbolischer Natur sind, als „erfundene Traditionen“ bezeichnet. Diese Handlungen zielen darauf ab, spezifische Verhaltenswerte und -normen zu internalisieren, und implizieren automatisch historische Kontinuität, indem sie auf eine geeignete historische Vergangenheit verweisen. Das Neujahrsritual, wie es 2009 abgehalten wurde, ist als Antwort auf eine neue Situation zu verstehen. In Bezug auf die Form nimmt es Referenz auf die alte Situation auf und etabliert die eigene Vergangenheit durch quasi-obligatorische Gebetswiederholungen oder die Wiederholung politischer Programmfpunkte. Hierdurch entsteht ein Kontrast zwischen stetigem Wandel und Innovationen einerseits und dem Versuch, wenigstens einige Bereiche des sozialen Lebens als unveränderlich zu strukturieren, andererseits. Das Erfinden von Traditionen ist ein Prozess der Formalisierung und Ritualisierung, der sich durch den Bezug zur Vergangenheit auszeichnet, wobei dieser nicht zwangsläufig durch eine kontinuierliche Aufrechterhaltung vorheriger Traditionen gegeben

²²⁶ Es ist von großer Wichtigkeit, wer einerseits kompetent und geeignet dazu ist, ein Ritual „korrekt“ auszuführen, und andererseits, wer über die Autorität verfügt, Fehler aufzudecken und gegebenenfalls zu korrigieren (Rudolph 2007: 333).

sein muss. Erfundene Traditionen sind mit hoher Wahrscheinlichkeit in allen Gesellschaften anzutreffen. Sie sind jedoch am ehesten dann anzutreffen, wenn eine plötzliche, schnelle Transformation der Gesellschaft, wie der Bürgerkrieg, die sozialen Muster, für welche die alten Traditionen entworfen waren, schwächt oder gar zerstört. Auch wenn die alten Traditionen und ihre institutionellen Träger und Promoter nicht mehr ausreichend flexibel und anpassungsfähig sind oder wie die religiösen Spezialisten bei den Ixil und vielen anderen indigenen Völkern bereits hohen Alters sind und eine Weitergabe an die jüngere Generation nicht gesichert ist, kommt es zur „Erfindung“ von Traditionen (ebd.: 4) und somit wird auch möglichem Verlust aktiv entgegengewirkt.

Die Maya-Bewegung verwendete zumindest teilweise „altes Wissen“ zur Bildung neuer Traditionen in einer neuen Art und Weise und zu neuen Zwecken. Allerdings sind vor allem politische Institutionen und ideologische Bewegungen häufig gezwungen, historische Kontinuität zu erfinden, wenn sie „aus dem Nichts“ entstehen (ebd.: 7). Gerade Bewegungen, die ihren traditionalistischen Charakter betonen, versuchen laut Hobsbawm (ebd.: 7-8) häufig, einen Bruch in der Kontinuität zu überbrücken. Darüber hinaus ist ein Bruch in der Kontinuität für jene Gruppen attraktiv, die im Allgemeinen als die Lagerstätten historischer Kontinuität und Tradition angesehen werden, wie beispielsweise arme, marginalisierte Landbevölkerungen.

Indeed, the very appearance of movements for the defense or revival of traditions, ‘traditionalist’ or otherwise, indicates such a break. Such movements, common among intellectuals since the Romantics, can never develop or even preserve a living past (except conceivably by setting up human natural sanctuaries for isolated corners of archaic life), but most become ‘invented tradition’ (ebd.: 8)

Traditionen unterliegen einem stetigen Wandel, da sie je nach Kontext und Zielsetzung modifiziert werden. Dies ist ein wesentlicher Aspekt der kulturellen Dynamik in der Gegenwart. Auch das kommunikative Gedächtnis einer Erinnerungskultur unterliegt diesen Veränderungen (vgl. J. Assmann 2003 [¹1992]). Ein anschauliches Beispiel hierfür ist das Neujahrsritual.

Das Wandbild im *parque* von Nebaj thematisiert auf künstlerische Weise historische Brüche (Kolonialzeit, Bürgerkrieg) und schafft somit einen Rahmen für die dialogische Auseinandersetzung mit zuvor weitestgehend tabuisierten Ereignissen. Das Medium Wandbild ermöglicht die Entwicklung von Identifikation, Ethik und Empathie als Formen der Erinnerung (A. Assmann 2022: 36-39). In der Ixil-Region wird kulturelle Kontinuität von der Maya-Bewegung betont und unterstützt. Genozid und versuchter Ethnozid bewirkten keine grundlegenden Veränderungen der elementaren Aspekte der Kultur. Die

Nachkriegsgenerationen verfügen über ein entsprechendes kulturelles Bewusstsein. Zudem sind sie sich besonders der potenziellen Nachteile durch Marginalisierung und Diskriminierung durch Angehörige der „Mainstreamkultur“²²⁷ bewusst. Ferner befinden sie sich in einer sich kontinuierlich beschleunigenden Welt, die durch Globalisierung und Digitalisierung geprägt ist. Insbesondere neue Informationstechnologien eröffnen eine Vielzahl niedrigschwelliger Möglichkeiten und Chancen, zum Erhalt traditionellen Wissens beizutragen und die eigenen Stimmen einem breiteren Publikum hörbar zu machen. Ein Bewusstsein für spezifische Rechte, wie grundlegende Menschenrechte, Frauenrechte, Landrechte oder Rechte bezüglich des kulturellen Erbes, sowie ein verbesserter Zugang zu Informationen können letztendlich auch Marginalisierung und Diskriminierung erschweren. In dieser Hinsicht kam es in den letzten zehn Jahren zu rasanten Entwicklungen. Nicht nur die Präsenz indigener Stimmen in den traditionellen Online- und Printmedien erhöhte sich, sondern auch gerade in sozialen Netzwerken kommunizieren junge, kulturell und politisch aktive Indigene verschiedener Völker und Länder ihre Ansichten, informieren sich und tauschen sich auch mit einer interessierten internationalen Öffentlichkeit aus.

In Bezug auf die Einbindung von Ixil-Aktivist*innen in gegenwärtige Landrechtsfragen und Auseinandersetzungen mit umfangreichen Entwicklungsprojekten wird Folgendes ersichtlich: Angehörige einer historisch marginalisierten Gruppe artikulieren und verteidigen ihre Konzepte von Gerechtigkeit unter Zuhilfenahme internationaler Rechtsgrundlagen – der UN-Deklaration der Rechte der indigenen Völker sowie der ILO-Konvention 169. Die Aktivist*innen informieren die betroffenen Gemeinden und beziehen sie in öffentliche Diskurse ein. Auf diese Weise vermitteln und übersetzen sie zwischen einem globalen und einem lokalen System. Der Menschenrechtsdiskurs, als Teil pluralisierender Maßnahmen, stärkt die lokalen Beteiligten in ihrer politischen Auseinandersetzung mit staatlichen Vertreter*innen (Wilson 2006: 79) und stärkt ebenfalls die Bestrebungen, Dekolonialisierung zu erreichen.

Der Fall Finca La Perla veranschaulicht sowohl die Neukonstruktion historischer Zusammenhänge aus indiger Perspektive als auch dekoloniales Handeln seitens der indigenen Aktivist*innen im Kontext der territorialen Rechte. Diese *mnemonic battle* (Zerubavel 2003) steht stellvertretend für zahllose politische Kämpfe, die seit der Kolonialzeit in vielen Ländern ausgefochten werden.

²²⁷ Damit ist die weiterhin in politischen und ökonomischen Entscheidungsebenen dominierende, nicht – indigene Bevölkerung gemeint.

7. Nachkriegsgenerationen auf dem Weg in die Zukunft

In diesem Kapitel wird der Frage nachgegangen, inwiefern formale Schulbildung und/oder indigene Bildungs- und Erziehungsentwürfe dazu beitragen können, die innerhalb der Ixil-Gemeinden bestehenden Spaltungen zu überbrücken. Zudem wird untersucht, ob und inwiefern durch Bildung eine institutionelle Ungleichheit reduziert oder überwunden werden kann. Die Untersuchung erfolgt unter besonderer Berücksichtigung der Wünsche, Herausforderungen und Perspektiven von Jugendlichen und jungen Erwachsenen in der Ixil-Region.

Zunächst erfolgt eine Kurzdarstellung der Situation und Perspektiven der Jugend und jungen Erwachsenen, gefolgt von einem knappen Überblick über das guatemaltekische Bildungssystem und die vielseitigen, historisch bedingten Herausforderungen. Diese sind relevant, um die im Anschluss vorgestellten und analysierten Beschlüsse, Programme und Materialien einzuordnen. Schwerpunkte liegen auf der bilingualen interkulturellen Bildung (EBI, *Educación Bilingüe Intercultural*), der Ausbildung der Lehrkräfte im Rahmen der EBI und der praktischen Umsetzung von EBI im Klassenzimmer. In Bezug auf die bestehende Division innerhalb der Ixil-Gemeinden sowie die vorherrschende Ungleichheit im Land widmet sich dieses Kapitel der offiziellen Strategie des Bildungsministeriums für die Jahre 2016 bis 2020 und dem Evaluationsbericht der Pilotphase der *Estratégia Nacional de la Formación Ciudadana*, einer Initiative zur Förderung der Staatsbürgerbildung. Demokratiebildung sowie Friedenserziehung stellen eine besondere Herausforderung dar, daher analysiere ich zwei didaktisch aufbereitete Lehrprogramme auf ihren Beitrag, die Jugendlichen zu einem friedlichen und guten Leben in Würde in ihren Heimatgemeinden zu befähigen.

Im Anschluss wird der Beitrag kulturell geprägter Herangehensweisen, Elemente, Methoden und Inhalte im Bildungsbereich zur Förderung des sozialen Gefüges und der Dekolonisation analysiert. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei insbesondere der Ixil-Universität zuteil, die seit über einer Dekade neue Wege im Bildungsbereich beschreitet.

Bildung konstituiert im Hinblick auf das übergeordnete Forschungsziel dieser Arbeit einen Schlüsselprozess bei der Konstruktion kollektiver Identitäten und von Zusammenhalt.

7.1 Situation der Nachkriegsgenerationen

In der vorliegenden Arbeit werden die Geburtsjahrgänge ab Ende der 1980er Jahre als „Nachkriegsgenerationen“ bezeichnet. Ihre Eltern und Großeltern erlebten die Gewalt des Bürgerkriegs und haben direkte und eigene Erinnerungen an diese Zeit. Diese Erinnerungen werden innerhalb der Familien tradiert und von Kindern bisweilen als eigene Erinnerung internalisiert. Die Kinder und Jugendlichen im schulpflichtigen Alter (Grund- und Sekundarschule, nach 2015) stellen bereits die zweite Nachkriegsgeneration dar und sind ebenfalls mit den Erinnerungen des Bürgerkriegs konfrontiert²²⁸. Die Aufrechterhaltung spezifischer Opfer- und/oder Täteridentitäten wird durch intergenerationale Tradierung bedingt. Gleichzeitig werden durch das Handeln und Denken der Jugendlichen eigene Versionen dieser Erinnerungen geschaffen. Zudem sind kulturelle Dynamiken der Globalisierung und Transnationalisierung omnipräsent. Die Jugendlichen besitzen demnach nicht nur eine kulturelle Identität, sondern sehen sich mit der Herausforderung konfrontiert, sowohl ihre indigene Identität als auch ihre Identität innerhalb der „Mehrheitsgesellschaft“ auszuhandeln (Cheng 2015: 381). Die Lebensrealität in der Nachkriegszeit wird maßgeblich von zwei Faktoren geprägt: dem internalisierten Kolonialismus und dem Erbe des Bürgerkriegs. Jugendliche, die an den „sozialen Rändern“ der Gesellschaft positioniert sind, reflektieren ihre marginalisierte und diskriminierte Situation. Die extreme Armut, in der sie selbst oder ihre engsten Angehörigen leben, stellt eine erhebliche Belastung dar. Jugendliche und junge Erwachsene aller sozialer und ethnischer Hintergründe in Guatemala suchen nach einer „brauchbaren Vergangenheit“, die es ihnen erlaubt, nationalen Stolz und eine positive Identität zu konstruieren (Dougherty / Rubin 2016: 220, Bellino 2017: 41). Die Ausbildung eines eigenen historischen Bewusstseins ermöglicht es Jugendlichen, eine entscheidende vermittelnde Rolle in der zivilgesellschaftlichen Entwicklung einzunehmen. In einem Spannungsfeld zwischen Bemühungen um Aussöhnung und Koexistenz einerseits und einem kritischen Umgang mit der Vergangenheit andererseits (Dougherty/Rubin 2016: 220) konstruieren die Jugendlichen ein Kontinuum aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In ihnen liegt das Potenzial, eine tatsächliche Transition der Nachkriegsgesellschaft anzustoßen und nachhaltige Strukturen für ein friedliches Miteinander zu schaffen. Exemplarisch für die zivilgesellschaftliche Teilhabe junger Menschen kann die Protestbewegung von 2015 angeführt werden, die ein Ende der Korruption sowie die Amtsniederlegung Otto Pérez Molinas forderte. Ein weiteres Beispiel ist

²²⁸ „El conflicto fue vivido por personas que en 2017 son adultos y adultos mayores (entre 45 y 90 años) e incluso por sus hijos“ (IIARS 2020: html).

die Partizipation junger Ixil in zivilgesellschaftlichen und politischen Jugendorganisationen, die nicht zwangsläufig Teil der indigenen Bewegung sind.

Junge Menschen, die ihre indigene *comunidad* verlassen, um im urbanen Umfeld entweder eine Option zur universitären Bildung zu erhalten oder anderen Möglichkeiten des Lohnerwerbs nachzugehen (z. B. Arbeit in *maquiladoras*, Textilfabriken oder im informellen Sektor), durchlaufen einen Prozess der Entwurzelung aus dem bäuerlichen, ländlichen Umfeld und etablieren soziale Netze in anderen sozialen Umgebungen (Camus 2002: 63). Mitte der 2000erJahre wies Dary darauf hin, dass junge Akademiker*innen bei der Rückkehr in ihre Heimatgemeinden symbolisches Kapital und soziales Prestige mit sich tragen, welches sie von den anderen unterscheidet und wodurch sie mitunter als „stolz“, „arrogant“ und „ladinisiert“ angesehen werden (2007: 77). In indigenen Gemeinden wurde konventionelle universitäre Bildung häufig kritisiert, da sie für den Verlust von Sprache und kulturellen Traditionen verantwortlich gemacht wird. Gleichzeitig ist das erworbene akademische Wissen nicht immer in den Heimatgemeinden verwertbar. Dies führt für die jungen Absolvent*innen zu der Gefahr, in einen subjektiv perspektivlosen Schwebezustand²²⁹ zu geraten.

In zahlreichen indigenen Gemeinden Guatemalas, darunter auch in der Ixil-Region, ist Jugendarbeitslosigkeit nach wie vor ein weitverbreitetes Phänomen. Gerardo Terraza Cedillo, ein Linguist und *Licenciado* der Sozialwissenschaften aus Nebaj, verdeutlicht die Situation vieler junger Ixil: Außerhalb des informellen Sektors sind Arbeitsmöglichkeiten und Perspektiven rar. Dies betrifft sowohl die Möglichkeit, weiterführende Bildung zu erlangen, als auch die Absicherung der Familie durch eine Tätigkeit im formalen Sektor oder die Verbesserung der familiären ökonomischen Situation durch berufliche Entwicklung. Tradierte Feindbilder spielen in den Ixil-Familien eine signifikante Rolle als Initiatoren von Alltagsgewalt und tragen somit als sekundäre Faktoren zur Entscheidung zur Migration bei. Während der von mir in ruralen Schulen im Jahr 2009 geführten Interviews mit Schülerinnen und Schülern zeigte sich diese Sorge um mangelnde Perspektiven bereits bei Grundschülern²³⁰.

²²⁹ Schwebezustand beschreibt den Zustand der Nicht-Teilhabe, d. h. sie sind nicht in das Bildungssystem integriert und sind entweder im informellen Sektor tätig, oder sind in einer Beschäftigung tätig, die nicht ihrem Bildungsgrad entspricht.

²³⁰ Interviews in den Schulen von Tzalbal, Janlay, Turanza, Salquil Grande, Cantón Simocol (Nebaj), Tijom, Vatzuchil, Vicalama, Vipecbalam, Xecotz, Xepiun, Xesupio (durchgeführt im Zeitraum April – Juni 2009, pro Schule befragte ich in der Regel 2 Schüler*innen). Alle Schulen befinden sich im *municipio* Nebaj.

Gerardo ist ein junger Mensch, der über eine abgeschlossene Schul- und Universitätsbildung verfügt. Er ist einer von vielen, die den Mangel an Lohnarbeit mit einem Mangel an Perspektiven gleichsetzen. Er und andere junge Menschen fühlen sich zwischen Hoffnungslosigkeit und dem Wunsch nach Veränderung gefangen. Der Begriff „Arbeitslosigkeit“ stammt aus einem anderen, modernen gesellschaftlichen Kontext. In einer von bäuerlichen Strukturen geprägten Gesellschaft wie der Ixil-Gesellschaft wird der Begriff „Arbeitslosigkeit“ verwendet, um die fehlende Arbeit zu bezeichnen, die im formellen Sektor für einen monetären Lohn geleistet wird. Die Arbeit zur Erhaltung der Subsistenz, auf der Milpa und im Haushalt sowie in der *comunidad*, wird als wenig erstrebenswert betrachtet, da von dieser Arbeit nicht die erträumte „Verbesserung“ der Lebensumstände zu erwarten ist. Es mangelt sowohl an Vorbildern als auch an Erfolgsgeschichten jenseits von Migration. Eine Verbesserung der Lebensumstände erfordert nicht nur einen veränderten Lebensstil mit deutlich mehr modernen Annehmlichkeiten, sondern auch die Möglichkeit der Selbstverwirklichung²³¹. Diese Entwicklung lässt sich einerseits durch eine Persönlichkeitsentwicklung im Sinne Wilhelm von Humboldts begreifen, der die Entwicklung der Persönlichkeit als zweite Säule der Bildung definierte (von Henting 1996), und andererseits durch eine Bewusstseinsbildung im Sinne Paulo Freires (1975 [¹1968]), der diese als Voraussetzung für die gesellschaftliche Teilhabe definierte.

Viele Jugendliche und junge Erwachsene befinden sich in diesem „sozialen Schwebezustand“. Sie sind nicht in das Bildungssystem integriert und gehen entweder einer Tätigkeit im informellen Sektor nach oder sind nicht ihrem Bildungsgrad entsprechend beschäftigt. Die Beschäftigung im informellen Sektor, der auch als „Überlebenssektor“ bezeichnet wird, führt dazu, dass viele indigene Frauen und Männer gesellschaftlich unsichtbar bleiben, wodurch auch ihre Kompetenzen, Fähigkeiten und ihr Wissen marginalisiert werden (Wotherspoon 2015: 93). Diese als „Einbahnstraßensituation“ bezeichnete Konstellation resultiert in politischem Misstrauen sowie einem signifikanten Risiko sozialer Exklusion (Bellino 2017: 4). Jugendliche sehen sich in zahlreichen Regionen mit der Herausforderung konfrontiert, dass ihre Handlungskompetenz eingeschränkt zu sein scheint. Dies kann dazu führen, dass sie sich entweder für die Migration entscheiden oder in die Kriminalität abrutschen. Die Zunahme von Kriminalität und Gewalt unter Jugendlichen, nicht nur unter den sogenannten *maras*, zeigt eine deutliche Verbindung zu diesem Phänomen. Kriminalität und Gewalt sind in Guatemala auf

²³¹ Interview Rosalina Brito, 16 Jahre, Nebaj, 15.03.2015.

unterschiedlichsten Ebenen präsent und allgegenwärtig (Carmack 2009: 186; Copeland 2019: 8). Als indigene Jugendliche müssen sie zudem täglich eine Entscheidung darüber treffen, wie sie die Traditionen ihrer *comunidad* sowie die Zugehörigkeit zu einer seit jeher marginalisierten Gruppe in Einklang bringen und gleichzeitig die Ansprüche und Versprechen der modernen, globalisierten Welt berücksichtigen können.

Ungeachtet aller Hürden und Gefahren scheint für viele Jugendliche die Migration²³² in die USA die einzige Perspektive zu sein. Trotz vieler Geschichten des Scheiterns, von Toten oder finanziell ruinierten Deportierten dienen jene Familien in den Gemeinden als Vorbild, die über größeren finanziellen Wohlstand verfügen und diesen auf die erfolgreiche Migrationsbiographie eines Familienmitglieds zurückführen (Löfving 2009: 156, Stefoni 2012: html). Primäre Push-Faktoren sind Armut in den marginalisierten indigenen Gemeinden, sich verschärfende lokale Landknappheit und Mangel an Arbeitsplätzen im formellen Sektor (Little 2009: 2). Statistisch erfasst werden sie, als unbegleitete Kinder, *niños no acompañados*²³³, oftmals erst dann, wenn sie als Deportierte wieder guatemaltekischen Boden unter den Füßen haben. Die Kinder und Jugendlichen bewegen sich in völliger Illegalität, abseits von allen staatlichen Kontrollen und ohne jeden Schutz. Sie setzen sich vielen, teils lebensbedrohlichen Gefahren aus (OREMI 2018: html)²³⁴.

7.2 Schulische Bildung in Guatemala

Der Schulunterricht wies über einen erheblichen Zeitraum hinweg eindeutige ethnozidale Merkmale auf und zielte auf die vollständige Assimilation der indigenen Bevölkerung ab. Jacinto Cobo berichtete aus seiner Schulzeit in den 70er Jahren, dass Unterhaltungen auf Ixil sofort Bestrafungen nach sich zogen, die nicht selten den Einsatz physischer Gewalt beinhalteten²³⁵. Während des Bürgerkriegs war der Schulbesuch in vielen Regionen des Hochlands stark eingeschränkt, da Schulen und Lehrkräfte zu Zielobjekten von Aggressionen wurden. Trotz des Krieges stattfindender Unterricht trug zur Intensivierung der assimilierenden Praktiken bei (Cojtí Cuxil 2005).

²³² Zu internationaler Jugendmigration als modernes, globales Phänomen existiert eine Fülle von Forschungsliteratur, z. B. die Arbeiten von Lauren Heidbrink und Giovanni Batz.

²³³ Zwischen Januar und Oktober 2018 wurden durchschnittlich 38 Kinder und Jugendliche alle 24h aus den USA nach Guatemala rückgeführt (OREMI 2018).

²³⁴ Über ihren Verbleib und die Dramatisierung ihrer Situation durch die rezente Einwanderungspolitik der USA, nicht zu vergessen die damit einhergehenden Menschenrechtsverletzungen, zu forschen, bedarf einer anderen Studie und ist nicht Gegenstand dieser Arbeit.

²³⁵ Interview, 25.03.2015, Nebaj.

Im Alter von drei bis sechs Jahren besteht die Möglichkeit, eine Vorschule zu besuchen, wobei es sich um ein freiwilliges und nicht weit verbreitetes Angebot handelt. Ab dem sechsten Lebensjahr besteht Schulpflicht, von sechs bis zwölf Jahren erfolgt die Beschulung in der Grundschule (*primaria*), von 13 bis 15 Jahren in der Mittelschule (1. bis 3. *básico*) und die weiterführenden berufsbildenden oder allgemeinbildenden Schulen (*diversificado* bzw. *magisterio*) können ab 16 Jahren besucht werden (Mineduc 2019: html).

Die aktuellen Schulbesuchszahlen sind als niedrig zu bewerten. Zudem ist nach Abschluss der Primarbildung ein signifikanter Rückgang der Schülerzahlen zu verzeichnen. Im Jahr 2023 besuchten im *departamento* El Quiché 65,01 % der Kinder im schulpflichtigen Alter eine Klasse in der Grundschule. Die Geschlechterverteilung wies eine ähnliche Verteilung auf: 65,24 % der schulpflichtigen Jungen und 64,78 % der schulpflichtigen Mädchen waren im jeweiligen Schuljahr eingeschrieben. Für die Mittelschule (*básico*, 13 bis 15 Jahre) sanken die Zahlen auf 12,02 % der Jugendlichen (12,01 % Jungen, 12,03 % Mädchen) im entsprechenden Alter in einer beliebigen Klasse der Mittelschule. 7,67 % der 16 Jahre oder älteren Jugendlichen begannen 2023 in einer weiterführenden Schule des *ciclo diversificado*. Dabei war der Anteil der Mädchen leicht höher (7 %) als der der Jungen (5,24 %)²³⁶. Genderbasierte Ungleichheit ist, wie die Zahlen von 2023 zeigen, deutlich zurückgegangen. Die Statistiken auf Ebene der *departamentos* berücksichtigen jedoch weder die Differenz zwischen der Ladino- und der indigenen Bevölkerung noch die Diskrepanz zwischen der Bevölkerung in ruralen und urbanen Regionen (siehe weiter unten). Die Entwicklungsmöglichkeiten der Jugendlichen in den ländlichen Regionen leiden unter ungleichem Zugang zu Bildung und stark schwankender Qualität der Bildung, die sie erhalten können. Guatemala bleibt ein von Ungleichheit geprägtes Land.

Die Unterzeichnung der Friedensverträge wurde von der Hoffnung begleitet, dass durch Bildung die Ungleichheit der guatemaltekischen Gesellschaft bekämpft und somit ein friedliches Zusammenleben erreicht werden könnte. Gemäß dieser Theorie sollten die Nachkriegsgenerationen in Schulen zu Bürger*innen mit einer neuen nationalen Identität

²³⁶ Das guatemaltekische Bildungsministerium veröffentlicht umfassende jährliche Statistiken zum Schulbesuch auf seiner Internetpräsenz <https://estadistica.mineduc.gob.gt/anuario/home.html#> und ältere Zahlen zum Schulbesuch auf Ebene der *municipios* https://estadistica.mineduc.gob.gt/anuario/data/anuario/2012/data/Historico/Historico_Inicial_Municipal.pdf (Zugriff 02.02.2025).

geformt werden, basierend auf Prinzipien der demokratischen Bürgerschaft und der gleichwertigen Anerkennung der politischen, kulturellen, ökonomischen und spirituellen Rechte aller Guatimaltek*innen (Peace Accords 1996: 39; Heckt 1999). Problematisch ist jedoch, dass das Bildungssystem mit seinen Institutionen ein Ergebnis des von Kolonialismus und Assimilationspolitik geprägten Umgangs mit Ungleichheit und Wissensbeziehungen ist.

Zwar konstatiert der UNESCO Monitoring-Report *Education for All* (2014) für Guatemala eine Verbesserung in den Bereichen Literalität und Gender-Gap in den Jahren 2000–2013, jedoch bleibt die Inklusion der indigenen Völker, und insbesondere von Frauen und Menschen mit Behinderung, hinter den Zielsetzungen zurück. Auch die Qualität der formalen Bildung ist laut MINEDUC nicht ausreichend. Bildung stellt einen Schlüsselfaktor für Ungleichheit dar, und dies selbst dann, wenn sie tatsächlich stattfindet. In der guatimaltekischen Gesellschaft werden indigenen Jugendlichen nur sehr begrenzte Möglichkeiten geboten, aus eigener Kraft einen sozialen Aufstieg zu vollziehen, der allein durch Bildung realisiert werden kann. Änderungen lassen sich nur schwer und langsam umsetzen und sind auch nur von dem Punkt aus möglich, an dem sich die Gesellschaft gerade befindet. Die Partizipation indigener Völker in kontemporären Gesellschaften ist nach wie vor von ungleichen Macht- sowie Wissensverhältnissen geprägt. Dennoch zeichnet sich im Zuge vielfältiger Bemühungen, Bildung zu dekolonialisieren, ein Wandel hin zu Anerkennung und Förderung indigenen Wissens und dazugehöriger Lernformen ab (Wotherspoon 2015: 77).

Selbst eine mit guten Absichten entwickelte Bildungspolitik kann sich nachteilig auf die Bestrebungen auswirken, die indigene Sprache, Kultur und Identität zu schützen und zu stärken. Den nationalen Bildungsprogrammen liegen in der Regel Ziele wie die Stärkung einer einheitlichen nationalen Identität oder Patriotismus zugrunde, wobei ethnische Hintergründe oftmals keine Rolle spielen oder unerwünscht sind (Jacob et al. 2015: 6). So treibt Guatemala die Konstruktion einer einheitlichen nationalen Identität „Yo soy puro guatemalteco“²³⁷ voran, in der die indigene Identität nicht zum Tragen kommt. Darin manifestiert sich ein dem Bildungssystem und insbesondere der *Educación bilingüe intercultural* inhärentes Dilemma.

Des Weiteren ist festzustellen, dass in ruralen indigenen Gemeinschaften eine Ablehnung formaler Schulbildung durch zahlreiche Eltern besteht. Diese Ablehnung ist auf

²³⁷ Die Schultage beginnen landesweit mit dem Hissen der guatimaltekischen Nationalflagge, Salutieren und Singen der vollständigen Nationalhymne (Maxwell 2009: 92).

assimilatorische Strategien, Repression und Lebensferne zurückzuführen, wie das Beispiel von Jacinto Cobo (siehe oben) zeigt. Scheitern indigene Kinder und Jugendliche in ihrer Bildungsbiografie, wird von den Mitgliedern der dominanten Bevölkerung die Schuld dafür den Betroffenen zugewiesen. Das Versagen der indigenen Gesellschaft als Kollektiv wird dabei suggeriert und die fehlende Fähigkeit, sich in der „modernen Welt“ zu behaupten, wird als Grund für das Scheitern der indigenen Kinder und Jugendlichen angeführt (Reyhner und Kumar Singh 2015: 16).

7.2.1 Ländliche Peripherie, Beispiele aus der Ixil-Region

Die durchschnittliche Dauer des Schulbesuchs von Erwachsenen in Ixil-Region belief sich im Jahr 2010 auf dreieinhalb Jahre. CONALFA veröffentlichte im Jahr 2023 aktuelle Zahlen zu Illiteratität aus den *municipios* des *departamento* El Quiché. San Gaspar Chajul hat mit einer Analphabetismusquote von 43,95 % die dritthöchste Quote in El Quiché. San Juan Cotzal verzeichnet 37,55 % und Santa María Nebaj 33,57 % (2023: [html](#)). CONALFA führt die Hauptursachen für Schulabrecher*innen und hohe Quoten des Analphabetismus neben qualitativ unzureichendem Unterricht auf folgende Faktoren zurück: extreme Armut, schwindende Ernährungssicherheit, frühe Elternschaft und die daraus resultierende Notwendigkeit, einer Lohnarbeit nachzugehen (2023: [html](#)). Seit Abschluss der Friedensverträge wurde das Bildungssystem durch internationale Organisationen mit finanziellen Mitteln und Impulsen unterstützt. Ein wesentlicher Aspekt hierbei war die Einbeziehung historischer Erinnerungen als Grundlage für das zukünftige Zusammenleben sowie die Implementierung von Friedenserziehung in den Politik- und Sozialkundeunterricht. Die Grundschulen in der Ixil-Region, wie sie in den Abbildungen 25-28 dargestellt sind, sind in der Mehrzahl als „bilinguale interkulturelle Schulen“ konzipiert. Wie die Abbildungen zeigen, bestehen diese Schulen meist aus einem oder zwei Klassenräumen, in denen in jahrgangsübergreifenden Lerngruppen unterrichtet wird. Für die unterrichtende Lehrkraft besteht in der Regel die Herausforderung, den Unterricht in sämtlichen Fächern zu gewährleisten. Dem Schulgebäude angegliedert befindet sich in der Regel ein kleines Küchenhaus. Größere Schulen mit mehr als zwei Lerngruppen verfügen über eine Schulleitung vor Ort sowie eine administrative Kraft. Die verfügbaren materiellen Ressourcen reichen von mäßig bis kaum vorhanden. Die Schulhütte in Turaanza bietet keine lernförderliche Atmosphäre (vgl. Abb. 27). Turaanza ist ein *caserio* Nebajs, in dem aus den CPR zurückgekehrte Familien von der Regierung ein Stück Land und eine *casa de tablas* erhalten haben. Die Schule befand

sich 2009/10 in einem desolaten Zustand und wurde aufgrund einer fehlenden offiziellen Lehrkraft von der Gemeinschaft selbst verwaltet.

In Guatemala wurden nach der Unterzeichnung der Friedensverträge mehrere Bildungsreformen implementiert. Allerdings gestaltet sich deren Umsetzung, insbesondere in den ruralen, peripheren Gebieten, als problematisch. Trotz der in den Regierungsprogrammen geäußerten Rhetorik, die auch auf die Situation in den ländlichen Gebieten eingeht, fokussieren sich sowohl die schulischen als auch die außerschulischen Programme auf urbane oder halurbane Regionen. Dies resultiert in einer unzulänglichen Bildungsinfrastruktur und erschwert den Zugang zu Bildung für die Mehrheit der ländlichen Bevölkerung (Torres 2009: 92). In den Provinzhauptstädten Nebaj, Chajul und Cotzal sind weiterführende Schulen angesiedelt. Den Schülerinnen und Schülern stehen zwei Optionen zur Verfügung, wenn sie aus den umliegenden Dörfern stammen: Entweder sie kommen bei Verwandten oder Bekannten in Nebaj unter oder sie nehmen am Unterricht der *telescundaria* teil. Die Familien sehen sich mit beträchtlichen finanziellen Herausforderungen konfrontiert, wenn sie das Schulgeld für ihre Kinder aufbringen wollen.

In einigen Familien wird Schulbildung als eine zusätzliche Aktivität für die Kinder betrachtet, die einen erheblichen Teil der Zeit in Anspruch nimmt und in der die Kinder nicht als Arbeitskräfte zur Verfügung stehen. Diese Einstellung ist auch dafür verantwortlich, dass die Anwesenheit der Kinder während des Unterrichts unregelmäßig ist und die Zahl der Schulabbrecher*innen sehr hoch ist. Mädchen müssen oft aufgrund einer frühen Schwangerschaft ihre Bildungsbiografie abbrechen. Daher muss Bildung als Humankapital in den indigenen *comunidades* besondere Voraussetzungen erfüllen, um einen positiven Einfluss auf das Selbstbild der Mitglieder und die Lebensqualität zu haben. Es ist festzustellen, dass soziale Ungleichheit nicht allein durch die Gewährung von Zugang zu geeigneter Bildung für marginalisierte und diskriminierte Bevölkerungsgruppen überwunden werden kann.

7.2.2 Mayasprachen als Unterrichtssprachen und *escuelas mayas*

Mayasprachen als Unterrichtssprachen erhielten in der Mitte der 1960er Jahre Einzug in die Schulen, jedoch weiterhin unter der Prämissen, die *castellanización*, die Assimilation der indigenen Kultur an die spanischsprachige, zu erleichtern. Erst 1985, mit dem Programm PRONEBI (*Programa Nacional de Educación Bilingüe*), wurden erste ernsthafte Versuche

unternommen, durch bilingualen Unterricht die indigenen Sprachen und somit auch die eng mit den Sprachen verknüpften kulturellen Konzepte Teil des Bildungssystems werden zu lassen (Becker / Richards 1996: 210–213). Engagierte Lehrkräfte, Eltern und *líderes comunitarios* gründeten 1993 die Dachorganisation ACEM (*Asociación de Centros Educativos Mayas*) und die ersten *escuelas Mayas* wurden gegründet. 1996 erfolgte mit den Friedensverträgen die öffentliche Anerkennung sowohl der Existenz als auch der Notwendigkeit der *escuelas Mayas*. Seit 1997 sind die Schulen vom Bildungsministerium anerkannt und Teil des Schulsystems. Auch die Finanzierung erfolgt mit öffentlichen Geldern (ACEM 2018: [html](#)).

„Die Maya Bildung und Erziehung ist ein System intergenerationaler Traditionen, welches die Basis ihrer Nachhaltigkeit darstellt.“²³⁸ Dieses Leitbild der Maya-Schulen orientiert sich an der in den Familien praktizierten *educación maya*. Sie umfasst orale Traditionen und religiöse Weltsicht, Wissen über den Subsistenzlandbau, Regeln und Gesetze des sozialen Zusammenlebens – kurz alle Punkte, die für das tägliche Leben in der *comunidad* essenziell sind. Es handelt sich im Prinzip um die Vermittlung allgemeiner Aspekte von Sozialisation, und zwar Werte, Fertigkeiten und Kompetenzen, die in den indigenen *comunidades* von Bedeutung sind und in konventionellen formalen Bildungseinrichtungen nicht beachtet werden (Wotherspoon 2015: 78).

Das Konzept der Maya-Schulen²³⁹ ist eine der ersten Manifestationen von Emanzipation und Dekolonisation, da es die Institution „Schule“ nach den Bedürfnissen der indigenen *comunidades* gestaltet und nicht versucht, indigene Werte und Traditionen als unintegriertes, unsystematisches Anhängsel in das bestehende System zu integrieren (Becker / Richards 1996: 216-220; Wotherspoon 2015: 89). *Educación indígena* hat nicht nur Jahrhunderte überdauert, sondern ist auch in der jüngeren Vergangenheit zunehmend Inhalt und Ausdruck von Widerstand und Kritik an hegemonialer, marginalisierender Bildungspolitik. Es kam jedoch nicht zu einer konsequenten, flächendeckenden Umsetzung von Bildung, die sich an *educación indígena* orientiert und indigene Methoden einbezieht (Heckt 1999: 324, Bellino 2017).

²³⁸ *La Educación Maya en Guatemala es un sistema de tradiciones intergeneracionales que es la base de su sostenibilidad* (ACEM 2018: [html](#)).

²³⁹ In der Ixil-Region traten zu der Zeit der Feldforschung keine *escuelas mayas* in Erscheinung, die die *educación maya* aus dem Bereich der Familie in den formalisierten Kontext einer Schule integrieren.

Mitte der 2010er Jahre begann das Bildungsministerium mit der Implementierung einiger Reformen und Programme mit dem Ziel, EBI (*Educación Bilingüe Intercultural*) qualitativ zu verbessern und ihre Verbreitung zu erweitern.

Bildung in Guatemala durchlief eine ambivalente Entwicklung. In vorwiegend privaten Bildungseinrichtungen, deren Lehrkörper und Direktoren der Maya-Bewegung angehören, wird eine positive Wiederwertschätzung der ethnischen Identität gefördert. Dies geschieht mittels Aktivitäten und Initiativen, die sich an den Punkten der Friedensverträge orientieren. Gleichzeitig erfahren derartige Aktivitäten Widerstand und Bedrohung von außerhalb. Die Ablehnung des Unterrichts in den Mayasprachen seitens der Eltern ist keine Seltenheit. Ein wesentlicher Aspekt dieser ablehnenden Haltung ist die Wahrnehmung einer als unangemessen erachteten Vermittlung von Sprachunterricht in einer Mayasprache. Vielmehr wird von den Eltern die Auffassung vertreten, dass es aus ihrer Perspektive zielführender wäre, wenn den Kindern stattdessen Sprachunterricht in Englisch oder sogar Deutsch und Französisch angeboten würde (Dary 2007: 78). Die indigene Sprache wird dem Fortschritt und der Entwicklung als hinderlich angesehen und hauptsächlich mit Armut und kleinbäuerlicher Landwirtschaft assoziiert – sie ist stigmatisiert (Jacob 2015: 131). Die Eltern, die sich gegen den Sprachunterricht aussprechen, sind nicht mehr (ausschließlich) in der Landwirtschaft tätig, sondern betreiben ein kleines Unternehmen und sind häufig auch Angehörige der politischen Führungsriegen in den Provinzhauptstädten. In der Literatur wird die indigene Mittelschicht mitunter als aufstrebende „Bourgeoisie“ bezeichnet (Hale 2004: 17). Sie haben ein positives Bild ihrer eigenen Person als erfolgreichen *indígena* (*indígena de éxito*), lehnen aber gleichzeitig religiöse Praktiken und Sprache als rückständig ab (*cosas de antes*) (Dary 2007: 79). So nehmen sie ambivalente Rollen in den *comunidades* ein. Verschiedene Ausprägungen von Mikro- bzw. Makroaggressionen gegen indigene Völker führten dazu, dass Individuen sich von ihrer Sprache abwenden und sie als hinderlich für den sozialen Aufstieg in der Mehrheitsgesellschaft erachten (Jacob 2015: 131).

Die gegenwärtigen Arbeitsschwerpunkte des Bildungsministeriums konzentrieren sich auf die Förderung der schulischen Infrastruktur, die Qualität des Unterrichts sowie die Sicherstellung des Vorschul- und Grundschulunterrichts. Die Reformen und finanziellen Zuwendungen förderten über einen längeren Zeitraum hauptsächlich die Primarbildung. Nun rücken die Überarbeitung des Bildungsplans für die Sekundarschulen (CNB, *Curriculo Nacional Base*) sowie die entsprechende finanzielle Förderung in den Fokus.

7.3 EBI – *Educación Bilingüe Intercultural*

Das Bildungsministerium definierte 2017 *Educación Bilingüe Intercultural* für Guatemala als gleichzeitige und gleichberechtigte Beschulung in zwei Sprachen – der Muttersprache (L1) und der spanischen Sprache (L2). Dem zugrunde liegt ein Verständnis von Bilingualität, wonach eine bilinguale Person zwei Sprachen auf muttersprachlichem Niveau beherrscht, da sie in einer zweisprachigen Umgebung aufwächst.

EBI basiert zudem auf der Definition von Interkulturalität der UNESCO. „Interculturality: Refers to the existence and equitable interaction of diverse cultures and the possibility of generating shared cultural expressions through dialogue and mutual respect“ (2005: Article 4.8). Demnach bedeutet Interkulturalität, dass diverse Kulturen existieren und in einen gleichwertigen Austausch miteinander stehen. Daraus entsteht die Möglichkeit, gemeinsame kulturelle Aussagen mittels Dialoges und gegenseitigen Respekts zu schaffen.

Laut UNESCO und ihren Leitlinien für interkulturelle Bildung und Erziehung bietet Schulbildung idealerweise allen Schülerinnen und Schülern die Möglichkeit, die kulturellen Unterschiede in ihrer Lebenswelt wahrzunehmen und zu verstehen (UNESCO 2006: 30-31). Ziel ist es, einen respektvollen und verständnisvollen Dialog zwischen unterschiedlichen Völkern in einem diversen Staat zu ermöglichen. In Guatemala soll das Miteinander von vier Völkern ausgehandelt werden: das der Maya, das der Garífuna, das der Xinka und das der Ladino (Mineduc 2020: html). In dieser Selbstdarstellung des Bildungsministeriums findet die machthabende Elite, die sich selbst „als weiß und rein europäisch“ versteht, keine Beachtung (Kalny 2017: 75). Obwohl dieses Selbstverständnis der Elite nicht den Tatsachen entspricht (Arzú 1995: 190), trägt es dennoch zur Persistenz der diskriminierenden politischen Situation Guatemalas bei.

Als Ziele formuliert das Ministerium sowohl die Unterstützung der Identitätsbildung als auch einen fundamentalen Beitrag zur Verminderung von Ungleichheit der gesellschaftlichen Teilhabe und echtes interkulturelles Miteinander:

La Educación Bilingüe Intercultural – EBI – es el desarrollo y modalidad educativa planificado y elaborado en dos idiomas: la lengua materna o primer idioma (L1) y el español (L2); que promueve la convivencia entre personas de diferentes culturas,

dirigido a los cuatro pueblos que cohabitan en el territorio guatemalteco: Maya, Garífuna, Xinka y Ladino²⁴⁰.

La EBI es el eje en el cual se construye la identidad y proporciona las herramientas necesarias para que los cuatro pueblos que cohabitan en Guatemala amplíen sus oportunidades de crecimiento local, regional y nacional, logrando el pleno desarrollo de su potencial en los ámbitos de la vida social para una verdadera convivencia intercultural²⁴¹ (Mineduc 2020: html).

Auf Grundlage dieser Definition und der übergeordneten Ziele wurden mittel- und langfristige Zwischenziele sowie ein Maßnahmenkatalog formuliert. Das Ministerium veröffentlichte keine Daten, aus denen ersichtlich wäre, welche Ziele bereits erreicht wurden und welche Maßnahmen ergriffen, evaluiert und fortgeführt oder angepasst wurden.

Die ersten nach dem bilingualen interkulturellen Konzept arbeitenden Schulen wurden in den linguistischen Gemeinden der K'iche', Kaqchikel, Q'eqchi' und Mam gegründet. Die Etablierung der „Pilotenschulen“ markierte den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung dieses pädagogischen Konzepts. Die Größe der linguistischen Gemeinschaft stellte dabei ein entscheidendes Kriterium für die Auswahl geeigneter Standorte dar. Schulen in den Regionen der Q'anjob'al, Ixil, Tz'utujil, Poqomchi', Achi, Akateko, Awakateko, Chuj, Popti', Mopan, Xinka und Garífuna wurden ergänzt. Dabei stand zunächst der Vorschulbereich im Fokus, es folgte eine schrittweise Ausweitung auf die Grundschulbildung bis zur 4. Klasse. Damit einher ging die systematische Weiterbildung von Lehrkräften zu *maestros bilingües* in ihren jeweiligen Muttersprachen. Zudem wurde didaktisches Material erstellt, vornehmlich zur Alphabetisierung und darauf aufbauend zur Lesekompetenz in den Mayasprachen sowie in Mathematik. Außerdem sollte die Lehrkräftebildung für den bilingualen interkulturellen Bereich einer eigenen *Universidad Maya* angegliedert werden:

Meta No. 5 Escuelas Normales Bilingües Interculturales fortalecidas en cuanto a metodología y formación de docentes bilingües interculturales, Acción No. 5.6 Vincular la formación inicial docente Bilingüe intercultural con la Universidad Maya.²⁴² (Mineduc 2020: html)

²⁴⁰ „Interkulturelle bilinguale Erziehung – EBI – ist eine Entwicklungs- und Erziehungsmethode, die in zwei Sprachen geplant und durchgeführt wird: in der Muttersprache oder ersten Sprache (L1) und in Spanisch (L2). Sie fördert die Koexistenz zwischen Menschen verschiedener Kulturen und richtet sich an die vier Völker, die in Guatemala zusammenleben: Maya, Garífuna, Xinka und Ladino.“

²⁴¹ „EBI ist die Achse, auf der sich die Identität aufbaut, und stellt den vier Völkern, die in Guatemala zusammenleben, die notwendigen Instrumente zur Verfügung, um ihre Möglichkeiten für lokales, regionales und nationales Wachstum zu erweitern und ihr Potenzial in den Bereichen des sozialen Lebens für ein echtes interkulturelles Zusammenleben voll zu entfalten.“

²⁴² „Ziel Nr. 5 Stärkung der interkulturellen zweisprachigen Lehrerausbildungsstätten in Bezug auf Methodik und interkulturelle zweisprachige Lehrerausbildung, Aktion Nr. 5.6 Verknüpfung der interkulturellen zweisprachigen Lehrerausbildung mit der Maya-Universität.“

Educación Bilingüe Intercultural wird jedoch nicht dazu führen, dass die Kompetenz in der spanischen Bildungssprache obsolet wird. Sie bleibt unverzichtbar für den sozialen Aufstieg sowie die aktive Teilhabe an der Gestaltung der Gesellschaft. Sowohl Eltern, Schülerinnen und Schüler als auch Lehrkräfte sind sich dessen bewusst, und darin wurzelt auch die in manchen Familien verbreitete abnehmende Wertschätzung der indigenen Sprachen. Dies ist eine weitere Facette der oben beschriebenen widersprüchlichen Dynamik von „Bildung“ (Bourdieu 2009; Wotherspoon 2015: 82-85).

Die konstruierte Interkulturalität, die durch Akteure wie Politiker*innen oder Policymaker erzeugt wird, ist ein Beispiel für die widersprüchliche Dynamik, die in diesem Kontext entsteht. Alte Muster kolonialer oder unterordnender Sichtweisen auf „das Andere“ werden reproduziert und alte Machtpositionen gestärkt. Dies steht im Widerspruch zu den Idealen der Interkulturalität. Interkulturalität zielt auf Interaktion und Dialog zwischen Personen unterschiedlicher kultureller Hintergründe ab und strebt die Überwindung vielfältiger Asymmetrien an, die die Wahrnehmung von „dem Anderen“ als gleichwertiges Subjekt mit Identität und Handlungskompetenz verhindern (Llanes Ortiz 2008: 50-51).

7.3.1 Ausbildung der Lehrkräfte

Kulturelle Werte und Kulturerbe können nur weitergegeben werden, und zwar auch an die nicht-indigenen Bereiche der „multikulturellen“ Gesellschaft Guatemalas, wenn die Rahmenbedingungen, wie beispielsweise die Befähigung der Lehrkräfte zu echtem interkulturellem Handeln, erfüllt werden.

Von 1987 bis 1993 war insbesondere die Universidad Rafael Landívar (URL) mit dem Programm PRODIPMA (*Desarrollo Integral de la Población de Guatemala – „Integrale Entwicklung der Bevölkerung Guatemalas“*) an der professionellen Ausbildung von explizit Maya-Lehrkräften und Maya-Akademiker*innen verschiedener Fachrichtungen als Multiplikator*innen beteiligt. Neben der Ausbildung zu Ärzt*innen, Anwält*innen und Verwaltungskräften zielte das Programm in erster Linie auf möglichst weitreichende Alphabetisierung (Maxwell 2009: 86). Seit 2005 bietet die URL mit dem Programm

Edumaya²⁴³ eine professionelle Ausbildung für bilinguale Lehrkräfte²⁴⁴. Den Arbeitsbereich Alphabetisierung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen außerhalb des Schulsystems hat ebenfalls die US-Hilfsorganisation USAID mit dem Programm *Leer y Aprender* (Lesen und Lernen) übernommen²⁴⁵.

Bereits kurz nach Abschluss der Friedensverträge wurde an einer Bildungsreform gearbeitet. 1997 wurde die COPARE, *Comisión Paritaria de Reforma Educativa* („Paritätische Kommission für die Bildungsreform“), eingerichtet. Ihr Fokus lag auf der Aufwertung der Lehrkräfteausbildung im Vorschul- und Primarbereich auf ein universitäres Niveau. Traditionell erfolgte die Lehrkräfteausbildung im Vorschul- und Primarbereich an weiterführenden Schulen (*Escuelas Normales de Educación Media, Ciclo Diversificado*), nur die Ausbildung der Lehrkräfte im Sekundarbereich erfolgte an Universitäten. Jedoch dauerte es länger als 15 Jahre, die Reform zu konkretisieren. Im Jahr 2003 wurden die *Escuelas Normales* testweise in Einrichtungen der *Educación Superior* (der tertiären Bildung) umgewandelt. Aufgrund der Schwierigkeiten bei der Implementierung der Reform und mangelnder Weitsicht hinsichtlich der nötigen Konditionen trat diese 2004 außer Kraft. Das Ausbildungscurriculum zum *Magisterio de educación infantil intercultural bilingüe* umfasste bereits in der Fassung von 2006 verpflichtende Lehrveranstaltungen, die explizit die soziale Realität thematisieren, *Realidad Social Cultural: Cultura, Identidad y Derechos Humanos* („Soziokulturelle Realität: Kultur, Identität und Menschenrechte“) und zur Demokratie- und Wertebildung *Enfoques Pedagógicos: Educación para la democracia y en valores* („Pädagogische Ansätze: Erziehung zur Demokratie und Werteerziehung“)²⁴⁶. 2009 wurde die Aufgabe, eine Übereinkunft zur Transformation der initialen Lehrkräfteausbildung zu finden, an die Steuergruppe Lehrkräfteerstausbildung (*Mesa Técnica de FID, Programa de Formación Inicial Docente*)²⁴⁷ übertragen (UNESCO 2017: 134).

²⁴³ Das Programm erhält Fördermittel der US-amerikanischen *Agency for International Development*.

²⁴⁴ Aktuelles Studienangebot des Studiengangs *Licenciatura en Educación Bilingüe Intercultural* (Campus Quiché):

<http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/18/archivos/Lic%20EBI%20CMYK%20quiche%20PATHS.pdf?sm=c11> (Zugriff 03.12.2020).

²⁴⁵ Siehe <http://www.usaidlea.org/ebiloeza.html> (Zugriff 03.12.2020).

²⁴⁶ Acuerdo Ministerial No. 167-2006 MAGISTERIO DE EDUCACIÓN INFANTIL BILINGÜE INTERCULTURAL PENSUM, http://www.mineduc.gob.gt/DIGECUR/documents/pensumPre/Magisterio%20Infantil%20Intercultural%20Biling%C3%BCe_Pensum.pdf, Zugriff 25.11. 2019.

²⁴⁷ Das Gremium bestand aus Vertreter*innen zahlreicher öffentlicher Institutionen und der Zivilgesellschaft.

Darunter befanden sich Beamte verschiedener Abteilungen des MINEDUC, Delegierte des Zentrums für Lehrkräftebildung EFPEM der USAC, universitäres Lehrpersonal, Studierende, Eltern und Lehrkörper von Bildungseinrichtungen unterschiedlicher Niveaus und aus verschiedenen Regionen des Landes. Zudem nahmen folgende Verbände am Prozess teil: *Asociación de Centros Educativos Mayas, Consejo Nacional de Educación*

Ende 2011 wurde ein neues Modell der Lehrkräftebildung vorgeschlagen und 2012 wurde ein Entwurf der „Bildungsstrategie für eine qualitativ hochwertige Bildung der Kinder und Jugendlichen Guatemalas“ vorgestellt. Dieser Entwurf sah vor, den Ausbildungsgang des *magisterio* umzugestalten und in den weiterführenden Schulen einen Abschluss anzubieten, der zum Studium an der Universität befähigt und in den Bereichen Naturwissenschaften sowie Literatur und Sprache im Hinblick auf Pädagogik/Bildungswissenschaft seinen Schwerpunkt setzt (ebd.: 136). Ab 2013 wurde die Reform der Lehrkräfteausbildung im Primarbereich sukzessive in unterschiedlichen Bereichen umgesetzt. Das *bachillerato en Educación* befähigt zum Studium an einer Universität. Vor der Reform war ein *bachillerato* nicht notwendig. Das Bildungsministerium hat mit der Reform auf die mangelhaften Testergebnisse der Lehrkräfte in Mathematik und Lesekompetenz reagiert (MINEDUC, *Acuerdo ministerial* 2013). Die staatliche Universität San Carlos de Guatemala begann an ihren regionalen Standorten, die Lehrkräfteausbildung anzubieten²⁴⁸. Zudem existierte ein Abkommen mit dem Bildungsministerium zur Bereitstellung von Stipendien für das Studium des Primarschullehramtes (ebd.: 133, 136). 2015 begann die erste Kohorte (34.000 Studierende) ihr Studium an den sechs Standorten der USAC. Das Studium des Primarschullehramts gliedert sich klar in zwei Abschnitte (siehe Tabelle 3 des MINEDUC). Die vorbereitende Phase wird an weiterführenden Schulen absolviert (*escuelas normales de educación media, ciclo diversificado*). In der Vergangenheit konnte bereits nach Abschluss dieser Phase an Grundschulen unterrichtet werden. Dies ist jedoch nicht mehr möglich. Zwischenzeitlich hatte Colegio Paxil aus Nebaj gegen diesen Beschluss geklagt und eine Ausnahmegenehmigung erwirkt, aber diese wurde zurückgenommen. Die zweite Phase erfolgt an den regionalen Zentren der USAC und bildet unterschiedliche Lehrämter aus, *Profesor de Educación Primaria Intercultural* und *Profesor de Educación Intercultural Bilingüe* in den allgemeinbildenden Fächern. Abschlüsse in Sport, Musik und Bildender Kunst berechtigen auch zum Unterrichten an der Mittelschule.

In der folgenden Tabelle sind die Laufbahnen, die ausbildenden Institutionen, die Abschlüsse und Studienzeiten aufgeführt.

Maya, Asociación de Maestros de Educación Rural, Coordinadora Nacional de Comunidades Normalistas, Asamblea Nacional del magisterio.

²⁴⁸ Die privaten Universitäten sollten ebenfalls Studiengänge zur Lehrbefähigung an Primarschulen laut Bildungsministerium anbieten (UNESCO 2017: 137, MINEDUC *Estrategia para una educación de calidad para la niñez y juventud guatemalteca* 2012b: 6).

Nivel educativo para el que forman docentes	Tipo de institución formadora	Títulos / Carreras	Años de formación
Inicial y Preprimaria	Escuelas Normales, Institutos Nacionales de Educ. Diversificada (educación media) y Centros privados	Magisterio de Educación Infantil intercultural; e intercultural bilingüe; maestros de educación preprimaria.	3
Primaria	Fase Preparatoria: Escuelas Normales de educación media No habilita para ejercer la docencia	Bachiller en Ciencias y Letras con orientación en Educación; en Educación Musical; en Educación Física; en Productividad y Desarrollo.	2
Primaria	Universidad Fase Universitaria Habilitante	Profesor de Educación Primaria Intercultural; de Educación Intercultural Bilingüe. Profesor de Educación Primaria en Educación Física, en Expresión Artística, en Productividad y Desarrollo (Títulos técnico universitario) ⁶² . Los docentes que egresan de estas orientaciones de la FID (educación física, música y productividad) también pueden desempeñarse dando clases en el nivel medio	3 Para grado de licenciatura (2 años más)
Educación Media: Ciclo Básico	Universidad	Profesor de Enseñanza Media en Pedagogía. Profesor de Segunda Enseñanza.	entre 3 y 3 años y medio
Educación Media: Ciclo Diversificado	Universidad	Profesor de Enseñanza Media especializados en disciplinas del currículum.	entre 3 y 3 años y medio

Tabelle 3 Studiensoll FID/Lehramt (MINEDUC o. J.:html)

Im Januar 2022 gab die USAC bekannt, dass sie die Lehrkräfteerstausbildung (*Programa de Formación Inicial Docente*, FID) zunächst pausiert. Grund dafür ist, dass das Bildungsministerium keine der innerhalb der letzten sieben Jahre im FID ausgebildeten Lehrkräfte eingestellt hatte. Dies führte zu abnehmendem Interesse der guatemaltekischen Jugendlichen an einem *Bachillerato de Ciencias y Letras*, zu sinkenden Anmeldezahlen und in der Folge zu gestrichenen Fördermitteln an die USAC selbst zur Durchführung der Studiengänge. Die Universität wies das MINEDUC erneut auf die mangelhaften Grundkenntnisse der Absolvent*innen des *bachilleratos* in Mathematik hin und pochte auf eine Evaluation der Qualität der beiden Ausbildungsabschnitte (USAC: html). Zudem stellen die finanziellen Belastungen, die durch das verpflichtende mehrjährige universitäre Studium für das Lehramt entstehen, für viele Absolventen des *Bachilleratos* aus ruralen und von Armut betroffenen Regionen wie der Ixil-Region eine (zu) hohe Hürde dar. Feliciana Herrera, Vertreterin der *alcaldía indígena* Nebaj, berichtete zudem, dass das Universitätsstudium für eine Vielzahl potenzieller Studierender abschreckend wirke. In der Konsequenz ziehe manche*r die Migration in die USA der Aufnahme eines Studiums vor²⁴⁹.

Die Besetzung von Stellen an ruralen, abgelegenen Standorten ist zudem durch die Notwendigkeit der linguistischen Passung erschwert. An diesen Standorten besteht Bedarf an Lehrkräften, die die jeweilige Sprache als Muttersprache beherrschen. Idealerweise stammen

²⁴⁹ Persönliche Kommunikation, 08.12.2022.

diese Lehrkräfte aus der Region, wodurch die Zusammenarbeit der Schule mit der Gemeinschaft erleichtert wird²⁵⁰.

7.3.2 Praktische Umsetzung der *Educación Bilingüe Intercultural* im Primarbereich

Die Nationale Bildungsstrategie 2016-2020²⁵¹ verfolgte das Ziel, allen Kindern und Jugendlichen, ungeachtet ihrer kulturellen und linguistischen Herkunft, einen unkomplizierten und gesicherten Zugang zu schulischen sowie außerschulischen Bildungsangeboten zu ermöglichen. Das folgende Beispiel aus Chuatuj illustriert die Herausforderungen bei der praktischen Umsetzung von EBI im ländlichen Raum:

Das Dorf Chuatuj gehört zum *municipio* Nebaj, wird aber ausschließlich von K'iche'-Sprecher*innen bewohnt (und befindet sich geographisch näher an Aguacatán, wo Awakateko gesprochen wird). Von Nebaj ist das Dorf nur zu Fuß innerhalb von ungefähr vier Stunden über einen sich in engen Serpentinen die westlichen Ausläufer der Cuchumatanes hochschlängelnden Pfad zu erreichen. Das Leben in der Gemeinde bedeutet den Verzicht auf sämtliche „moderne Annehmlichkeiten“, inklusive Strom und fließend Wasser. Während meines zweiwöchigen Besuchs in Chuatuj im Mai 2009 (mit *Agua para la Salud*) traf ich den Lehrer nur an unserem Ankunftstag vor Ort an, an den restlichen Tage fand kein Unterricht statt. In einem kurzen Gespräch sagte er, dass er sich in Chuatuj nicht wohlfühle, da es so „primitiv“ sei. Außerdem belastete ihn, dass er aufgrund fehlender Kompetenz in K'iche' nicht in der Lage sei, seinem Lehrauftrag angemessen nachzukommen und in der Gemeinde zu kommunizieren. Er war der jüngste Sohn einer kaufmännischen Ixil-Familie evangelikalen Glaubens aus Nebaj. Viele der Familien, die eine indigene Mittelschicht in den urbanen Zentren auf dem Land bilden, haben sich an „angenehmere, moderne Lebensumstände gewöhnt“ (Dary 2007: 75). Durch die administrative Zuordnung des Dorfes zum ixilsprachigen Nebaj entsteht hier zusätzlich zur geographischen Abgeschiedenheit und den prekären Verhältnissen ein linguistisches Dilemma. Dieses könnte nur durch besonderes individuelles Engagement im Sinne der Erhaltung der indigenen Sprachen von der Lehrkraft gelöst werden.

²⁵⁰ Während in der Vergangenheit die Passung der Mayasprachen von entsendeten Lehrkräften und der linguistischen Gemeinschaft aktiv vom Bildungsministerium vermieden wurde, besteht seit Mitte der 2000er Jahre der Anspruch, die Lehrerstellen bestenfalls mit heimischen Lehrkräften zu besetzen (Maxwell 2009: 93).

²⁵¹ *Plan Estratégico de Educación 2016-2020*.

www.mineduc.gob.gt/portal/contenido/menu_lateral/quienes_somos/politicas_educativas/pdf/PLAN-EDUCACION.pdf (Zugriff 25.11.2019).

Der Unterschied innerhalb der Ixil-Region selbst beim Vergleich der urbanen mit der ruralen Unterrichtsversorgung und -teilnahme ist erheblich. Nach Angaben des Bildungsministeriums besuchten in den beiden *municipios* Nebaj und Chajul vier von zehn Kindern und Jugendlichen im schulpflichtigen Alter im Jahr 2018 eine Schule. Primärer Grund für diese hohe Absentismusquote ist die extreme Armut in den ländlichen Gebieten und die sozialen Notwendigkeiten, die sich aus ihr ergeben. Viele Kinder – und vor allem Mädchen – werden durch familiäre Verpflichtungen am regelmäßigen Schulbesuch gehindert. In vielen Familien ist es unabdingbar, dass die Kinder schon früh Aufgaben im Haushalt übernehmen. Dazu gehört, auf jüngere Geschwister aufzupassen, beim Kochen und der Hausarbeit zu helfen, die Schafe oder Ziegen zu hüten, Feuerholz im Wald zu suchen und auf der Milpa zu helfen. Die Liste lässt sich noch fortsetzen. All diese Tätigkeiten vermitteln den Kindern wichtige Kompetenzen und Wissen zur Bewältigung des lokalen Alltags, aber sie nehmen auch Zeit in Anspruch, die nicht zum Lernen genutzt werden kann. Aber auch die Kinder und Jugendlichen, die eine Schule besuchen, haben allein aufgrund ihrer prekären Lebensverhältnisse signifikante Herausforderungen zu bewältigen. Mangelernährung führt zu schlechter Konzentrationsfähigkeit und einer hohen Anfälligkeit für Krankheiten, während beengte Lebensverhältnisse ohne Raum und Ruhe zum Lernen keine förderlichen Umstände für eine erfolgreiche Bildungslaufbahn darstellen.

In die Statistik des Bildungsministeriums fließen sowohl staatliche als auch private²⁵² und sowohl urbane als auch rurale Schulen ein. Eine Analyse der Statistiken ergibt jedoch, dass diese Kategorien nicht berücksichtigt werden. In Bezug auf die Abbruchquote und die Fälle von Absentismus weisen die Schulen in den ruralen Randgebieten die niedrigsten Zahlen auf. Die Deklaration der Rechte der indigenen Völker von 2007 weckte insbesondere im Hinblick auf Bildung und Erziehung Hoffnung. Jedoch blieb die Förderung von Kindern und Jugendlichen in den ländlichen Gebieten aufgrund unzureichender Strukturen und Inhalte hinter den Möglichkeiten zurück.

Dennoch garantiert selbst eine bessere Unterrichtsversorgung alleine nicht die Qualität der Lehre. Nicht nur in der Ixil-Region erfolgt die Alphabetisierung der Kinder in Grundschulen auf Spanisch. Echte Alphabetisierung in der Muttersprache (die nicht nur den Erwerb des Spanischen beschleunigen soll) und die Einbeziehung des kulturellen Erbes und des kollektiven Gedächtnisses der Ixil und der anderen Maya hängen in erster Linie von der individuellen

²⁵² In kirchlicher oder freier Trägerschaft (z. B. Fundación Maya oder Limitless Horizons).

Motivation der Lehrkräfte ab²⁵³. Gleichzeitig sind die Maya-Sprachen die Sprachen des alltäglichen Lebens, sie werden zu Hause gesprochen (Montejo 2005: 45). Wie bereits dargelegt, ist das Bildungsministerium seit der Unterzeichnung der Friedensverträge offiziell für die Verbreitung und Promotion von *Bilingualität* verantwortlich. Der Unterricht von und in Maya-Sprachen an jüngeren Kindern soll sichergestellt werden. Die Situation in vielen Schulen in abgelegenen Dörfern auf dem Land zeugt davon, wie schwierig und langwierig die Umsetzung von den Plänen und Curricula des „Nationalen Programms der Bilingualen Bildung und Erziehung“ ist (*Programa Nacional de Educación Bilingüe, PRONADE*). Bildung, welche für marginalisierte Kinder und Jugendliche Chancen eröffnet, muss zwingend deren Bedürfnisse und Lebensrealität berücksichtigen. Eine Bildung, deren Wirkung gering ist, reproduziert und verstärkt soziale Ungleichheit.

Neuere Maßnahmen des Bildungsministeriums, wie die Evaluation²⁵⁴ der fachlichen sowie der pädagogischen Kenntnisse der Lehrkräfte, offenbaren ein grundlegendes Problem des guatemaltekischen Bildungsapparates: Die Lehrkräfte verfügen über erhebliche Defizite in beiden Bereichen. Diese Maßnahme, benannt mit „Qualität und Verbreitung“ (*cualidad y cobertura*), nimmt einen Großteil der ohnehin schon eher spärlichen Ressourcen für die Bildung in Anspruch – Ressourcen, die für weitergehende Maßnahmen fehlen. Die Publikationen des Ministeriums, die Reformen und Strategien zur Verbesserung auf anderen Ebenen, wie z. B. die Demokratieförderung, offenbaren in erster Linie eine erhebliche Diskrepanz zwischen der Realität in vielen Klassenzimmern und den Zielen. Die Reformen stammen aus der Feder der internationalen Kooperationen, die als Mitautoren und Geldgeber genannt werden und zu denen eine finanzielle Abhängigkeit besteht.

Lange übte der Bildungsprozess eine unterschwellige Kontrolle über die indigenen Kinder aus. So betonten gerade die Schulbücher die elitären Ideologien und versperrten die Möglichkeit auf eine weitere kulturelle Bildung und Respekt für die eigene Kultur (Montejo 2005: 51). Guatemala ist von starken sozialen Ungleichheiten geprägt, und für die guatemaltekische Elite wäre es ohne Nutzen, wenn sie den Maya mit Lehrmaterialien eingestehen würden, dass sie tatsächlich auch heute Teil einer mächtigen und lebendigen Maya-Kultur sind. Das traditionelle Bild der Maya als „unzivilisiert“ kommt ihnen viel mehr bei der Festigung ihrer Position

²⁵³ Vgl. die von Engracia Reyna Caba Solano im Jahr 2013 durchgeführte Studie zur mangelnden Sprachförderung des Ixil in der Gemeinde Primavera del Ixcán.

²⁵⁴ Mineduc <https://edu.mineduc.gob.gt/digeduca/?p=resultadosevaluacionesMain.asp> (Zugriff 15.09.2020).

entgegen. In der amerikanischen Schule in der Hauptstadt beobachtete Bellino weiterhin stereotype und geringschätzende Darstellungen der indigenen Bevölkerung (2017: 96).

In den Bildungsbehörden und insbesondere in der DIGEBI (*Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural*, Generaldirektion für bilinguale interkulturelle Bildung und Erziehung) treffen zunehmend indigene Beamte Entscheidungen und bringen Reformen der Lehrmittel und Didaktik auf den Weg. Daher hat auch das offizielle Curriculum seit 2010 grundlegende Veränderungen erfahren. Ebenso wandelte sich die Darstellung der Maya-Lebenswelt in den Lehrbüchern von der exotischen und entfernten „mythischen Version der großen, vor langer Zeit kollabierten und verschwundenen Zivilisation“ (Montejo 2005: 52-53) hin zu einer Darstellung der ländlichen Lebensrealität (Mineduc 2019: html). In neueren Publikationen finden sich Episoden aus dem Alltag der indigenen Dorfgemeinschaften sowie orale Traditionen und Werte. Allerdings findet diese Literatur lediglich in den Bilingualen Interkulturellen Schulen auf dem Land Anwendung. Zwar sind die Lehrmaterialien gegenwärtig bisher nicht in der Lage, indigene Erziehung und Bildung zu leisten, sie werten jedoch zumindest indigene orale Traditionen und Werte auf. Die Lehrwerke spiegeln durch jeweils eigene Publikationen in den Mayasprachen, sowie in Xinka und Garífuna die linguistische Vielfalt des Landes.

Private Schulen, die Englisch statt einer Mayasprache anbieten, erfreuen sich wachsender Beliebtheit, obwohl sie mit Schulgeld und Schuluniform die Familien stärker finanziell belasten als die staatlichen Institutionen. Die privaten Schulen genießen jedoch einen guten Ruf²⁵⁵ und erfreuen sich auch in kirchlicher Trägerschaft unabhängig von der Konfession großer Beliebtheit.

Die Motivation und Schwerpunktsetzung der Eltern sind ausschlaggebend für die Zukunft vieler Kinder und ebenfalls für den Erhalt der indigenen Sprachen. Lu' aus Las Violetas, Nebaj, ist in einem Widerstandsdorf aufgewachsen und ist Anhänger der traditionellen Religion. Er legt großen Wert darauf, dass seine Kinder über seine Vergangenheit und die der Gemeinschaft lernen und dass sie auch an traditionellen Ritualen teilnehmen. Nichtsdestotrotz schickt er seine Kinder auf eine private Sekundarschule in evangelikaler Trägerschaft, da er dort eine „bessere“ Bildung von hoher Qualität vermutet, schließlich wird dort Englisch (anstelle von Ixil) unterrichtet.

²⁵⁵ Aufgrund fehlender Daten kann an dieser Stelle keine Aussage weder zur Qualität noch zum Inhalt des Unterrichts (im Hinblick auf kulturelle Traditionen und das kollektive Gedächtnis der Ixil) gemacht werden. Hier böte sich ein Ansatzpunkt für weiterführende Forschung.

Ein nur geringer Anteil der Bevölkerung ab dem vierten Lebensjahr, der zu irgendeinem Zeitpunkt seiner Kindheit schulisch registriert war, schloss die sechsjährige Grundschulzeit erfolgreich ab. In Chajul und Nebaj betrug dieser Anteil laut dem Zensus 2018 (INE 2018: html) lediglich 13 % der Personen, in Cotzal waren es 11 % (jeweils bezogen auf die *municipios*). Eine Möglichkeit, ihre Bildung an einer weiterführenden Schule fortzusetzen und somit einen Ausbildungsberuf oder den Besuch einer Universität zu erreichen, haben noch weniger Jugendliche²⁵⁶. Dazu müssen die Jugendlichen aus den Dörfern der ruralen Peripherie zum Besuch einer weiterführenden Schule in einem der urbanen Zentren der Region bereit sein. Sie müssen ihre Familien in den Dörfern verlassen und bei Verwandten unterkommen. Als Arbeitskraft fallen sie für die Familie aus und verursachen zusätzliche Kosten.

Um kulturelles Selbstwertgefühl unter Bezugnahme auf Maya- bzw. Ixil-Geschichte, Linguistik und Werte zu vermitteln, bedarf es neben Medien und Methoden der individuellen Motivation und Kreativität der Lehrkräfte. Einige positive Beispiele für gelungene Bildungsmaßnahmen und Unterrichtspraxis, die indigene Konzepte und indigenes Wissen einbeziehen, beruhen darauf. Trotzdem ist eine Diskrepanz zwischen den Lernzielen, die in den Basiscurricula festgelegt sind, und dem, was die Schülerinnen und Schüler in der ruralen Schullandschaft tatsächlich lernen, festzustellen. Der Lernerfolg in den guatemaltekischen Schulen ist gering. Die Lerninhalte bilden nach wie vor die nationalen Machtverhältnisse ab, indigenes Wissen hält nur durch individuelles Handeln einzelner Lehrkräfte Einzug in die formale Lernumgebung Schule. Machtverhältnisse und Strukturen haben einen kolonialen Charakter und eurozentrische Epistemologie herrscht weiterhin vor (Dougherty / Rubin 2016: 217).

Ein Beispiel für gelungene Umsetzung der *educación bilingüe intercultural* kommt aus dem Dorf Batzaja, Nebaj, El Quiché. Dort leisteten die Lehrkräfte durch gezielte Einbeziehung indigenen, gemeinschaftlichen Wissens einen Beitrag, an der vorherrschenden, diskriminierenden Bildungssituation etwas zu verändern. Die beiden jungen Lehrkräfte

²⁵⁶ An diesem Punkt setzte im Jahr 2013 auch ein Programm der deutschen Entwicklungszusammenarbeit an, im Rahmen von *Eduvida* wurden Sekundarschulen mit beruflicher Ausrichtung an strategischen Orten in den *departamentos* Alta Verapaz, Quiché und Chiquimula gegründet. Dabei handelte es sich zunächst um Pilotprojekte, das Programm lief 2016 aus und wurde nicht weiter gefördert. Die Verantwortlichen setzten mit diesem Programm an einer gesellschaftlich sehr bedeutsamen Stelle an, die Ziele waren „soziale Integration“ und „Berufsvorbereitung“ im ländlichen Raum (Projektbeschreibung GIZ <https://www.giz.de/de/weltweit/27654.html>, Zugriff 06.08.2020). Seit 2016 betreibt die Regierung berufspraktische Zentren – *Centros de Formación Quédate* – mit dem Ziel, Alternativen zur Migration bzw. Perspektiven nach erfolgter Abschiebung zu schaffen. Die Zentren befinden sich in Santa María Visitación, Sololá, Joyabaj, Quiché und Malacatancito, Huehuetenango (AGN, Agencia Guatemalteca de Noticias, 2024)

erstellten selbstständig Lehrmaterialien zur Alphabetisierung in Ixil und solche, die indigene Methoden wie z. B. das *storytelling* (Drawson et al. 2017) zum Unterrichtsgegenstand machten. Im Rahmen von Projektunterricht luden die Kinder jeden Tag einen anderen *abuelo/abuela* in die Schule ein, um zu erzählen und um ihr Wissen zu teilen. Mit dem Gehörten arbeiteten die Kinder anschließend weiter – sie erzählten die Geschichten mit ihren implizierten Werten, Regeln und altem Wissen zu Hause ihren Familien. Zudem entstanden Zeichnungen und eigene Geschichten, und sie besuchten einige der heiligen Orte, die in den oralen Traditionen erwähnt wurden. Darüber hinaus kümmerten sich die beiden Lehrkräfte persönlich um den Erwerb von Fördermitteln ausländischer Geber, da sowohl ihre eigenen Gehälter als auch die finanziellen Zuwendungen des Ministeriums für Lehr- und Lernmittel häufig ausblieben oder nur mit großer Verzögerung gezahlt wurden. Beispiele wie dieses können dazu beitragen, dass indigene Kinder und Jugendliche starke, positive Identitäten ausbilden und sowohl ihre Muttersprachen pflegen als auch im Spanischen kompetente Sprecher*innen werden (Reyhner und Kumas Singh 2015: 20-21). Interpretation und Umsetzung des Konzepts interkulturelle bilinguale Bildung hängen demnach in den Ixil-Gemeinden von der individuellen Motivation und den Kompetenzen der Lehrkräfte ab. Lokales Wissen (sowohl in tradierter als auch in revitalisierter Form) ist nur dann Teil des Unterrichts und der Erziehung an den staatlichen Schulen in den Ixil-Gemeinden, wenn die Lehrkräfte sich dazu entscheiden.

Zwei junge Lehrer in der *aldea Cajchixla‘*, Chajul, welche das Studium und die Ausbildung als *maestros interculturales bilingües* abgeschlossen hatten, gaben an, sie würden zwar gerne den Unterricht in den Sachfächern und Mathematik auf Ixil abhalten, es fehle ihnen aber an entsprechenden Materialien²⁵⁷. Die Materialien, die 2008 noch gefehlt haben, existieren nun, zehn Jahre später sowohl analog als auch digital. Ob sie in der Praxis an Orten wie Cajchixla‘ zum Einsatz kommen, bleibt zu evaluieren.

7.4 Bildung und Erziehung für ein Leben in friedlichen und lebenswerten Gemeinschaften

Bildung übt einen weitreichenden und generationenübergreifenden Einfluss aus. Die staatsbürgerliche Identität, das Zugehörigkeitsgefühl und die Verbundenheit mit anderen der Jugendlichen werden maßgeblich von den Botschaften geprägt, die in den Schulen vermittelt

²⁵⁷ Interview Gerardo Brito Raymundo und Diego Neto Laynez, 05.04.2008, Cajchixla, Chajul.

werden. In diesem Zusammenhang kommt der Thematisierung historischer Ereignisse im schulischen Kontext eine besondere Bedeutung zu:

Teaching about historical injustice in the aftermath of mass violence has been conceived as a collective obligation to clarify the historical record, reestablish moral frameworks, promote reconciliation, and acknowledge past atrocity for future generations (Bellino 2017:46).

In der Ixil-Region, die durch die Auswirkungen des Bürgerkriegs und eine tiefgreifende Spaltung der Gesellschaft gekennzeichnet ist, ist die Thematisierung der historischen Ereignisse in Verbindung mit der Vermittlung friedens- und demokratiepädagogischer Inhalte von besonderer Bedeutung. Dies ist auch im Rahmen der Forschungsfrage dieser Arbeit von Relevanz. Es ist jedoch zu beachten, dass eine solche Thematisierung auch zu Uneinigkeit führen kann. Zur Erklärung der Geschehnisse des Bürgerkriegs wurden in der Ixil-Region drei vereinfachende Narrative vorgebracht. Ex-Mitglieder der PAC, Militärs und Vertreter der konservativen Rechten vertraten die Ansicht, die „heroische“ Armee habe die Zivilisten vor der „radikalen und kommunistischen“ Guerilla geschützt. Demgegenüber vertraten kulturell-politisch aktive Personen, internationale Menschenrechtsorganisationen und die politische Linke (gestützt auf die Ergebnisse der CEH und REMHI-Berichte sowie auf die Aussagen Rigoberta Menchús) die Auffassung, der Bürgerkrieg sei das Resultat des Aufeinandertreffens der repressiven Armee und der unschuldigen Bevölkerung gewesen. Die Guerilla habe mit ihren Gewalttaten hauptsächlich befreiende Zielsetzungen verfolgt. Darüber hinaus wurde die Position, die auch von David Stoll (1993) vertreten wurde, unterstützt, dass viele Guatemaltek*innen – und viele Ixil – gar nicht als politisch handelnde Bürger*innen in diesem Konflikt aufgetreten waren, sondern vielmehr unfreiwillig zwischen die Fronten zweier rivalisierender Gruppen geraten waren. Hier wird einer Bevölkerungsmehrheit ausschließlich Passivität zugeschrieben, wodurch der Eindruck entsteht, viele Guatemaltek*innen befänden sich in apolitischer Neutralität.

Die Äußerungen bezüglich des Bürgerkriegs sind häufig nicht eindeutig in Bezug auf ihre Subjekte formuliert und werden in passivem Sprachstil verfasst, wodurch die konkrete Bezeichnung einzelner Akteure und Akteurinnen unmöglich wird. Diese sprachliche Ungenauigkeit ist ein Relikt des Bürgerkriegs, denn in einem solchen Kontext ist eine eindeutige Benennung von Akteuren und Akteurinnen nicht möglich.

Unter Lehrkräften wurde der Ansatz beobachtet, die Suche nach der Wahrheit als unmöglich zu verneinen und mit der Narrative von zwei gleichwertigen Übeln einen Raum in der Mitte zur

Verfügung zu stellen, in dem eine nach historischen Maßstäben verlaufende Analyse unmöglich wird (Bellino 2017: 68). Dieser Ansatz ermöglicht es den Lehrkräften, sich von dem Risiko zu befreien, durch kritische und somit „unbequeme“ Fragen Schülerinnen und Schüler sowie Familien gegen sich und den eigenen Unterricht aufzubringen. Somit ist der Bildungsauftrag in Gefahr. In einigen Fällen wird die Entscheidung getroffen, das Thema Bürgerkrieg nicht im Unterricht zu behandeln, da davon ausgegangen wird, dass für Jugendliche – insbesondere diejenigen in marginalisierten, sozial schwachen und ländlichen Gemeinden – die Bewältigung dringender Herausforderungen des alltäglichen Lebens Priorität gegenüber der Thematisierung eines „vergangenen Konflikts“ hat (ebd.: 116). Damit nehmen die Lehrkräfte den Jugendlichen jedoch jede Möglichkeit, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen und in öffentlichen Diskursen oder Debatten zu partizipieren – sie werden nicht zu mündigen Bürgerinnen und Bürgern erzogen, die politische Bildung erreicht ihr Ziel nicht. Als Resultat ist oftmals ein „Weg des Schweigens“ oder sogar idealistische Projektionen von Nachkriegsfrieden und Harmonie zu beobachten. Die Erinnerungen zirkulieren jedoch mit voller Grausamkeit im privaten Bereich, und zwar unabhängig vom offiziellen Diskurs. Die Nachkriegsgenerationen „erben“ demnach nicht einfach die Erinnerungen an Gewalt und dazu passende Zukunftsvisionen von ihren Eltern und Großeltern, sondern sie interpretieren, rekonstruieren und verorten sich selbst aktiv in diesen²⁵⁸.

Bellino hospitierte 2009/10 im Gesellschaftskundeunterricht der Amerikanischen Schule (Schülerschaft aus der oberen Mittelschicht/Oberschicht) in Guatemala Stadt und stellte fest, dass das Thema des Bürgerkriegs von der Lehrkraft nur oberflächlich behandelt wurde und er eine kritische, reflektierende Auseinandersetzung bewusst vermied (ebd.: 87). Zudem reproduzierte der hospitierte Unterricht ein von Stereotypen geprägtes Bild der indigenen Landbevölkerung (ebd.: 89). Soll Bildung zu verminderter Diskriminierung und Voreingenommenheit gegenüber der indigenen Bevölkerung beitragen, so muss auch der nicht-indigene Teil der Bevölkerung durch wertschätzende Bildung und Vermittlung von Wissen über indigene Geschichte und Kultur geprägt werden (Ke 2011: 169).

Ohne ein Verständnis der Vergangenheit ist keine Aussöhnung möglich. In der Theorie enthält das Nationale Basiscurriculum (CNB, *Curriculo Nacional Base*) Ansätze, die diesem Ziel dienen, jedoch wird es in der Realität in den Klassenräumen vielerorts vernachlässigt (Dougherty / Rubin 2016: 217). Gemäß der überarbeiteten Fassung für die

²⁵⁸ Vgl. Kapitel 6.3.4.3

Sozialwissenschaften aus dem Jahre 2018 wird die Durchführung einer Debatte über „Staatsterrorismus und Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ sowie eine anschließende Untersuchung anhand einer Liste von Gerichtsprozessen angestrebt (MINEDUC 2018: 24). Es ist jedoch zu bemängeln, dass der Prozess gegen Ríos Montt nicht aufgeführt wird und der Begriff „Genozid“ lediglich in Verbindung mit dem Zweiten Weltkrieg verwendet wird (Kirchheimer 2020: 169). Lehrkräfte müssen besonders sensibilisiert und geschult werden, um das konfliktive Thema des Bürgerkriegs in den Schulen zu thematisieren. Andererseits lässt das CNB große pädagogische Freiheit: es ist weder ein Instrument einer spezifischen geschichtspolitischen Agenda noch ein Gegennarrativ zur Wahrheitskommission, kein Diskurs des Vergebens und Vergessens (ebd.: 170-171).

Das Bildungsministerium verankerte im *Plan Nacional de Educación Ciudadana 2004-2007* die Werte der Maya-Kosmovision als komplementär und gleichwertig zu den universellen Werten. Aus diesem Plan stammt das Projekt zur Demokratiebildung und Staatsbürgerkunde, *Construyendo Ciudadanía*.

Los valores universales de verdad, justicia, libertad, responsabilidad, igualdad, fraternidad, tolerancia, solidaridad, equidad, paz, bondad, honradez y disciplina completan la formación de la persona en la comunidad educativa guatemalteca con los valores de la cosmovisión maya de la gratitud y agradecimiento, el tomar consejo, el alcance de la plenitud y cumplimiento de los trabajos, el sentido y estado de paz y responsabilidad, el valor del trabajo, el proteger todo porque tiene vida, la veracidad a través de la palabra, el respeto a los mayores, la cooperación, la belleza y limpieza en nuestra vida, el carácter sagrado de la naturaleza y el universo, la complementariedad y, el cumplimiento de nuestra misión en la vida²⁵⁹ (MINEDUC, 2004: 5-6)

Ziel des Projekts *Construyendo Ciudadanía* ist die Verbreitung von moralischen und sozialen Werten als Grundlage zur Konstruktion eines „besseren“ Guatamalas, unter Einbeziehung der gesamten edukativen Gemeinschaft (Schülerinnen und Schülern, Lehrkräften, Eltern und Autoritäten). Ziel ist die Etablierung einer neuen kollektiven, nationalen Identität, die unter der Aussage *Soy puro guatemalteco* zusammengefasst wird. Hintergrund ist die Vorstellung, dass ein gemeinsames Schicksal und eine gemeinsame Verpflichtung zur Demokratie eine zuvor gespaltene Gesellschaft vereinen kann (Bellino 2017: 192). Demokratiebildung für ein Leben

²⁵⁹ Die universellen Werte der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Verantwortung, der Gleichheit, der Brüderlichkeit, der Toleranz, der Solidarität, der Gleichheit, des Friedens, der Freundlichkeit, der Ehrlichkeit und der Disziplin vervollständigen die Bildung der Person in der guatemaltekischen Bildungsgemeinschaft mit den Werten der Maya-Kosmovision der Dankbarkeit und des Dankes, der Annahme von Ratschlägen, des Erreichens von Erfüllung und der Vollendung der Arbeit, den Sinn und den Zustand des Friedens und der Verantwortung, den Wert der Arbeit, den Schutz von allem, weil es Leben hat, die Wahrhaftigkeit durch Worte, den Respekt vor den Älteren, die Zusammenarbeit, die Schönheit und Sauberkeit in unserem Leben, die Heiligkeit der Natur und des Universums, die Komplementarität und die Erfüllung unserer Lebensaufgabe.

in friedlichen und lebenswerten Gemeinden beinhaltet drei größere Themenbereiche: Zunächst die Demokratie als Staatsform, deren Prozesse von den Schülerinnen und Schülern verstanden werden sollen, des Weiteren die „substantiellen Elemente“ der Demokratie (dazu gehören Menschenrechte, Gleichheit und Gerechtigkeit) und schließlich die demokratische Realität von Prozessen. Ebenso ist kritisches Denken immer ein Bestandteil der Demokratiebildung, die idealerweise losgelöst von bestimmten Schulfächern und Fachcurricula in allen Fächern und Bereichen des schulischen Lebens stattfindet. Politische Bildung²⁶⁰, in Form von Vermittlung demokratischer Grundbildung und Prinzipien, ist ebenfalls Teil der Demokratiebildung (Himmelmann / Lange 2010: 9ff.).

Auf dieser Grundlage sollen unterrichtliche Angebote und Aktivitäten erstellt und implementiert werden, die eine Internalisierung und die Ausübung moralischer und bürgerlicher Werte ermöglichen. So soll bei allen Mitgliedern der edukativen Gemeinschaft ein Wandel bezüglich der individuellen Einstellung bewirkt werden und zum demokratischen Handeln befähigt werden. Laut Bildungsministerium sollen alle Lehrkräfte „eine persönliche Verpflichtung“ eingehen und dadurch eine angemessene Lernatmosphäre im Unterricht schaffen. Die Lernatmosphäre soll sowohl die Besprechung, Aneignung und Weitergabe der Werte als auch der ethischen Einstellungen ermöglichen (MINEDUC 2004: 7).

Als außerschulische Institution forscht *Instituto Internacional de Aprendizaje para la Reconciliación Social* – kurz IIARS²⁶¹ – mit Sitz in der Hauptstadt zu dem Thema „soziale Versöhnung und Bildung“. Das Institut publiziert didaktisierte Materialien zu den Themen „interethnische Beziehungen“, „bewaffneter Konflikt“, „Gewalt“ und „Staatsbürger Bildung“ und bietet Fortbildungen für Lehrkräfte und Beamte an. Seit 2008 sensibilisierte das Fortbildungsprogramm 2000 Lehrkräfte aus staatlichen und privaten Bildungseinrichtungen sowie Beamte des Bildungsministeriums für das Thema „soziale Versöhnung“. Außerdem initiierte das Institut ein Museum und ein Netzwerk für Lehrkräfte, womit die wissenschaftlichen Erkenntnisse geteilt und nutzbar gemacht werden (IIARS 2020: html). Das Museum bietet unter dem Titel *¿Por qué estamos como estamos?* einen interaktiven, historischen Überblick über alle Epochen der Geschichte des heutigen Territoriums Guatemalas und spricht gleichzeitig die Themen Identität und Diversität an. Dabei finden auch gerade

²⁶⁰ Himmelmann / Lange (2010: 14) differenzieren politische Bildung von politischer Erziehung, wobei die politische Bildung die Mündigkeit der Schülerinnen und Schüler (und somit der Bürgerinnen und Bürger) zum Ziel hat und politische Erziehung in erster Linie dem Systemerhalt dient.

²⁶¹ Siehe <http://www.iiars.org/> (Zugriff 20.12.2020).

Regionen der ruralen Peripherie Beachtung. Die Kurator*innen der Exposition betonen die Notwendigkeit der Kenntnis verschiedener historischer Erinnerungen und streben aktiv einen Dialog an (IIARS 2020: html). Außerdem initiierte das IIARS ein Netzwerk von Lehrkräften, *red de docentes para una convivencia digna*, die durch ihre Lehrtätigkeit zu einem Zusammenleben in Würde beitragen möchten.

7.4.1 Estrategia Nacional de la Formación Ciudadana Implementada

Im Rahmen der Programme PAJUST (*Programa del Informe de Avances del Acompañamiento a la Justicia de Transición*, „Fortschrittsbericht über die Begleitung der Übergangsjustiz“) und PNUD (*Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*, „Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen“) wurde im Jahr 2016 in Kooperation mit internationalen Organisationen eine Studie durchgeführt, die sich mit der Thematisierung der historischen Erinnerung an den Bürgerkrieg, der Menschenrechte sowie der Friedenskultur im guatemaltekischen Bildungswesen befasste. Die Studie gelangte zu dem Schluss, dass diese Themen bislang nur unzureichend behandelt wurden.

Darauf verabschiedete das Bildungsministerium die *Estrategia Nacional de la Formación Ciudadana Implementada*²⁶². Die Pilotphase des Programms fand in den *departamentos* Alta Verapaz, Baja Verapaz, Chiquimula, Huehuetenango, Quiché und Totonicapán, sowie in Guatemala statt. Das Thema *formación ciudadana* (dt. etwa Staatsbürgerkunde) ist Teil des Bildungsplans der Grundschule und seit 2019 auch der Sekundarschule²⁶³.

El fomento de la participación ciudadana demanda el desarrollo del juicio crítico, la autoestima, el conocimiento y la interiorización de los valores y los principios democráticos; la solidaridad, la autogestión y la autodeterminación de los Pueblos como expresiones de los derechos humanos. La formación ciudadana promueve el desarrollo de valores y actitudes que determinan un modelo de vida en sociedad con el fin de aplicarlos a su entorno, contribuyendo a fortalecer los principios de libertad, respeto mutuo, justicia, equidad y bienestar común. Asimismo, favorece el reconocimiento, el respeto y el desarrollo de las culturas del país, como fundamento para una convivencia pacífica, democrática e intercultural.²⁶⁴ (Mineduc 2019: 9)

²⁶² Acuerdo Ministerial N.º 3181-2017

²⁶³ Im Januar 2020 wird in einer Pressemitteilung des Bildungsministeriums mitgeteilt, dass der neue CNB wieder zurückgezogen wird, offizielle Begründung ist, dass die Lehrmittel, die unter Berücksichtigung des alten CNB erstellt wurden, noch brauchbar sind, und das Bildungssystem die Kosten für die Erstellung neuer Lehrmittel momentan nicht tragen kann. Siehe auch Prensa Libre, 23.01.2020.

²⁶⁴ „Die Förderung der Bürgerbeteiligung erfordert die Entwicklung eines kritischen Urteilsvermögens, des Selbstbewusstseins, des Wissens und der Verinnerlichung der demokratischen Werte und Grundsätze, der Solidarität, der Selbstverwaltung und der Selbstbestimmung der Völker als Ausdruck der Menschenrechte. Die staatsbürgerliche Erziehung fördert die Entwicklung von Werten und Einstellungen, die ein Modell für das Leben

Die Strategie richtet sich folglich sowohl an öffentliche als auch an private Bildungseinrichtungen sowie an alle Bereiche des außerschulischen Lebens. Die Gründe für die Konflikte haben sich über einen langen Zeitraum akkumuliert. Die Auswirkungen dieser Konflikte sind bis heute in der gesamten Gesellschaft und den zwischenmenschlichen Beziehungen spürbar. Soziale und ökonomische Ungleichheit, politische und kulturelle Exklusion, die Nichtanerkennung der Rechte indigener Völker sowie die Aberkennung der Gleichwertigkeit indigenen Wissens sind Faktoren, die zu weiteren Konflikten und struktureller, politischer und sozialer Gewalt beitragen. Die Autor*innen der Strategie identifizieren das Vergessen als ein fundamentales Problem in diesem Kontext. Faktoren wie Schweigen, Zensur und die Auferlegung einer als „die Wahrheit“ definierten Version der Vergangenheit, welche die Ereignisse als unabwendbar präsentiert, tragen zum Vergessen bei (Mendoza 2005). Friedenserziehung zielt auf einen gewaltfreien sozialen Wandel ab, der sich an einer veränderten Gesellschaft mit gleicheren und gerechteren Strukturen orientiert. Sie zielt darauf ab, positiven Frieden zu fördern (Hicks 1988: 25). Der soziale Wandel vollzieht sich demnach „im Wechselspiel der lokalen Anpassung an die ökologischen Gegebenheiten einerseits und an unterschiedliche Formen und Niveaus der Integration in das soziokulturelle Ganze andererseits“ (Wimmer 1992: 76). Die Position, dass es im Hinblick auf die Entwicklung des Landes vorteilhaft sei, das Vergessen curricular festzulegen, findet Zuspruch. Die in der Gesellschaft vorherrschende strukturelle Ungleichheit und der institutionelle Rassismus, die über Jahrhunderte hinweg kultiviert wurden, legen nahe, dass das Vergessen von historischen Ereignissen im Interesse der herrschenden Eliten des Landes liegt und ausschließlich ihnen Vorteile bringt. Die in der Schule tradierten historischen Narrative stimmen nicht immer mit den akademischen, nach den Regeln der historischen Wissenschaften konstruierten und recherchierten Versionen überein, sondern dienen politischen Interessen. Historische Narrative haben sowohl das Potential, Versöhnungsbestrebungen zu fördern, als auch sie zu unterwandern (Bellino 2017: 24). Bildungsstrategien, Schulen und Familien tendieren dazu, bestimmte Episoden der Vergangenheit zu verschweigen und stattdessen einseitig verfälschte Darstellungen zu politisieren.

Die Evaluation der Pilotphase der *Estrategia Nacional de la Formación Ciudadana* offenbarte die Sensibilität des Themenkomplexes sowie weiteren Schulungsbedarf der Lehrkräfte: Der

in der Gesellschaft bestimmen, um sie in ihrem Umfeld anzuwenden und zur Stärkung der Grundsätze der Freiheit, der Achtung und des Respekts vor den Menschenrechten zur Stärkung der Grundsätze von Freiheit, gegenseitigem Respekt, Gerechtigkeit, Gleichheit und Gemeinwohl beizutragen. Sie fördert auch die Anerkennung, Achtung und Entwicklung der Kulturen des Landes als Grundlage für ein friedliches, demokratisches und interkulturelles Zusammenleben.“

Aussage *Aprender sobre el Conflicto Armado Interno es importante para que no vuelvan a ocurrir hechos de violencia* („Über den Bewaffneten Internen Konflikt zu lernen ist wichtig, damit die Gewaltakte sich nicht wiederholen“) stimmten vor den Fortbildungen 14 % der Lehrkräfte zu, nach den Fortbildungen stieg ihre Anzahl nur um 2 % auf 16 % (Mineduc 2019: 31). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass 84 % der Lehrkräfte und Direktor*innen nicht offen auf eine Auseinandersetzung mit diesem Thema zugehen wollen oder können. Werden Konflikte dieser Art nicht aufgearbeitet und thematisiert, besteht in der Tat die Gefahr, dass sie sich in der Zukunft wiederholen.

Zudem stimmten 65 % der Lehrkräfte und Direktor*innen der Aussage *El Estado debe invertir en el resarcimiento de las víctimas del Conflicto Armado Interno* („Der Staat sollte in die Wiedergutmachung/Versöhnung der Opfer des Bewaffneten Internen Konflikts investieren.“) vor den Fortbildungen zu, im Anschluss an diese stieg die Zahl lediglich um 4 % auf 69 % (Mineduc 2019: 32). Es sind 31 % nach wie vor dagegen, dass der Staat sich um die Entschädigungsleistungen für die Opfer des Bürgerkriegs kümmert.

In den Jahren 2007-2011 sowie 2015 äußerten sich Lehrkräfte in Nebaj ebenfalls ablehnend gegenüber einer offenen und tiefgehenden Thematisierung des Bürgerkriegs im Rahmen des Unterrichts. Bellino (2017: 26) macht im gleichen Zeitraum in einer anderen Region Guatemalas (Comalapa, Chimaltenango, linguistische Gemeinschaft der Kaqchikel) ähnliche Beobachtungen. Die Mehrheit der Lehrkräfte fühlt sich der Aufgabe aufgrund der multiplen Konfliktlinien auf allen Ebenen der Gesellschaft nicht gewachsen.

Aus der Evaluation des Fortbildungsprogramms lassen sich insgesamt dennoch positive Tendenzen in allen *departamentos* ablesen. Als Herausforderungen bleiben Diversität und Multikulturalität (insbesondere Genderfragen und religiöse Vielfalt) und die Herangehensweise an den Bürgerkrieg bestehen. Die Evaluation empfiehlt eine weitergehende Untersuchung, in der sowohl quantitative als auch qualitative Daten ausgewertet werden. Zudem empfehlen die Autor*innen „die Anstrengungen zur Sensibilisierung über Gründe und Konsequenzen des Konflikts zu verdoppeln“ (Mineduc 2019: 36). Wie genau vorgegangen werden soll, wird nicht konkretisiert. Denkbar wären weitere Handlungsstrategien im Stile der *Estrategia Nacional de Educación para la Convivencia Pacífica y Prevención de Violencia*. Hierbei handelt es sich

um eine rezente Handlungsstrategie (2016-2020) zur Förderung des friedlichen Zusammenlebens²⁶⁵.

El centro vital de la calidad educativa lo enfocamos en las escuelas y las comunidades del país. No podemos hablar de un cambio de paradigma educativo si no se manifiestan en la práctica aprendizajes relativos a la convivencia pacífica por parte de la niñez y la juventud; pero especialmente en líneas de acción que promuevan la participación individual y colectiva en la erradicación de la violencia, en el marco de la edificación de un proyecto de nación que reconozca las diferencias étnicas, culturales, lingüísticas y de género. Con la presente estrategia nos comprometemos a generar espacios libres de violencia para que la comunidad educativa se desarrolle en condiciones adecuadas de convivencia.²⁶⁶ (Mineduc, López Rivas 2016: 4-5)

Der zentrale Aspekt dieser Handlungsstrategie besteht in der Schaffung gewaltfreier, geschützter Räume in Bildungseinrichtungen, in denen eine Atmosphäre des friedlichen Miteinanders etabliert wird. Diese Räume sind eine Voraussetzung für eine Kultur der individuellen und kollektiven Partizipation innerhalb einer Nation, die ethnische, kulturelle, linguistische und genderbasierte Unterschiede anerkennt und gleiche Wertschätzung entgegenbringt. So kann ein interkulturelles Miteinander und ein Dialog etabliert werden.

7.4.2 Analyse ausgewählter Lehrprogramme

Aus dem Bildungsministerium liegen zwei relevante, didaktisch ausgearbeitete Programme vor. Das *Programa Nacional de Valores: Vivamos Juntos en Armonía* (Nationales Werteprogramm: Lasst uns in Harmonie zusammenleben) ist für die Grundschule konzipiert und das *Proyecto Construyendo Ciudadanía* (Projekt zum Aufbau der Zivilgesellschaft, MINEDUC 2018b) für die weiterführende Schule. Im Folgenden werden die beiden Programme im Hinblick auf die Forschungsfrage analysiert, ob (Schul-)Bildung in Guatemala dazu beitragen kann, die Division innerhalb der Ixil-Gemeinden (zurückgehend auf die Gewalt und das Wirken von PAC und Guerilla) zu überbrücken.

²⁶⁵ Die *Estrategia Nacional de Educación para la Convivencia Pacífica y Prevención de la Violencia (2016-2020)* wurde mit Unterstützung der deutschen Entwicklungszusammenarbeit (cooperación alemana und GIZ) veröffentlicht und erstellt.

²⁶⁶ „Wir stellen die Schulen und Gemeinden des Landes in den Mittelpunkt der Bildungsqualität. Wir können nicht von einem Paradigmenwechsel in der Bildung sprechen, wenn wir in der Praxis nicht dafür sorgen, dass Kinder und Jugendliche in Bezug auf das friedliche Zusammenleben lernen, vor allem aber in Aktionslinien, die die individuelle und kollektive Beteiligung an der Beseitigung von Gewalt im Rahmen des Aufbaus eines nationalen Projekts fördern, das ethnische, kulturelle, sprachliche und geschlechtsspezifischen Unterschiede anerkennt; die Beseitigung von Gewalt im Rahmen des Aufbaus eines nationalen Projekts, das die ethnischen, kulturellen, sprachlichen und geschlechtsspezifischen Unterschiede anerkennt. Mit dieser Strategie setzen wir uns dafür ein, gewaltfreie Räume zu schaffen, in denen sich die Bildungsgemeinschaft unter angemessenen Bedingungen des Zusammenlebens entwickeln kann.“

7.4.2.1 Vivamos Juntos en Armonía

Das Ziel von *Vivamos Juntos en Armonía* besteht in der Etablierung einer Kultur des harmonischen Zusammenlebens, an der sämtliche Mitglieder der Bildungsgemeinschaft partizipieren. Die Bildungsgemeinschaft setzt sich aus Schülerinnen und Schülern, Lehrkräften, Eltern, lokalen Autoritäten und der Gesellschaft im Allgemeinen zusammen. Im Einzelnen geht es darum, sowohl den bilingualen als auch bei den einsprachigen Grundschülerinnen und Grundschülern interkulturelle Werte und Prinzipien zu lehren, mit dem Ziel, sie zu interkulturellen Gewohnheiten und Handlungsweisen zu befähigen. Sie wenden die interkulturellen Kompetenzen sowohl in den Bildungseinrichtungen als auch im privaten Umfeld an. Des Weiteren erlernen die Schülerinnen und Schüler auf Grundlage der zentralen Elemente der Demokratiebildung (Menschenrechte, bürgerliche Werte, friedliches Zusammenleben) soziale Kompetenzen. Sie schaffen dadurch ein entsprechendes, friedliches Schulklima, und darüber hinaus idealerweise ebenfalls in den Familien und den *comunidades*.

Zur Implementierung dieser Strategie hat das Bildungsministerium didaktische Materialien publiziert und in die Klassenräume gebracht. Das Vorhaben sieht vor, jeden Monat einen Wert (aus einem universalen Wertekatalog) mit den Schülerinnen und Schülern im Unterricht zu erörtern, wobei dies in ritualisierter Form täglich für ca. 15 Minuten erfolgen soll. Zur Schüleraktivierung sieht das Projekt die Einrichtung eines Wertekomitees in der Klasse vor, welches monatlich neu gewählt wird. Zudem lernen die Schülerinnen und Schüler, wie nach dem Wert des Monats am besten gelebt werden sollte. Ein selbstgeschriebenes Gedicht (didaktisiertes Beispiel siehe Abbildung 29) synthetisiert die Bedeutung des Wertes. Die Schülerprodukte werden in kooperativer Form (z. B. *gallery walk*) präsentiert und gewürdigt und bleiben nach Möglichkeit auch sichtbar im Klassenraum exponiert (z. B. Gestaltung einer Werteecke, *rincón de los valores*).

In einem Kalender wurde jedem Monat ein Wert zugewiesen, über den die Kinder lernen und reflektieren sollen. Der Kalender ist für die Haushalte bestimmt und soll die Thematisierung des jeweiligen Wertes in der Familie anregen. Die Werte sind folgende: Januar – *honestidad* Ehrlichkeit, Februar – *fraternidad* Brüderlichkeit, März – *responsabilidad* Verantwortung, April – *respeto* Respekt, Mai – *puntualidad* Pünktlichkeit, Juni – *humildad* Bescheidenheit, Juli – *generosidad* Großzügigkeit, August – *tolerancia* Toleranz, September – *perseverancia* Zielstrebigkeit, Oktober – *veracidad* Wahrhaftigkeit, November – *laboriosidad* Fleiß. Da im

Dezember die Ferien zwischen zwei Schuljahren stattfinden, wurde diesem Monat kein Wert zugeordnet (siehe Abbildung 30).

Über monatliche Selbstreflexion der Kinder über den Wert (und wie er gelebt wurde) soll der Lebensweltbezug des Themas „Werte und Zusammenleben“ hergestellt werden. Zusätzlich sollen *líderes comunitarios* in die Schule eingeladen werden und im Rahmen von persönlichen Berichten oder Anekdoten aus ihrem Leben und ihrer Tätigkeit berichten, um die Werte greifbar zu machen. Zudem sammeln Lehrkräfte und Schülerinnen und Schüler in ihrer *comunidad* herausragende Biografien in Bezug auf die besprochenen Werte, und führen dazu Interviews durch. Auch die Schulung der Lesekompetenz kann auf der Transferebene die Analyse der Lektüren auf Einhaltung etc. von Werten enthalten. Die gesamte Schulgemeinschaft kann jedem *Lunes Cívico* (zivilgesellschaftlichen Montag) einen Wert widmen. Des Weiteren sind die Schülerinnen und Schüler aufgefordert, das Erlernte zu jedem Wert zu Hause mit der Familie zu teilen. Auf dem oben abgebildeten Kalender können die Familien entsprechende Handlungen festhalten. Zusätzlich soll die Schule zum Internationalen Tag des Friedens (21. September) eine „Wertemesse“ entweder im Bildungszentrum oder einer anderen Gemeinde durchführen (Mineduc und USAid 2013: html).

Im Anschluss an die Präsentation des Programms erfolgt nun die Analyse unter Berücksichtigung einer der zentralen Forschungsfragen dieser Arbeit: Kann (Schul-)Bildung dazu beitragen, die Spaltung innerhalb der Ixil-Gemeinschaften (die auf die *violencia* und das Wirken von PAC und Guerilla zurückzuführen ist) zu überbrücken?

Das dargestellte Programm nimmt nicht explizit Bezug auf Division und Gewalt auf lokaler Ebene, wobei eine Implementierung in allen guatemaltekischen Schulen angestrebt wird. Soziale Division innerhalb „ethnisch homogener indigener“ Gruppen findet keine Berücksichtigung. Werte werden als per se sehr abstrakte Konstrukte definiert, die Kindern und Jugendlichen (und ebenfalls Erwachsenen) nur anhand von praktischen, möglichst lebensnahen Beispielen zugänglich gemacht werden können. Zur Bewältigung dieser Herausforderung beziehen die Autor*innen des Programms Mitglieder der Gemeinden außerhalb des schulischen Rahmens ein. Mittels anschaulicher Biografien und nachvollziehbarer Handlungen erlangen die Schülerinnen und Schüler ein Verständnis dafür, was Werte sind, warum das Zusammenleben mit anderen Menschen Werte erfordert und welche Auswirkungen sie haben können. Ein Aspekt, der in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen ist, ist die Komplexität gespaltener

Gemeinschaften, in denen die Rekrutierung geeigneter Akteure und Mediator*innen eine besondere Herausforderung darstellen kann. Es besteht die Gefahr, dass durch Einseitigkeit bezüglich der Repräsentanz der unterschiedlichen Gruppen noch zusätzlich Spannungen erzeugt werden. Die Einbeziehung der Familien ist als richtig und wichtig zu erachten, jedoch besteht die Möglichkeit, dass diese Art der Vorgehensweise insbesondere in indigenen Haushalten als Eingriff in die eigenen Vorstellungen und Werte empfunden wird. Es fehlt eine interkulturelle Perspektive auf „Werte“ im Kontext der indigenen Kosmovision sowie die Einbeziehung indiger Konzepte und indigenen Wissens bei der Erstellung der Lehrmittel. Die in den Materialien genannten Werte sind auch Teil des Wertekanons der *educación maya* und Teil des „Gesetzes, was [sie] im Herzen tragen“ (Heckt 1999, 2000, Kalny 2001). Diese Verbindung ist notwendig, um den Schülerinnen und Schülern die universelle Gültigkeit der Werte für das menschliche Zusammenleben zu vermitteln. Die Implementierung dieser Werte und Regeln in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens ist essenziell, um eine universelle Gültigkeit zu gewährleisten. Die Evaluation des Einsatzes des Projektes auf Schul- und Gemeindeebene steht derzeit noch aus.

7.4.2.2 La Nueva Ciudadania

An weiterführenden Schulen (Oberstufenniveau, *ciclo diversificado*) wird seit 2018 das Thema *La Nueva Ciudadania* (dt. etwa „die neue Staatsbürgerschaft“) in Form von projektgeleitetem Unterricht gelehrt. Dabei suchen die Schülerinnen und Schüler Lösungen zu einer Fragestellung, die ein kontroverses gesellschaftliches Problem betrifft. Die methodische Vorgehensweise, *investigación – acción*, bringt den Schülerinnen und Schülern sozialwissenschaftliche Forschung nahe, mit der sie befähigt werden, eine staatsbürgerlich relevante Handlungskompetenz zu entwickeln. Mit dieser Handlungskompetenz sind sie in der Lage, ein Problem zu lösen, indem sie geeignete Mittel dazu auswählen. Darüber hinaus agieren sie als Multiplikator*innen in der Gemeinschaft. Die Lehrkraft sucht zwar die Fragestellung aus, begleitet jedoch darüber hinaus den Prozess lediglich, die Gruppe arbeitet weitestgehend selbstständig. Das Lernziel ist hierbei der Prozess selbst, eine *acción transformadora*, eine transformierende Handlung, mit der Recherche- und Reflexionsfähigkeit geschult werden. Das Projekt basiert auf dem Artikel 2 des Nationalen Bildungsgesetzes (Mineduc 2012: html). Die Bildungspläne wurden unter Berücksichtigung fünf grundlegender und miteinander verbundener Komponenten formuliert: 1. Menschenrechte, 2. Diversität, Multikulturalität und Interkulturalität, 3. Demokratie, 4. der „Interne Bewaffnete Konflikt“ und historische

Erinnerung und 5. Kultur des Friedens. Auf Grundlage des zweiten Artikels des Bildungsgesetzes und der Komponenten hat das Bildungsministerium zudem sieben Säulen der Demokratiebildung formuliert. Die sieben Säulen sind im Einzelnen: Information (Kenntnis über die Geschichte und die Probleme des Umfeldes und theoretischer Werkzeuge); Kritikfähigkeit; Kreativität; Aktivität; Demokratie (Einhaltung der Gesetze und Verständnis der Unabhängigkeit); Interkulturalität und *pro – equidad* (Leben mit der Vielfalt, Engagement für die Gerechtigkeit) sowie Dialogfähigkeit (Respektieren von Positionen, Konfliktlösung durch Dialog, nicht mit Gewalt). Daraus ergeben sich folgende Kompetenzen, die erkennen lassen, dass ein Schüler nach dem Konzept der *nueva ciudadanía* unterrichtet wurde: die Fähigkeit, in situativen Kontexten zu lernen, mit herausfordernden Situationen und Kontexten umzugehen, die Fähigkeit zur Prozessorientierung (Weitsicht) und die Fähigkeit, zu abstrahieren, zu generalisieren, jedoch auch zu konkretisieren (MINEDUC 2018b).

Dieses Beispiel zu *Derechos específicos de los pueblos indígenas y democracia* veranschaulicht die Vorgehensweise für die Schülerinnen und Schüler. Es werden jeweils eine Auswahl qualitativer und quantitativer Methoden sowie Leitfragen angegeben.

¿Cómo provocamos un cambio en la sociedad, a partir de los conocimientos alcanzados? (Wie können wir einen gesellschaftlichen Wandel ausgehend von unseren Erkenntnissen herbeiführen?) lautet die Leitfrage des Projekts. Anregungen bezüglich möglicher Aktionen zur Multiplikation der Ergebnisse sind die Durchführung von Informationstagen in weiterführenden Schulen zur Weitergabe der gesammelten Informationen und der angestellten Reflexionen, z. B. durch Inszenierung mit Handpuppen oder Filmvorstellungen. Zudem können Ideen zu Observationsmechanismen (bezüglich der Einhaltung bestimmter Rechte oder der demokratischen Partizipation) den Autoritäten der Gemeinden und *municipios* sowie Beamt*innen in unterschiedlichen öffentlichen Bereichen vorgestellt werden. Daneben können Informationsprogramme in den lokalen Kommunikationsmedien zur Bereitstellung von Schlüsselinformationen in verständlicher Form für die Öffentlichkeit entworfen und publiziert werden. Nicht zuletzt gibt es nun vielfältige digitale Möglichkeiten, um Orte der Information, aber auch des Dialogs zu den Themen und Ergebnissen der Forschung zu schaffen.

Die Digitalisierung und damit einhergehend die Demokratisierung des Zugangs zu Wissen und Informationen sowie die Eröffnung neuer Räumlichkeiten für Diskussion und Dialog konstituieren eine bedeutsame Chance für die Entwicklung von Gemeinschaft und die

Wiederherstellung des sozialen Gefüges (Nicholas / McCarty 2015: 48-50). Die bereits bekannten Herausforderungen, wie etwa das Fehlen einer angemessenen Basisinfrastruktur, bestehen fort und erfordern innovative Lösungen²⁶⁷. Neue Risiken (Falschinformation, Hetze, Cybermobbing etc.) fordern Sensibilisierung für jene Risiken und die Vermittlung bzw. Stärkung von Verhaltensethik und Werten. Gelingt dies, so kann Digitalisierung den dringend benötigten Dialog zwischen verschiedenen Positionen erleichtern und beschleunigen.

7.4.3 Diskussion

Der Evaluationsbericht des Bildungsministeriums zu der Pilotphase der Implementierung der Staatsbürgerkunde *ciudadanía* von 2019 bringt zwei „erstaunliche“ Ergebnisse hervor. Die Analyse der Daten ergab, dass die ablehnende Haltung gegenüber der Thematisierung des Bürgerkriegs im Unterricht der teilnehmenden Lehrkräfte nahezu unverändert blieb (lediglich 14 % vor und 16 % nach den Fortbildungen). Des Weiteren zeigte sich, dass auch nach den Fortbildungen 31 % der Lehrkräfte (vorher 35 %) ablehnend auf die Wiedergutmachungsleistungen des Staates blickten.

Ferner ist es diskussionswürdig, den Erfolg einer Bildungsmaßnahme von dem individuellen Einsatz einer Lehrkraft abhängig zu machen, zumal bereits auf globaler Ebene im Bildungsbereich ein zu hoher Anteil von diesem individuellen Einsatz abhängt. Aus der Perspektive einer Ixil-Lehrkraft, die möglicherweise allein an einem entlegenen Standort den Schulbetrieb aufrechterhält, wird das Dilemma deutlich. Selbst bei hohem persönlichem und beruflichem Engagement der Lehrkraft und entsprechender Motivation, den Bürgerkrieg zu thematisieren, sind die Herausforderungen erheblich. Eltern sowie verschiedene Interessengruppen in der Gemeinde können zuweilen gewaltbereiten Widerstand leisten. Das didaktische Material für den Unterricht ist in seiner Reichweite auf den schulischen Rahmen begrenzt. Das Kollegium eines großen Schulzentrums muss sich im Vorfeld sehr gut auf diese Aufgabe vorbereiten, um Konflikte schlachten und vermitteln zu können.

Der Diskurs über den Bürgerkrieg und tabuisierte, von Generation zu Generation tradierte sowie latente Konfliktlinien der Gesellschaft muss auf viele Schultern verteilt und öffentlich

²⁶⁷ Rurale Dorfgemeinschaften in der Ixil-Region nutzten auch im Jahr 2018 hauptsächlich das Radio und erst an zweiter Stelle den Fernseher. Moderne Mobiltelefone waren zwar verbreitet, jedoch in ihrem Nutzen auf das Täglichen von Telefonaten beschränkt. Computer, Laptops, Tablets und das Internet waren urbanen Räumen wie Nebaj, Chajul und Cotzal vorbehalten.

geführt werden. Der Prozess der Demokratiebildung durch Bildung und Erziehung ist als ein Langzeitprojekt zu betrachten, dessen Effektivität erst nach längerer Zeit und einer kontinuierlichen Einbindung aller Generationen festgestellt werden kann. Bei der Konzeption geeigneter Maßnahmen und Ansätze zur Formung einer friedlichen Zivilgesellschaft ist es daher unerlässlich, die Umsetzbarkeit der Maßnahmen im Voraus zu evaluieren (Bellino 2017: 186).

Mnemonische Gemeinschaften der Ixil stimmen selten mit Schulgemeinschaft oder Klassengemeinschaft überein. Die Schülerschaft zeichnet sich durch einen weitgehend homogenen sozialen und linguistischen Hintergrund aus. Hingegen zeigt sich eine heterogene Verteilung der religiösen und historisch-sozialen Hintergründe, insbesondere in Bezug auf die Zeit des Bürgerkriegs. Die Bildung einer identitätsstiftenden Klassen- oder Schulidentität ist in der aktuellen Situation in den Klassenräumen nur durch aktive Ausblendung dieser konfliktiven Hintergründe möglich.

7.5 Von Mayanisierung zu Dekolonisation (im Bildungsbereich)

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts diskutieren akademische Publikationen zunehmend die Konstruktion von Maya-Identität bzw. Mayanisierung als einen politischen Prozess, begleitet von einem neuen Diskurs (Bastos / Camus 2006, Bastos / Cumes 2007). Mit dem Begriff der Mayanisierung (*mayanización*) werden Prozesse der Wertschätzung, Rettung, des Gebrauchs und der Weiterentwicklung der objektiven Elemente (Sprache, Kleidung, Essen, Architektur, Organisation) und subjektiven Elementen (ethnisches Bewusstsein, Spiritualität, Loyalität, Stolz) von Maya-Kultur in verschiedenen Bereichen der guatemaltekischen Gesellschaft beschrieben. Sie stehen in engem Zusammenhang mit der Anerkennung der Menschenrechte der Indigenen Völker. Es handelt sich um jenen Prozess, der dazu führt, sich selbst als Maya zu bezeichnen und zu fühlen. Es ist ein Prozess des Wandels eines negativen ethnischen Selbstbildes hin zu einem positiven. Innerhalb einzelner Gemeinden gibt es mitunter auch Widerstand gegen diese Entwicklung.

Die jüngsten Reformen des Bildungsministeriums. tragen der kulturellen Vielfalt im Land in der Theorie Rechnung, z. B. sollen auch „nicht-indigene“ Schüler*innen über indigene Kosmovision erfahren und eine indigene Sprache lernen. Allerdings muss durch gründliches Monitoring und Evaluationsprozesse sichergestellt werden, dass diese tatsächlich umgesetzt

werden. Der Zugang zu Bildung muss endlich allen Kindern ausnahmslos offenstehen. „Bildungskritische“ indigene Eltern müssen überzeugt werden, dass die Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit von formaler Bildung und Erziehung profitiert. Schule und Bildung können zu friedlichem Zusammenleben beitragen, wenn junge Menschen zu dialogfähigen, mündigen Bürgern erzogen werden. Dabei stellt die Befähigung zu Dialogen eine der Schlüsselkompetenzen dar.

Idealerweise handelt es sich um qualitativ hochwertige Bildung in allen Jahrgangsstufen, die auch die Bedenken der indigenen Eltern, die das Schulsystem mitunter als „westlich“ und als fremd empfinden, ernst nimmt und den indigenen traditionellen Bildungs- sowie Erziehungsmethoden und -inhalten Rechnung trägt (Tuhewai Smith 2012). Anstatt weiter Ungleichheit zu produzieren, sollte Bildung den marginalisierten indigenen Jugendlichen eine Stimme geben und ihnen echte Perspektiven für die Zukunft in ihren Gemeinschaften jenseits „westlicher“ Ideale aufzeigen. Dabei dürfen Kategorien wie *indígena* oder *ladino* keine Rolle spielen. Ebenfalls müssen die zerstörerischen, innerhalb der Familien tradierten historischen Erinnerungen der Gemeinschaft thematisiert und unterschiedliche Positionen angehört und ernst genommen werden. Daraus kann eine Kultur des interkulturellen und toleranten Dialogs entstehen und in die Klassenzimmer und die Gemeinschaften Einzug erhalten.

7.5.1 Konstruktion von Maya-Identität im schulischen Umfeld

Im schulischen Kontext trägt die positive und wertschätzende Vermittlung von Maya-Sprachen im Rahmen von EBI, in Verbindung mit der Einbeziehung der Lebenswelt sowie der Aspekte der *educación indígena*, zur Konstruktion der Maya-Identität bei. Dennoch ist Maya-Identität sozial und historisch konstruiert und weiterhin politischen Spannungen und Widersprüchen ausgesetzt. Bedingt durch die Ereignisse des Bürgerkriegs waren indigene Gemeinden wie Nebaj Schauplätze von Auseinandersetzungen zwischen Mitgliedern verschiedener Kirchen und Glaubensgemeinschaften. Während des Bürgerkriegs fand die Teilnahme an traditionellen Maya-Ritualen im Verborgenen statt. Konversionen zu evangelikalen Kirchen, um sich der mit dem Katholizismus und *costumbre* einhergehenden Lebensgefahr zu entziehen, fanden zahlreich statt. Während der Feldforschung vollzog sich bereits ein Wandel: Maya-Kultur, sei es Ixil, K’iche’ oder Tz’utujil, begann konfessionsunabhängig öffentlich gelebt zu werden. Dabei spielten die Schulen eine zentrale Rolle, indem sie *ceremonias mayas* zu unterschiedlichen festlichen Anlässen in das Schulleben aufnahmen. Dies geschah auch, wenn

nicht alle Mitglieder der jeweiligen Schulgemeinschaft oder des Dorfes die Durchführung unterstützten. Das Kulturelle im schulischen Kontext „erschien nun unbedenklich, unpolitisch und harmlos“ (Dary 2007: 83).

Ein Beispiel aus meiner Feldforschung kommt aus Los Encuentros, Sololá. Dort führten die Schülerinnen und Schüler (mehrheitlich Kaqchikel) im März 2009 anlässlich der Einweihung eines Trinkwassernetzes im Dorf und einer Handwaschstation in der Primarschule einen traditionellen Tanz auf. Der Tanz war in eine Feier eingebunden, die mit der Durchführung eines Rituals durch einen Kalenderpriester begonnen wurde.

Sowohl die Dorf- als auch die Schulgemeinschaft partizipierten an der Feier. Das Trinkwassernetz und die Handwaschstation standen als gemeinschaftliches Gut im Mittelpunkt. Die Mitglieder der Gemeinde hatten sie selbst gebaut²⁶⁸ und von der Handwaschstation profitierten alle Kinder im Primarschulalter. Für die Bevölkerung des Dorfes, die aufgrund divergierender historischer Erfahrungen, Erinnerungen sowie unterschiedlicher Glaubensvorstellungen nicht stets ein harmonisches Verhältnis pflegte, stellte die Feier mit den traditionellen Elementen ein verbindendes bzw. vermittelndes Ereignis dar. Rituelle Handlungen und Tanz können die Maya-Identität stärken und als Grundlage zum Dialog dienen. Diese wiederum fördern den sozialen Zusammenhalt und ein friedliches Zusammenleben. Die Schule bietet nicht nur in Guatemala allen Mitgliedern einer Gesellschaft einen Ort der Zusammenkunft und somit Potenzial zur Vermittlung zwischen unterschiedlichen Gruppen.

Die bilinguale, interkulturelle Ausrichtung vieler Schulen (siehe Kapitel 7.3) bietet dem Prozess der Mayanisierung in der Theorie einen Wirkungsbereich im Alltag von ganzen Gemeinden. Dieser Prozess bezieht sowohl die Schulgemeinschaften als auch die Dorfgemeinschaft ein.

7.5.2 Akademische Lehre aus Maya-Perspektive: *las universidades mayas de Guatemala*

Bereits während der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts diskutierten und forderten akademische Kreise Guatemalas die Notwendigkeit der Einrichtung einer Maya-Universität (*Centro Maya de Estudios Superiores*, CMES). Diese sollte jedoch keine universitäre Einrichtung für indigene Studierende sein, sondern sie sollte aus den indigenen Völkern heraus

²⁶⁸ Dazu zählt der vollständige Ablauf: Transport der Baumaterialien (für Wassertank an der Quelle und das Leitungssystem, sowie die Anschlüsse der Haushalte), Konstruktion des Zementtanks an der Wasserquelle, Ausheben der Gräben für die Leitungen, Verlegen der Leitungen und Installation der Anschlüsse.

entstehen. Sie sollte nicht ausschließlich Gelegenheit bieten, *lo indígena* selbst zu studieren, sondern sie sollte Ausdruck und Unterstützung desselben sein. Wissenschaft sollte betrieben werden in Übereinstimmung mit den eigenen Kriterien, aus dem eigenen Wissenssystem heraus (Azmitia 2008: 318, Cojtí Cuxil 2009: 313f.). Als Zielsetzung galt, zur Bekämpfung der Armut, der Exklusion, der Ungleichheit und des Rassismus beizutragen. Aktuelle globale Entwicklungen der universitären Bildung sollten einbezogen und mitgetragen werden. Außerdem sollte jenseits von Folklorisation die in der Maya-Kosmovision, in der Identität und in den eigenen Praktiken und dem eigenen Wissen begründete Erkenntnistheorie bewahrt werden. Sowohl technisch als auch wissenschaftlich müssten die soziopolitischen Gegebenheiten der indigenen Völker beachtet werden. In Anlehnung an Theotonio dos Santos (*ecología de los saberes*) sollten zudem die Pluralität der Wissenschaft und der Technologie einbezogen werden und in Bezug auf die indigenen Völker sollte der Wissenschaftsbetrieb „entfolklorisiert“ werden. Die Herausforderungen indigener Universitäten im Forschungsbereich manifestieren sich in der Auseinandersetzung mit Souveränität, welche eng mit den Konzepten von Identität und Weisheit verknüpft ist (Brysk 2000: 237). Die Maya-Universität strebte die Erreichung von Zielen an, die von diversen Maya-Organisationen nicht vollständig realisiert werden konnten. Dazu zählten die Überwindung von Exklusion, Rassismus und sozialer Limitierung sowie die Befreiung von der Bevormundung durch den westlichen Wissenschaftsbetrieb. Das übergeordnete Ziel bestand in der tatsächlich wirksamen Mitgestaltung von Gesellschaft und Staat. Dieser Ansatz ist ebenfalls in der akademischen Strömung der Dekolonisierung zu verorten und tritt für eine Wissenschaft ein, die indigene Methodologien und Methoden anwendet und fördert (Chilisa 2012, Tuhiwai Smith 1999, 2012, Wilson 2006).

Neben der am 9. Dezember 2004 offiziell eröffneten *Mayab' Nimatijob'al*, Maya-Universität von Guatemala (Maxwell 2009: 95), gründeten sich 2011 zwei weitere Maya-Universitäten²⁶⁹ – die Ixil-Universität und die Kaqchikel-Universität²⁷⁰. Weitere, eine K'iche'- und eine Mam-Universität, befinden sich im Aufbau. Die beiden bereits bestehenden Institutionen verfolgen ähnliche Ziele, setzen sie jedoch jeweils auf ihre eigene Art und Weise um. Sie stehen in der Tradition der indigenen Universitäten in Kanada (z. B. *First Nations University of Regina*,

²⁶⁹ Stand März 2020

²⁷⁰ Die *Universidad Maya Kaqchikel* – UMK – unterrichtet an vier festen Standorten in Präsenz (meist im kompakten Tagesformat samstags) und online. Sie steht ebenso wie die Ixil-Universität für die Dekolonisation der akademischen Lehre und Forschung in Guatemala.

Saskatchewan) und in den USA. Mit ihren Inhalten²⁷¹, Methoden und ihrer Unabhängigkeit stellen sie Alternativen (und auch Gegenentwürfe) zu den staatlichen Bildungseinrichtungen dar. Darüber hinaus beschreiten sie zielstrebig den Weg der Dekolonialisierung der Bildung und schaffen an dieser Stelle aus den während der Kolonialzeit und der *violencia* entstandenen Brüchen echte Chancen für die jungen Generationen und ihre *comunidades*.

Anders als das konventionelle, „westliche“ Verständnis von Bildung vermuten lässt, versucht die Ixil-Universität eine alternative Form der Wissensvermittlung zu etablieren. Dabei sind sowohl der Ort, die Inhalte als auch die Art des Unterrichts innovativ und nach Ixil-Epistemologie gestaltet. Anders als beispielsweise die staatlich initiierten Initiativen in Mexiko, die ebenfalls indigene Universitäten hervorgebracht haben, befindet sich die Ixil-Universität durch ihre echte Autonomie in der Position, Bildung und Erziehung nach indigenen Methodologien durchzuführen – ohne Kompromisse. In Mexiko zeichnet sich, ähnlich der paradoxen Situation auf nationaler Ebene in Guatemala, eine deutliche Diskrepanz zwischen offiziellem Diskurs und der praktischen Umsetzung der indigenen Bildung ab. So kommt es mitunter zu dem Einsatz von indigenen Intellektuellen auf bestimmten Posten, um die Forderungen der indigenen Interessengruppen zu vertreten, jedoch bleibt ihnen in der politischen Praxis häufig Handlungskompetenz verwehrt (Llanes Ortiz 2008:53) ²⁷².

Das Profil der Ixil-Universität beinhaltet neben der Vermittlung von traditionellen handwerklichen und agrarwissenschaftlichen Fähigkeiten ebenfalls die Entwicklung und Dokumentation einer eigenen Geschichtsschreibung des „Volks der Ixil“ und dessen Kosmovision. Dabei stehen an erster Stelle die Anerkennung des traditionellen, ehrwürdigen Wissens als valides und gleichgestelltes Wissen und die Achtung der Wissensträger in der *comunidad*. Zudem behält die *comunidad* die Kontrolle über die Forschung und damit einher geht ein neues, selbstbewussteres Verständnis der eigenen Identität. Die Ixil haben verstanden, ihre Rechte in Bezug auf Bildungssouveränität und die selbstbestimmte Verfügung über „ihr“ Wissen durchzusetzen. Forschung, Lehre und die Zugänglichmachung der Erkenntnisse in den *comunidades* machen die Ixil-Universität zu einem wirksamen Werkzeug, Selbstbewusstsein und kulturelle Identität in den *comunidades* zu fördern und zu festigen – kulturelle Resilienz zu fördern. Die Absolvent*innen der Ixil-Universität treten selbstsicher und zielstrebig auf.

²⁷¹ Ich verwende bewusst nicht den Begriff „Curriculum“, da sich die Universitäten explizit gegen ein solches aussprechen.

²⁷² Zu der Thematik der *Universidades Indígenas* in Mexiko und dem Beispiel für eine gescheiterte Etablierung von „Interkulturalität“ bei der Gründung der Universidad de Oriente, Yukatan siehe Llanes Ortiz (2008).

Die Studieninhalte der Ixil-Universität (siehe Abbildung 35) stammen aus drei Themenbereichen: „Landentwicklung“ (*desarrollo del territorio*), „Umgang mit Ressourcen und Umweltschutz“ (*gestión de recursos y protección del medio ambiente*) und „Ixil-Geschichte und Kultur“ (*historia y cultura Ixil*). Die Geschichte und Kultur der Ixil umfasst materielle sowie das immaterielle Kulturerbe, welches die Basis für die beiden anderen Themenbereiche darstellt. Das Wissen über Objekte historisch-materieller Kultur, z. B. *tejidos* und archäologische Objekte oder Artefakte, trägt ebenso einen pädagogischen Wert für die Gemeinschaft in sich (Bell / Napoleon 2008: 332) wie auch sakrale (Orts-)namen oder Gebetstexte (ebd.: 328). Traditionelles Ixil-Recht als auch Ixil-Medizin fallen ebenfalls in diesen Themenbereich und sind von grundlegender Bedeutung. Das Konzept der Ixil-Universität basiert auf *educación Ixil*, die der weiter oben genannten *educación indígena* ähnelt. Sie steht primär für das informelle Lernen im häuslichen Umfeld von den Eltern und Großeltern. Ältere Mitglieder der *comunidad* sind Wissensträger und gestalten die Begegnungen des Lernens. Sie teilen ihr Wissen, indem sie Vorbilder sind, die Jüngeren anleiten und ihre Geschichten und Handlungen teilen (Wotherspoon 2015: 82). Informelle Lernsituationen sind von Konversationen, dynamischen Interaktionen und Verständnis geprägt und somit in Einklang mit indigener Pädagogik und indigenen Methodologien (Drawson 2017). Die Ixil-Universität zielt darauf ab, indigenes Wissen aus informellen Lernkontexten mit den Aktivitäten, die in formalen Bildungs- sowie Forschungseinrichtungen stattfinden, zu verbinden (Wotherspoon 2015: 82). *Educación Ixil* findet innerhalb der Elternhäuser in unterschiedlicher, individueller Ausprägung statt. Dabei spielen die Religionszugehörigkeit und der Grad der Wertschätzung der kulturellen Traditionen eine große Rolle. Es handelt sich um ein Mindestmaß an kulturellen Codes und Rollen der jeweiligen *comunidad*. Mithilfe im Haushalt, Partizipation am rituellen Leben und das Hören von oralen Traditionen sind Teil der *educación Ixil*. Ixil ist weiterhin die Muttersprache der jungen Generation. Viele Familien monieren, dass die formale Schulbildung die kulturellen Aspekte der Erziehung, die, die zum „guten Leben“ befähigen, außer Acht lässt. Das „gute Leben“, *el buen vivir*, hielt in den letzten Jahren zunächst in den Diskurs der kulturellen Aktivist*innen Einzug und ist jetzt auch im Zuge der Arbeit der Bewegung bei Teilen der indigenen Bevölkerung angekommen. Die Verwendung des Ixil-Terminus *ti' chajil* hat sich mittlerweile sowohl im Diskurs der indigenen Aktivist*innen als auch in neuerer Forschungsliteratur (z. B. Batz 2017) durchgesetzt. *Ti' chajil* bedeutet wörtlich *bienestar*, „Wohlbefinden“. Die Ixil-Universität begreift Bildung und Erziehung nicht nur als individuelle, sondern auch als gemeinschaftliche Ressource. Diese Ansicht hebt das Konzept weit über die Vorstellung von Bildung als Humankapital, welches

zur Behauptung in der Nationalgesellschaft nötig ist, hinaus. Den Studierenden wird über Handlungskompetenz hinaus eine ethische Verpflichtung ihrer *comunidad* gegenüber vermittelt.

Im Hinblick auf eine dekolonisierte Umsetzung von universitärer Bildung nimmt die Ixil-Universität nicht nur in Guatemala eine Vorreiterrolle ein. Gelungene Umsetzung indiger Methodologien und Methoden in Lateinamerika finden sich außerdem in Nicaragua (URACCAN) und Mexiko (*Universidad Autónoma Indígena de Mexico*, Sinaloa und *Universidad Indígena Latinoamericana*, Tabasco)²⁷³ (Llanes Ortiz 2008: 53).

Die bewusste Entscheidung, von formeller, staatlicher Bildung unabhängig zu bleiben, ermöglicht es den Organisator*innen, Lehrenden und Lernenden, frei von kolonialen Vorurteilen und losgelöst von starren, normativen Vorgaben zu arbeiten – und Souveränität zu erlangen. Zudem wird so verhindert, dass die Ixil-Universität zu einer Komponente eines Machtkampfs zwischen unterschiedlichen Akteuren der Bildungspolitik wird. Dabei werden jedoch die internationalen Konventionen und Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens aus der westlichen Universitätstradition übernommen und für die eigene Struktur eingesetzt. Dieses Vorgehen ähnelt dem weiter oben analysierten Neujahrsritual und der Eigeninterpretation des *templo griego romano* als neugestalteten sakralen Ort zur Durchführung formeller ritueller Handlungen.

Die Ixil-Universität existierte bis 2021 nicht an einem festen geographischen Standort, sondern „kommt dorthin, wo ihre Studierenden sind“²⁷⁴. Die Dozenten und Studierenden kommen in die Gemeinden, in denen teilnehmende Studierende leben, und halten dort ihre Lehrveranstaltungen und Seminare. Zudem werden die Studierenden in zahlreiche gemeinschaftliche Projekte einbezogen, was ihnen, so ein Studierender, gleichzeitig „Freiheit und Ehre zuteilwerden lässt“ und ihnen Anerkennung und „das Gefühl, einen nützlichen Beitrag zum guten Leben im Kollektiv zu leisten“, vermittelt²⁷⁵.

Jugendliche Ixil formulieren weiterhin ein Interesse an Lebensentwürfen, die sich von denen ihrer *comunidades* sehr stark unterscheiden. Damit einher geht ein zunehmender Verlust des

²⁷³ Die mexikanische Regierung blockiert jedoch aktiv die aus der zapatistischen Bewegung entstandene Universität in Tabasco (Llanes Ortiz 2008: 53).

²⁷⁴ Im Frühjahr 2021 wurde ein Studienzentrum in Cotzal eingeweiht, die Besuche in den *comunidades* bestimmen jedoch weiterhin den Studienalltag.

²⁷⁵ Interview Pedro Brito, Nebaj, 16.03.2015.

Interesses an landwirtschaftlicher Arbeit. Hohe Migrationsquoten in Richtung urbaner Zentren und der USA führen zudem zu einem Verlust von Arbeitskräften und verstärken die Abhängigkeit der Familien von Geldrücksendungen (*remesas*) zur Sicherung der Versorgung. Im landwirtschaftlichen Bereich ist eine Entwicklung von traditionellem Subsistenzanbau hin zu *cash crops* zu beobachten. Die Einführung von nicht traditionellen Anbauprodukten wie z. B. Brokkoli und Blumenkohl geht auch insbesondere auf das Wirken verschiedener internationaler Organisationen in der Ixil-Region zurück²⁷⁶. Auch verschiedene lokale (Jugend-)Organisationen haben das Thema aufgenommen, gerade mit dem Ziel, die Abwanderung der Jugendlichen aus der Region durch Schaffung neuer Perspektiven aufzuhalten. Dazu gehört ebenfalls das Bestreben, den Subsistenzbauern Anerkennung und Würdigung ihrer Arbeit und ihres Lebensentwurfs entgegenzubringen. Damit einher geht das traditionelle Konzept *txutx txava'* (*madre tierra*), welches eng mit der traditionellen Spiritualität und Gefühlsbezogenheit (*afecto*) verwoben ist. Die Arbeit der Kleinbäuer*innen auf dem Land erhält durch die an der Ixil-Universität ausdrücklich betonte Wertschätzung auch bei den sehr kritischen, jungen Generationen neue Popularität. Neben der Wiedergewinnung angestammten Wissens entdecken und rekonstruieren die Studierenden auch Strukturen der ethnischen Selbstbestimmung und des Zusammenlebens. Sie wirken dem globalen Trend zur starken Individualisierung entgegen und reflektieren darüber, wie die kollektive Identität der *comunidad* gestaltet werden kann.

Die verschiedenen Akteur*innen, Jugendliche aus der ländlichen Peripherie, internationale und lokale Mitarbeiter*innen der Organisationen und die älteren Generationen generieren positiv konnotierte Werte zu unterschiedlichen Lebensentwürfen: das traditionelle Leben auf dem Land, das in der Stadt und das Leben im Ausland. Dadurch stehen die Lebensentwürfe in Konkurrenz zueinander und schaffen durch Widerspruch und Probleme ein Dilemma für die Jugendlichen. Einerseits strebt ein großer Teil der jugendlichen Landbevölkerung nach weiterführender Bildung, der ländliche Raum bietet jedoch nur Arbeit in der Landwirtschaft oder – begrenzt – im öffentlichen Sektor. Dazu gehören die „klassischen“ Berufe des sozialen Aufstiegs: Lehrkräfte, Kaufleute, Buchhalter*innen, Jurist*innen. In einer weiterführenden Forschung könnte evaluiert werden, inwiefern Absolvent*innen der Ixil-Universität mit neuen Impulsen in ihren Heimatgemeinden wirken und wie bzw. ob sie dazu beitragen, dem Streben nach Migration in die USA oder die Hauptstadt entgegenzuwirken.

²⁷⁶ So haben z. B. die *Peace Corps* in der Region zwischen 2004 und dem heutigen Tag zahlreiche Projekte zur Diversifikation und Wirtschaftlichkeit der Landwirtschaft durchgeführt.

7.6 Zusammenfassung und Diskussion

Bildung nimmt eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung kollektiver Identität, Gemeinschaft und des Zusammenhalts ein. Das Konzept der EBI (*Educación Bilingüe Intercultural*) zielt darauf ab, in der Theorie die Wertschätzung der indigenen Sprache und Lebensrealität sowie der indigenen Werte und des indigenen Wissens zu fördern. In der Praxis zeigt sich jedoch, dass dieses Ziel noch nicht vollständig erreicht wurde. Ein Defizit besteht in der Verfügbarkeit von Lehrkräften, die über ausreichende Kenntnisse der Mayasprache verfügen oder die Bereitschaft mitbringen, in einem herausfordernden, ländlichen Umfeld zu arbeiten. Im Primarschulbereich steht dem Ixil-Unterricht zwar eine Auswahl an Materialien zur Verfügung, die einzelne kulturelle Aspekte des Lebensumfelds abbilden, doch ist dies allein nicht ausreichend. So kritisiert Feliciana Herrera, *Alcaldía Indígena de Nebaj* (08.12.2022, persönliche Kommunikation), dass Ixil losgelöst von der Kultur unterrichtet wird und Inhalte nicht an die Lebenswelt der Gemeinschaft angepasst werden. Obwohl im *Plan Nacional de Educación Ciudadana* 2004-2007 bereits die Werte der Maya-Kosmovation als komplementär und gleichwertig zu den universellen Werten definiert wurden, werden die Ixil-Kosmogonie, das eigene Wertesystem und die traditionelle Religion in der Praxis nicht berücksichtigt. Hinsichtlich der Überwindung der Division der Gemeinschaften aufgrund des Bürgerkriegs erreicht der Unterricht, insbesondere der sozialwissenschaftliche Unterricht, noch nicht sein volles Potenzial. Die Materialien zur Förderung einer friedlichen und lebenswerten Gemeinschaft haben keinen Lebensweltbezug und sind unsensibel gegenüber der Ixil-Kultur und den Ereignissen des Bürgerkriegs. Zudem berücksichtigen die nationalen Bildungsstrategien nicht, dass Traumata und Konflikte des Bürgerkriegs auch von den Nachkriegsgenerationen tradiert werden und der Bürgerkrieg in vielen Klassenzimmern nicht thematisiert wird.

Einzig individuelles Engagement einzelner Lehrkräfte schafft Anlässe im Klassenraum und bezieht informelle Bildung ein. Bedeutsame und kulturellen Aspekten Rechnung tragende Bildung zu gestalten, ist eine Herausforderung. Die Bestrebung, die formale, konventionelle Schule inklusiver zu gestalten und eine rein additive Berücksichtigung von indigenem Wissen, Kultur und Sprache zu implementieren, trägt nicht zur Qualitätssteigerung von Unterricht und Lernen für indigene Schüler*innen bei. Diese Vorgehensweise entspricht keiner tatsächlichen Berücksichtigung der indigenen Bildung und Erziehung, sondern ermöglicht allenfalls eine erfolgreichere Bildungsbiographie innerhalb des staatlichen Schulsystems (Tuhiwai Smith 2005: 95). Viele Errungenschaften und Verbesserungen der Bildungssituation im ländlichen

Guatemala gehen auf individuelles Engagement zurück und nicht auf die Arbeit des Bildungsministeriums. Zugang zu Bildung muss nicht „Modernisierung“ im negativen Sinn bedeuten, sondern bietet Möglichkeiten, Strategien zu entwickeln, Diskriminierung abzuwenden, Selbstbewusstsein zu erlangen, internalisierten Rassismus abzulegen und gleichzeitig auch zu einem Wandel des existierenden Bildungssystems beizutragen. Die Überwindung von „Ethnizität“ als ein konzeptueller Rahmen und das Hinterfragen von Kategorisierung in ethnischen Kategorien sind Aspekte, die im Rahmen einer Persönlichkeitsentwicklung durch Bildung und Erziehung gefördert werden können. Darüber hinaus kann sie individuelle Entwicklungsmöglichkeiten eröffnen.

Schule hat das Potenzial, den Grundstein für ein friedliches Zusammenleben zu legen und zu einem harmonischen sozialen Miteinander beizutragen. Beispiele aus der Feldforschung von Kulturerbe als verbindendem Element bei besonderen Anlässen zeigen, dass die Institution Schule den Rahmen und den Ort bieten kann, in die gesamte *comunidad* hinein zu wirken. Lehrprogramme wie *Vivamos juntos en armonía* und *La Nueva Ciudadania* sind jedoch zu weit von der Lebensrealität entfernt, um tiefer als eine Unterrichtsreihe zu wirken. Sie vermögen es nicht, bis zu den latenten Konfliktlinien in den Ixil-*comunidades* vorzudringen.

In diesem Kapitel wurde zudem untersucht, inwiefern formale Schulbildung und/oder indigene Entwürfe von Bildung und Erziehung dazu beitragen können, die innerhalb der Ixil-Gemeinschaften existierende Division zu überbrücken. Ferner wurde erörtert, inwiefern institutionalisierte Ungleichheit gemindert und/oder überwunden werden kann.

Hohe Analphabetismusquoten von 2022 aus den drei von extremer Armut gezeichneten *municipios* der Ixil-Region (33,57 % Nebaj, 43,95 % Chajul und 37,55 % Cotzal, Personen über 15 Jahre) zeugen von fortbestehender Marginalisierung und Ungleichheit sowie defizienter Unterrichtsversorgung. Die Überwindung sozialer Ungleichheit kann demnach nicht allein durch die Gewährung von Zugang zu Bildung für marginalisierte und diskriminierte Bevölkerungsgruppen erreicht werden. Zusätzlich sind Wertschätzung und Einbeziehung der kulturellen Lebensumstände sowie eine hohe Qualität des Bildungsangebots erforderlich.

Darüber hinaus ist festzustellen, dass viele Schul- oder Universitätsabsolvent*innen keine adäquate Beschäftigung in der Ixil-Region finden. Persönlichkeitsentwicklung und Teilhabe sowie ein erfülltes Leben sind in den Heimatgemeinden nicht realisierbar, weshalb

internationale Migration unausweichlich erscheint. In Bezug auf ihre Familien und Gemeinschaften verspüren sie mitunter Schuldgefühle, da sie die Erwartungen und Hoffnungen der Familien nicht erfüllen können. Aus Scham ihren Familien und *comunidades* gegenüber betrachten sie die internationale Migration als Ausweg. Formale Bildung wird in diesen Fällen als „wertloses“ kulturelles Kapital erachtet, da sie nicht ausreicht, um soziale Mobilität zu erreichen und bestehende Ungleichheiten zu überwinden.

Die Ixil-Universität ermöglicht Jugendlichen und jungen Erwachsenen zum einen eine wertschätzende und tiefergehende Auseinandersetzung mit dem eigenen kulturellen Erbe und zum anderen eine wissenschaftliche Qualifikation, die an den Bedürfnissen der Gemeinschaft ausgerichtet ist. Die Universität fungiert als Instrument zur Förderung kultureller Resilienz innerhalb der Ixil-Gemeinschaft. Ihre Bildungsangebote sind an den Grundsätzen der *educación Ixil* ausgerichtet, wobei sie gleichzeitig die Normen und Konventionen westlicher akademischer Einrichtungen integriert. Dadurch leistet sie einen Beitrag zur Dekolonisierung und Defoklorisierung der Darstellung der Ixil- bzw. Maya-Kultur sowie der indigenen Kultur im Allgemeinen in Wissenschaft und Forschung. Die Absolvent*innen sollen durch ihr Studium dazu befähigt werden, ihre Gemeinde zu gestalten und zur Überwindung von Division beizutragen. Im Kontext des im Zuge des Bürgerkriegs stark geschädigten sozialen Gefüges in den Gemeinden kommt ihnen eine vermittelnde Rolle zu. Durch qualitative und partizipative Forschung in ihren Gemeinden und die Lektüre wissenschaftlicher Texte sind sie befähigt, mit verschiedenen Parteien in Dialog zu treten. Die Ixil-Universität stellt im Bereich der tertiären Bildung einen hoffnungsvollen Ansatz dar. Im Bereich der Primar- und Sekundarbildung fehlen entsprechende Ansätze in der Ixil-Region bis dato. Die im Rahmen der UNESCO-Strategie *Cultura de Paz* konzipierten Programme und didaktischen Materialien sind nicht in der Lage, die durch den Bürgerkrieg entstandenen Brüche in den betroffenen Gemeinschaften zu überwinden. Die Ixil-Universität beteiligt sich noch nicht an der Ausbildung von Lehrkräften für die Schulen in ihren Gemeinschaften.

8. Fazit

In der nachfolgenden Diskussion werden die in dieser Arbeit formulierten Forschungsfragen aufgegriffen, um die Konstruktion kollektiver Identitäten und Gemeinschaft zu veranschaulichen. Zu diesem Zweck werden die Ergebnisse der unterschiedlichen Kapitel herangezogen. Sowohl die gelebten kulturellen Traditionen als auch das kulturelle Gedächtnis und das soziale Gefüge wurden durch historische Brüche und sozioökonomische Probleme gestört. Ein neues Verständnis und neues Bewusstsein für die eigene Kultur durch kulturelle Aktivist*innen und jüngere Ixil befinden sich derzeit im Entstehungsprozess. Die vorliegende Arbeit dokumentiert einen zeitlich begrenzten Einblick in die Prozesse, die die Resilienz einer Gesellschaft fördern.

1) Wie und wo kommt es zu kultureller Resilienz und zur Selektion von tradiertem Wissen?

Die im Rahmen der Feldforschung 2007-2010 dokumentierten Elemente des immateriellen kulturellen Erbes erlangten neue Aufmerksamkeit und zeigten eine hohe Resilienz gegenüber zerstörerischen Entwicklungen. In diesem Zusammenhang erfüllte der 260-tägige Kalender die wichtige Aufgabe, das kulturelle Gedächtnis zu wahren und Werte sowie Wissen über Kosmogonie und Kosmologie von Generation zu Generation weiterzugeben. Darüber hinaus hatte der Kalender eine synchrone, psychologische Funktion inne und diente gleichzeitig als Medium der Geschichtstradierung. Das immaterielle kulturelle Erbe ist als Bestandteil des kontinuierlichen und globalen Prozesses der Entstehung stets einem Wandel unterworfen. Dieser Prozess ist dynamisch und durch Interaktion gekennzeichnet, in der Bedeutung entsteht (Ingold 2000: 22). Elemente können abgegeben und neue aufgenommen werden. Obwohl die Ixil-Gesellschaft aus unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften besteht, ist bei ihren Mitgliedern unabhängig von der Konfession eine gemeinsame Basis an kulturellen Werten und altem Wissen erkennbar. Zudem kommt dem immateriellen kulturellen Erbe auch in zeitgenössischen *comunidades* der Ixil eine ordnende Funktion und Wirkkraft zu. An dieser Stelle manifestieren sich kulturelle Resilienz und die Revalorisierung angestammten Wissens. In diesem Prozess nehmen religiöse Spezialist*innen eine zentrale Rolle ein, da sie im Alltag Divination, orale Traditionen und kulturelle Werte praktizieren. Sie verfügen über einen „privilegierten Zugang zu höheren Mächten“ (Eriksen 2010: 227), agieren kompetent im rituellen Kontext und zeigen eine hohe Adoptionsfähigkeit gegenüber Eventualitäten und Veränderungen. Insbesondere orale Traditionen zeigen eine hohe Anpassungsfähigkeit an die

jeweiligen Gegebenheiten. Im Rahmen der aktuellen Auseinandersetzung mit neuen Herausforderungen manifestieren sie ebenfalls eine hohe Dynamik.

Die Rituale, exemplarisch dargestellt durch die *sajb'ichil* zur Aussaat oder zur persönlichen Heilung, erfüllen eine doppelte Funktion: Sie stellen sowohl Lösungsmechanismen als auch Vermittlungsinstanzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart dar, insbesondere im Kontext der durch den Bürgerkrieg verursachten Zerstörungen und Traumata. Sie zeigen Wege in die Zukunft auf, wobei die vermeintliche Authentizität der Rituale keine Relevanz besitzt, da durch das Ritual selbst neue und auch revitalisierte Konventionen, Regeln und Bedingungen konstruiert werden. Diese gelten als „soziale Leitlinien“ und „soziale Markierungen der Vergangenheit“ (Zerubavel 2003: 28). Das Ritual entfaltet durch seine Ausführung Wirkung, ein Prozess, der auch für Divination und performative Sprechhandlungen zutrifft (Rappaport 1999). Rituale manifestieren sich innerhalb eines symbolischen Universums und stellen die praktische und personifizierte Manifestation der Kosmogonie dar. Zudem verhandeln sie Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft, zwischen Menschen und zwischen Mensch und Umwelt. Auf diese Weise bilden sie die Grundlage zur Konstruktion des kollektiven Gedächtnisses und die Basis zur Neukonstruktion gesellschaftlicher Solidarität.

An sakralen Orten manifestieren sich materielle, symbolische und funktionale Aspekte simultan. Sie fungieren als Schnittstelle zwischen materiellen und immateriellen Aspekten des kulturellen Erbes sowie zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Die Bewohner*innen stehen in direktem Kontakt mit der sakralen Landschaft, wodurch sie die Verbindung zu ihrer Vergangenheit bewahren. Die Konzepte von Leben und Tod sowie von Zeit und Ewigkeit stehen in einer dynamischen Beziehung zueinander (Ingold 2000: 16–19).

Der Bürgerkrieg, die Globalisierung und zunehmend auch die Digitalisierung führen zu plötzlichen und schnellen Transformationen der Gesellschaft. In Reaktion auf diese Entwicklungen und mit dem Ziel, das immaterielle kulturelle Erbe zu schützen, werden Schulungen der Kalenderpriester (beispielsweise durch K'iche'-Kalenderpriester) durchgeführt. Zwar artikulieren kulturelle Aktivist*innen Sorge vor einem vermeintlichen „Verlust“ von traditionellem Wissen, jedoch haben indigene, jahrhundertealte Konzepte von Zeit, Raum und Gemeinschaft unterschiedlichen, teilweise destruktiven Entwicklungen im Kern standgehalten und geben der kontemporären Gesellschaft Halt und Zuversicht.

2) Welche Strategien werden lokal angewandt, um der Spaltung der Gesellschaft zu begegnen und kollektive Identitäten neu zu konstruieren?

Im Rahmen der Feldforschung, die zwischen 2007 und 2010 durchgeführt wurde, hat die Division der Ixil-Gemeinschaften die Frage aufgeworfen, wie kollektive Identitäten im Kontext vielfältiger Herausforderungen konstruiert werden. Ein zentrales Forschungsinteresse war dabei die Herkunft der innerhalb ethnischer und sozialer Gruppen existierenden Konfliktlinien. Der Bürgerkrieg zerstörte den sozialen Zusammenhalt auf individueller Ebene, d. h. zwischen Familienangehörigen, Nachbarn und Freunden. Das Zugehörigkeitsgefühl (*feeling of belonging*, McMillan / Chavis 1986: 6f.) ging verloren, was maßgeblich durch das Wirken der PAC bedingt war.

Die Dichotomie Soldat („Täter“) vs. Dorfbewohner*in („Opfer“) erweist sich bei der Suche nach Lösungsansätzen zur Minderung von Ungleichheit oder zur Erneuerung des sozialen Zusammenhalts als nicht aussagekräftig. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sie den komplizierten und konfliktiven Hintergrund der beiden Gruppen vereinfacht. Sowohl Soldaten als auch Dorfbewohner*innen haben eine gemeinsame Ethnizität, Sprache und vom Krieg geprägte Biographien. Das Zusammenleben in der Nachkriegszeit ist geprägt von ungeklärten und tabuisierten Verbrechen, wobei Täter- und Opferrollen je nach Perspektive unterschiedlich interpretiert werden können, da es sich um soziale Konstrukte handelt. Für die Annäherung und die Herstellung von Aussöhnung auf lokaler Ebene sind zwei Faktoren von entscheidender Bedeutung: Erstens bedarf es eines Raumes, der den Dialog ermöglicht, und zweitens ist die Bereitschaft zum Dialog für beide Seiten, sowohl für die „Opfer“ als auch für die „Täter“, erforderlich. Eine zusätzliche Herausforderung besteht in der Opferrolle, die häufig mit Passivität assoziiert ist und den „Opfern“ die Fähigkeit zur Eigeninitiative abspricht. Um ihre Interessen zu vertreten und ihre Rechte sowie eine Entschädigung einzufordern, müssen die Betroffenen selbst als politisch Handelnde auftreten. Ein solcher Dialog findet noch nicht statt. Das soziale Gefüge – *el tejido social* – ist insbesondere in den Dörfern der Ixil-Region stark und teilweise absichtlich von außen während der *violencia* gestört worden. An dieser Stelle offenbart sich die fundamentale Bedeutung zweier Komponenten für das friedvolle Miteinander in Gegenwart und Zukunft in einer Gemeinschaft – das soziale Gefüge und das kulturelle Gedächtnis. Die Ixil-Gesellschaft veranschaulicht dies eindrucksvoll, indem sie kollektive Identitäten kreiert, die trotz tiefgreifender Spaltungen entlang verschiedener Konfliktlinien aus dem Bürgerkrieg bestehen. Am Beispiel der Konstruktion von kollektiver Identität unter

Mitgliedern der Widerstandsdörfer der Sierra - CPR – konnte gezeigt werden, wie gemeinsam durch- und erlebte Gewalt und kollektive Traumata eine mnemonische Gemeinschaft konstruieren können. In diesem Fall wird Identität durch Erinnerung (Olick/Robbins 1998: 110f.) und die Zugehörigkeit zu einer mnemonischen Gemeinschaft gestiftet. Der geteilte Wissensvorrat, der sich auf Aspekte wie Flucht, Leben in den Bergen und Entbehrung bezieht, prägt die kollektive Identität. Die Mitglieder der CPR kommunizierten symbolisch mit der Landschaft und übertrugen die heiligen Orte ihrer Herkunftsdörfer auf die neue Heimat. Die Beziehung zwischen Gruppe und Raum bildet eine symbolische Einheit. Selbst bei Trennung der Gruppe von ihrem ursprünglichen Raum trägt die Gruppe ihren Raum symbolisch mit sich (Assmann 2003 [¹1992]: 166).

3) „Wo und wie agieren lokale Aktivist*innen der Ixil-Bewegung und wie gelingt es ihnen, einen aktiven Beitrag zur Dekolonialisierung zu leisten?“

Die Analyse der Wirkungsbereiche der kulturellen und sozialen Bewegung der Ixil in Kapitel 6 zeigt, dass die Division der Gemeinschaften politische Überzeugungskraft auf nationaler Ebene verhindert. Die Bewegung agiert in einer von Diskriminierung, Rassismus und Gewalt geprägten Umwelt. Zwischen der Realität in Guatemala und den in den Friedensverträgen deklarierten Abmachungen besteht eine signifikante Diskrepanz. Die Fundamaya nimmt eine bedeutende Funktion als Quelle für Aufklärung und Informationen ein, da der Staat seiner Fürsorgepflicht gegenüber der verarmten Landbevölkerung nicht nachkommt. Als kulturelle und zivilgesellschaftliche Organisation engagiert sich die Fundamaya auch in den sensiblen Bereichen der Ressourcennutzungs- und Landrechte. Die Projektgebundenheit ihrer Arbeit ist jedoch eine Herausforderung für die Organisation, da mit dem Auslaufen der finanziellen Unterstützung Projekte meist abrupt enden und sowohl Ressourcen als auch Wissen verloren gehen. Die Bewegung unternimmt ihrerseits aktive Versuche, „die eigene historische Erinnerung“ (*memoria histórica propia*) selbst zu identifizieren und öffentlich für sich zu beanspruchen.

Ein Beispiel hierfür ist die Installation einer Gedenktafel sowie die Institutionalisierung eines Gedenktages zu Ehren der sieben widerständigen *principales Ixhiles*, deren Leben durch ihre aktive Rolle im Widerstand gegen die herrschenden Verhältnisse und diskriminierende Gesetze geprägt war. Durch diese Maßnahmen wurde eine zuvor verborgene Erinnerung sichtbar

gemacht. Die Ermordung der sieben *principales* stellte einen direkten Angriff auf die traditionellen Selbstverwaltungsstrukturen und Werte der Ixil-Gemeinschaft dar.

Der Bau und die rituelle Eröffnung der architektonischen Struktur, welche die Führungspersönlichkeiten der Fundamaya als *templo griego-romano* bezeichneten (Kapitel 6.3), illustrieren die komplexen Vorgänge bei der Konstruktion kollektiver Identität und sind gleichzeitig ein Beispiel für indigene Handlungskompetenz und Dekolonisierung. In der Entscheidung, einen neuen sakralen Ort, der in der Zukunft zur Durchführung von rituellen Handlungen dienen sollte, mit einer baulichen Maßnahme zu institutionalisieren, manifestierte sich der Wunsch, einen Bruch zu überwinden. In dem beschriebenen Beispiel machten die kulturellen Aktivist*innen einen heiligen Ort und das mit ihm verbundene immaterielle kulturelle Erbe „öffentlicht“. Während dieser öffentlichen Inszenierung interpretierten die Aktivist*innen auch die „koloniale“, europäische Kultur neu und trugen zur Dekolonisation bei.

Die Einweihung des sakralen Gebäudes, das Neujahrsritual sowie die Amtsübergabe an die neuen Vertreter*innen der *alcaldía indígena* in Verbindung mit der Aufklärungsarbeit zu Themen des Extraktivismus veranschaulichen die enge Verzahnung politischer Aktivitäten und des religiösen Bereichs des öffentlichen Lebens. Als kommunikative Handlung hat das Ritual eine ordnende Funktion (Rappaport 1999). Soziale Struktur und politische Legitimation entstehen durch bzw. werden durch religiös-rituelle Symbole und Handlungen gefestigt. Im Beispiel des Neujahrrituals schufen die *kacholpom* und Aktivist*innen der Fundamaya eine „Hauptnarrative“ (ebd.: 32). Dennoch ist der Kontext des Neujahrrituals relevant: Die Durchführung im Jahr 2009 wurde von der internationalen Kooperation als ein Element der *memoria histórica*-Methode geplant und diente spezifischen Zwecken. Zudem beschränkte sich der Kreis der Beteiligten auf eine relativ kleine Gruppe der Ixil-Gesellschaft.

Beispiele für kritisches historisches Bewusstsein unter jungen Mitgliedern der Ixil-Gesellschaft sind die in der vergangenen Dekade entstandenen zahlreichen kreativen Ausdrucksformen. Dazu gehören insbesondere *murales* an öffentlich zugänglichen Orten. Sie stellen positiv verstärkte Identitätskonstruktionen bezüglich des Ixil- bzw. Mayaseins mit repressiven historischen Gewaltakten in Verbindung und leisten einen relevanten Beitrag zur Defragmentierung der Gemeinschaft.

Wie in Kapitel 6.5 dargestellt, weist der Handlungsbereich der Ixil-Bewegung bezüglich der Information über Entschädigungsleistungen und Exhumierungen ein Konfliktpotenzial auf. So kann es zwischen den Familien, die Entschädigungsleistungen in Anspruch nehmen wollen, zu Auseinandersetzungen kommen. Dabei stellt sich oftmals die Frage, wer die Entschädigungsleistungen „wirklich“ verdient hat und wer als „echtes Opfer“ zu definieren ist. In der Folge können sich kompetitive Opferrollen und Hierarchien von erlebtem Leid herausbilden, die ihrerseits weitere Konflikte generieren. Darüber hinaus ist festzustellen, dass es kein einheitliches kulturelles Gedächtnis der Ixil gibt, sondern vielmehr unterschiedliche gruppenspezifische Segmente.

Die geschilderten historischen Brüche beruhen auf exkludierenden und abgrenzenden Erinnerungskonzepten. Sie zu überwinden, ist erst möglich, wenn „Täter“ und „Opfer“ als gleichwertige Parteien einander anhören. Damit das Ideal des dialogischen Erinnerns (nach A. Assmann 2013) in Guatemala erreicht werden kann, ist es notwendig, auf individueller Ebene das vorherrschende Klima der Tabuisierung sensibler Themen zu überwinden und auch das Leid der jeweils anderen Gruppen anzuerkennen.

Die Aktivist*innen informieren die Gemeinden in Landrechtsfragen und beziehen sie in öffentliche Diskurse ein. Der Menschenrechtsdiskurs als Teil pluraler Maßnahmen stärkt lokale Akteure in ihrer politischen Auseinandersetzung mit staatlichen Vertreter*innen (Wilson 2006: 79) und die Bestrebungen, Dekolonialisierung zu erreichen. Der Fall Finca La Perla zeigt, wie historische Zusammenhänge neu konstruiert werden und wie indigene Aktivist*innen dekoloniales Handeln zeigen, wenn es um territoriale Rechte geht.

- 4) Wie können formale Schulbildung und/oder indigene Entwürfe von Bildung und Erziehung dazu beitragen,
 - a) die Division zu überbrücken?
 - b) institutionalisierte Ungleichheit zu mindern und/oder zu überwinden?

Die Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen der Nachkriegsgenerationen sind Erben des Bürgerkriegs. Durch intrafamiliäre Tradierung halten sie sowohl Opfer- als auch Täteridentitäten aufrecht. Jedoch erben sie nicht passiv die Erinnerungen an Gewalt und dazu passende Zukunftsvisionen von ihren Eltern und Großeltern. Vielmehr interpretieren, rekonstruieren und verorten sie sich selbst aktiv in diesen. Durch ihr Handeln und Denken

schaffen sie eigene Versionen dieser Erinnerungen, die von den Dynamiken der Globalisierung, Digitalisierung und Transnationalisierung geprägt sind.

Um die Division zu überwinden, müssen die destruktiven, innerhalb der Familien tradierten historischen Erinnerungen an die Zeit des Bürgerkriegs thematisiert und unterschiedliche Positionen angehört und berücksichtigt werden. So kann die Grundlage für eine Kultur des interkulturellen und toleranten Dialogs geschaffen werden. Wenn diese in die Klassenzimmer und *comunidades* Einzug hält, kann dialogisches Erinnern Wirklichkeit werden.

In der Theorie verfügt Schulbildung über die Wirkungsbreite und Handlungsmacht, um konkurrierende Narrative der Geschichte und ihre jeweiligen Verknüpfungen mit Wahrheit und Macht aufzuzeigen und daraus Ansatzpunkte für den Dialog auf Gemeindeebene zu entwickeln. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass auch Globalisierung einen dialektischen Prozess darstellt und nicht zwangsläufig Verschlechterungen aufzwingt. Die in dieser Arbeit analysierten Publikationen des Ministeriums und die Reformen und Strategien zur Verbesserung auf anderen Ebenen, wie z. B. die Demokratieförderung, offenbaren in erster Linie die deutliche Diskrepanz zwischen der Realität in vielen Klassenzimmern und den Zielen. Zudem ist die einzelne Lehrkraft durch fehlende curriculare und institutionelle Unterstützung mit der Thematisierung des Bürgerkriegs auf sich allein gestellt. Darüber hinaus wird die notwendige Verknüpfung von historischer mit politischer Bildung nicht berücksichtigt. Daraus folgt, dass die Demokratiebildung nicht in dem erforderlichen Maße realisiert wird, um mündige Bürgerinnen und Bürger adäquat auszubilden. In indigenen, marginalisierten Regionen wie der Ixil-Region, in denen diese Bildungsarbeit dringend geleistet werden müsste, kommt der Staat seiner Pflicht nicht nach.

Bildung ermöglicht die Entwicklung von Strategien, die Heranwachsende dazu befähigen, Diskriminierung zu verhindern, Selbstbewusstsein zu erlangen und internalisierten Rassismus abzulegen. Das bestehende Bildungssystem bedarf einer Reform, um die „ethnische Oppression“ aufzubrechen und das Denken in ethnischen Kategorien zu überwinden. Umfassende Persönlichkeitsentwicklung sollte durch formale Bildung und Erziehung gefördert werden. Der Diskurs über den Bürgerkrieg und die tabuisierten Traumata muss auf viele Schultern verteilt und öffentlich geführt werden. In den Bildungseinrichtungen der Ixil-Region nehmen einzelne innovative Lehrkräfte (z. B. aus Batzaja) und die Ixil-Universität inspirierende Vorreiterrollen ein. Ihre Ansätze basieren auf der Prämisse, dass verschiedene Aspekte der Ixil-

Kultur die Grundlage bilden. Ohne eine fundierte Auseinandersetzung mit der indigenen Kultur können Reformen nicht in indigenen Schulen implementiert werden und sind zum Scheitern verurteilt.

Formale Bildung nimmt im Kontext der Reduzierung oder Überwindung institutionalisierter Ungleichheit eine ambivalente Stellung ein. Bildung wird vom guatemaltekischen Bildungsministerium und seinen Institutionen als Humankapital verstanden. Diese Sichtweise steht im Gegensatz zur Lebenswirklichkeit und zum Bildungsverständnis der indigenen Gesellschaften, die Subsistenzwirtschaft in ländlichen Randgebieten Guatemalas betreiben. Die Reproduktion von Ungleichheit durch formale Bildung steht dem Anspruch der Chancengleichheit entgegen. Vielmehr legitimiert sie bestehende Ungleichheiten. Bildung wird zwar oft als Lösung gesellschaftlicher Probleme betrachtet, jedoch ist eine genaue Prüfung erforderlich, in welchem gesellschaftlichen Kontext und unter welchen Voraussetzungen dies zutrifft.

Die vorliegende Arbeit identifiziert als zentrales Erfordernis formaler Bildung die Notwendigkeit, marginalisierten indigenen Jugendlichen eine Stimme zu verleihen und ihnen authentische Zukunftsperspektiven innerhalb ihrer Gemeinden zu eröffnen, die über „westliche“ Ideale hinausgehen.

Die Ixil-Universität veranschaulicht die praktische Implementierung dekolonisierter und autonomer akademischer Lehrkonzepte und trägt maßgeblich zur Rekonstruktion des sozialen Gefüges bei. Im Gegensatz dazu zeigt sich, dass die praktische Umsetzung der formalen Bildung an staatlichen Schulen die spezifischen Bedürfnisse der indigenen Bevölkerung vernachlässigt. Obwohl politische Strategien implementiert wurden und die Problematik bekannt ist, gelingt es dem Bildungssektor bislang nicht, den zentralen Problembereich des zerstörten sozialen Zusammenhalts adäquat zu erfassen und zu bearbeiten.

Ausblick

Aus den Erkenntnissen dieser Arbeit ergeben sich weiterführende Fragestellungen, deren Beantwortung im Rahmen zukünftiger Forschungsprojekte erfolgen könnte.

Könnte die Lehrkräfteausbildung dazu befähigen, die Division in der Ixil-Region und die bestehenden Konflikte anzusprechen und durch eine konflikt sensible Bildungsarbeit einen Dialog zu initiieren? Gelingt es bereits, formale Bildungsarbeit mit den einzigartigen und dynamischen kulturellen Bedürfnissen und Bandbreiten der Maya-Bevölkerung in Guatemala in Einklang zu bringen? Die Gründe hierfür sind ebenfalls zu erforschen.

Ist es möglich, von nationalen Bildungsprogrammen unabhängige und dennoch gleichberechtigte indigene Bildung und Erziehung in der Ixil-Region zu konzipieren und umzusetzen. Können an der Ixil-Universität ausgebildete Akademiker*innen die Lehrkräftebildung übernehmen?

Eine Vielzahl von Initiativen junger, engagierter Ixil ist nach wie vor zum Scheitern verurteilt, da es an Möglichkeiten zur Finanzierung mangelt. Insbesondere nichtstaatliche Initiativen, die sich mit der Vermittlung demokratischer Bildung durch Projekte im künstlerischen Bereich beschäftigen, erreichen eine große Anzahl von Jugendlichen, ohne mit einer Konfession oder einer politischen Position in Verbindung gebracht zu werden. Kulturelle Initiativen, wie beispielsweise die Revitalisierung traditioneller Tänze, erfüllen neben ihrer bedeutenden Rolle im Hinblick auf das kulturelle Gedächtnis auch eine relevante Identifikations- und Ankerrolle für die jungen Menschen. Durch weiterführende, kollaborative Forschung sowie internationale Kooperation in diesem Bereich könnten die Initiativen fest verankert und die Verantwortung des Staates zur Förderung eingefordert werden.

Literaturverzeichnis

- Adams, Richard
1969 „Maya Archaeology 1958-1968, a review“, in: *Latin American Research Review*, 4(2), S. 3-45.
- 1972 *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Centro editorial José Pineda Ibarra/Ministerio de Educación Pública.
- ACEM, Asociación de Centros Educativos Mayas
2018 „Centros Educativos“, in *ACEM*. URL: <https://acem.org.gt/> (Zugriff 22.02.2020).
- ACNUR / Daniele Volpe
2015 *Realidad de la Integración Local de la Población Refugiada en Guatemala Diagnóstico Participativo 2015*. URL: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10907.pdf> (Zugriff 13.03.2018).
- ALMG, Academia de las Lenguas Mayas
2008 *Monografía Ixil*, Guatemala: ALMG.
- ALMG, Academia de las Lenguas Mayas
oJ *Comunidades Linguísticas*,
URL: <https://www.almg.org.gt/comunidades-linguisticas> (Zugriff: 22.03.2019).
- Álvarez Aragón
2013 *Guatemala: Historia reciente (1954–1996). Tomo 2*. Guatemala: Flacso.
- Americas Watch
1986 *Civil Patrols*, New York: The Americas Watch Committee.
- Amnesty International
2007 *Amnesty International Report 2007 - Guatemala*, 23 May 2007. URL: <https://www.refworld.org/docid/46558ecc2.html> (Zugriff am 23.03.2021).
- Anderson, Benedict
1991 [1987] *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, Arjun
2007 „Hope and Democracy“, in: *Public Culture*, 19 (1), S. 29-34.
- Arias, Arturo
1990 „Changing Indian identity: Guatemala's violent transition to modernity“, in: Carol Smith (Hg.): *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas, S. 230-257.
- Arriola, Aura Marina
1982 *La resistencia y las luchas de los indígenas de Guatemala*. Encuentro indígenas de América Latina (ENIAL), Mexico, 1982.

Ashcroft, Bill / Gareth Griffiths / Helen Tiffin
2002 [1989] *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Routledge.

- Assmann, Aleida
- 2007 *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, Bonn: bpb.
- 2012 „To Remember or to Forget: Which Way Out of a Shared History of Violence?”, in: Aleida Assmann / Linda Smith (Hg.): *Memory and Political Change*, London: Palgrave Macmillan, S. 53-71.
- 2013 *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München: Beck.
- 2022 „Kulturelles Gedächtnis“, in: Andreas Hamburger /Camellia Hancheva / Vamik Volkan (Hgg.): *Soziales Trauma – Ein interdisziplinäres Lehrbuch*, Berlin: Springer, S. 29-42.
- Assmann, Jan
- 2003 [¹1992] *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Frankfurt a.M.: Beck.
- Ayres, Glenn
- 1991 *La gramática Ixil*, Guatemala: cirma.
- Azmitia, Oscar
- 2008 „Sobre la experiencia de Mayab’ Nimatijob’ al -Universidad Maya”, in: Daniel Mato (Hg.) *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*, Caracas: UNESCO-IESALC, S. 317-328.
- Ball, Patrick / Paul Kobrack /Herbert F. Spirer (Hg.)
- 1999 *Violencia Institucional en Guatemala: 1960 a 1996*, New York: AADS & CIDH.
- Banach, Monika
- 2017 „The Ancestors of the Ixil Maya of Guatemala: oral tradition and the pre-Columbian sites in Ilom”, in: *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series* 6 (2), S. 7–28.
- Barabas, Alicia
- 2019 [¹1979] „Colonialismo y Racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea“, in: *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales* 25 (97). <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1979.97.72467>
- Bartolomé, Miguel Alberto / Alicia Barabas (Hg.)
- 2013 *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bastian, Jean-Pierre
- 1990 *Historia del Protestantismo en América Latina*, Mexiko: CUPSA.

- Bastos, Santiago / Roderick Brett
 2010 *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, Guatemala:
 F&G Editores.
- Bastos, Santiago / Manuela Camus
 1993 *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986 - 1992)*, Guatemala: FLACSO.
- Bastos, Santiago / Manuela Camus
 2006 *Entre el Mecapal y el Cielo. Desarrollo del Movimiento Maya en Guatemala*,
 Guatemala: FLACSO, CHOLSAMAJ.
- Bastos, Santiago / Aura Cumes (Hg.)
 2007 *Mayanizacion y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, 3 Bände, Guatemala: FLACSO, cirma, CHOLSAMAJ.
- Batz, Giovanni
 2017 *The Fourth Invasion: Development, Ixil-Maya Resistance, and the Struggle against Megaprojects in Guatemala*, Dissertation, Austin: University of Texas.
- Bhabha, Homi K.
 2004 [^1994] *The location of culture*, New York: Routledge.
- Becker Richards, Julia / Michael Richards
 1996 „Mayan language literacy in Guatemala: A socio-historical overview”, in:
 Nancy H. Hornberger (Hg.): *Indigenous literacies in the Americas: language planning from the bottom up*, Berlin, New York: Mouton de Gruyter, S. 189-211.
- Becquelin, Pierre
 1969 *Archaeologie de la région de Nebaj: Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*,
 Paris: Université de Paris.
- Becquelin, Pierre / Alain Breton / Véronique Gervais
 2001 *Arqueología de la región de Nebaj*, Cuadernos de Estudios Guatimaltecos 5.
 México, D. F. / Guatemala: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCAJ/Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala/Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia (CCCAC).
- Bell, Catherine
 1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University.
 1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford, New York: Oxford University.
- Bell, Catherine / Heather McCuaig (in consultation with the Ktunaxa / Kinbasket Tribal Council and the Ktunaxa / Kinbasket Traditional Elders Working Group)
 2008 „Protection and Repatriation of Ktunaxa/Kinbasket Cultural Resources: Perspectives of Community Members“, in: Catherine Bell / Val Napoleon (Hg.): *First Nations Cultural Heritage and Law. Case Studies, Voices and Perspectives*, Vancouver, Toronto: University of British Columbia, S. 309-333.

- Bell, Catherine / Val Napoleon (Hg.)
 2008 *First Nations Cultural Heritage and Law. Case Studies, Voices and Perspectives*, Vancouver, Toronto: UBC.
- Belliger, Andréa / David J. Krieger (Hg.)
 2008 [^1998] *Ritualtheorien. Einführendes Handbuch*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bellino, Michelle J.
 2017 *Youth in Postwar Guatemala – Education and Civic Identity in Transition*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bergenthal, Hartmut
 2005 „Erinnerungsräume im Widerstreit: Regionale Geschichtsschreibung und ethnische Identitätsbildung der Luo und Kikuyu in Kenia“, in: Winfried Speitkamp (Hg.): *Kommunikationsräume - Erinnerungsräume: Beiträge zur transkulturellen Begegnung in Afrika*, München: Meidenbauer, S. 121-140.
- Bloomfield, David / Teresa Barnes / Luc Huyse (Hg.)
 2003 *Reconciliation after Violent Conflict: A Handbook*, Stockholm: IDEA.
- Borland, John
 2001 „Graffiti, Paraden und Alltagskultur“, in: Harald Welzer (Hg.): *Das soziale Gedächtnis*, München: Beck, S. 276-295.
- Bourdieu, Pierre
 2009 „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital und soziales Kapital“, in: Heike Solga/ Justin Powell /Peter A. Berger (Hg.): *Soziale Ungleichheit: klassische Texte zur Sozialstrukturanalyse*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 111-125.
- Breen-Smyth, Marie
 2018 „The Use of Suffering: Victims as Moral Beacons or Icons of Grievance“, in: Vincent Druliole / Roddy Brett (Hg.): *The politics of Victimhood in Post-conflict Societies*, Cham: Palgrave Macmillan, S. 211-236.
- Brennwald, Silvia
 2001 *Die Kirche und der Maya-Katholizismus. Die katholische Kirche und die indianischen Dorfgemeinschaften in Guatemala 1750-1821 und 1945 – 1970*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Brett, Roderick
 2007 *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala: F&G Editores.
 2008 *Social movements, indigenous politics and democratisation in Guatemala, 1985-1996*, Leiden: Brill.
 2016 *The origins and dynamics of genocide: political violence in Guatemala*, London: Palgrave Macmillan.
 2018 „The Role of the Victims' Delegations in the Santos-FARC Peace Talks“, in: Vincent Druliole /Roddy Brett (Hg.) *The politics of Victimhood in Post-conflict Societies*, Cham: Palgrave Macmillan, S. 267-299.

- Brysk, Alison
 2000 *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford: Stanford University.
- Bunzel, Ruth
 1952 *Chichicastenango: a Guatemalan village*, Locust Valley, N.Y.: Augustin.
- Burke, Peter
 2009 *Cultural Hybridity*, Cambridge: politi.
- Campbell, Lyle / Terrence Kaufmann
 1985 „Mayan Linguistics: Where are We Now?”, in: *Annual Review of Anthropology*, 14 (1), S. 187–198.
- Camus, Manuela
 2002 *Ser Indígena en Ciudad de Guatemala*, Guatemala: FLACSO.
- Carino, Joji
 2011 „Local-global monitoring of human rights, knowledge and well-being“, Vortrag, URL: <https://www.cbd.int/traditional/doc/8jcu-01/2011-06-02-joji-en.pdf> (22.04.2019).
- Carmack, Robert M. (Hg.)
 1988 *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Carmack Robert M.
 2001 *Kik'aslemaal le K'iche'aab': Historia social de los K'iche's*, Guatemala: Cholsamaj.
 2009 „Conclusions”, in: Walter E. Little / Timothy J. Smith (Hg.): *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*, Tuscaloosa: University of Alabama, S. 181-194.
- CERD (Committee on the Elimination of Racial Discrimination)
 2019 Concluding observations on the combined sixteenth and seventeenth periodic reports of Guatemala. URL:
<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/147/44/PDF/G1914744.pdf?OpenElement> (Zugriff am 27.12.2022).
- Cheng, Sheng Yao
 2015 „Beyond the Cultural Turn: Indigenous Identity and Mainstream Identity”, in: James W. Jacob / Sheng Yao Cheng / Maureen K. Porter (Hg.) *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Dordrecht, Heidelberg: Springer, S. 381-394.
- Chilisa, Bagete
 2012 *Indigenous Research Methodologies*, London: Sage.

- Clifford, James
 1986 „Introduction. Partial truths.“, in: James Clifford / George E. Marcus (Hg.)
Writing culture. The poetics and politics of ethnography, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 1–26.
- Coe, Michael D. / Mark van Stone
 2005 *Reading the Maya Glyphs*. New York: Thames&Hudson.
- Colby, Benjamin N.
 1976 „The anomalous Ixil – bypassed by the Postclassic?“, in: *American antiquity*, 41(1), S. 74-80.
 2004 „Calendrical Divination by the Ixil Maya of Guatemala“, in: Michael Winkelmann / Philipp M. Reed (Hg.): *Divination and Healing*, Tucson: University of Arizona, S. 81-102.
- Colby, Benjamin N. / Lore M. Colby
 1974 „Two Ixil Myths“, in: *Anthropos*, 69(1-2), S. 216-223.
 1981 *The Daykeeper. Life and Discourse of an Ixil Diviner*. Cambridge: Harvard University Press.
- Colby, Benjamin N. / Pierre Van den Berghe
 1969 *Ixil Country: A Plural Society in Highland Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Cojtí Cuxil, Waq'i Q'anil Demetrio
 1987 *Ensayo sobre las Variedades de Enseñanza Bilingüe (Desde el Bilingüismo Ethnocida hasta el Bilingüismo Ethnocida)*, Guatemala: Dirección de Desarrollo Socio-Educativo Rural.
 1997 *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El Movimiento Maya (En Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj.
 2005 *El Racismo contra los Pueblos Indígenas de Guatemala*, Guatemala: CNEM.
 2007 „El proceso de la Mayanización y el papel de la educación escolar (análisis documental)“, in: Santiago Bastos / Aura Cumés (Hg.): *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLACSO, cirma, CHOLSAMAJ, S. 9-60.
 2009 „La educación superior indígena y el movimiento indígena en Guatemala“, in: Luis Enrique López (Hg.): *Interculturalidad, educación y Ciudadanía perspectivas latinoamericanas*, La Paz: plural Editores, S. 291-324.
- Cojtí Ren, Iyaxel Ixkan
 2015 „Los logros y los retos de la población maya por recuperar su herencia histórica“, in: Maarten Jansen / Valentina Raffa (Hg.): *Tiempo y Comunidad: Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*, ASLU 29, Leiden: Leiden University, S. 229-234.
 2019 *The Emergence of the Ancient Kaqchikel Polity: A case of Ethnogenesis in the Guatemalan Highlands*, Dissertation, Nashville: Vanderbilt University.

- CONALFA (Comité Nacional de Alfabetización)
 2022 *Plan Operativo Multianual POM -2023/2027 Plan Operativo Anual POA – 2023,*
https://siplan.segeplan.gob.gt/documentos/22923_8111_POA%20%202023%20%2029-04-2022.pdf (Zugriff am 25.12.2022).
- Connerton, Paul
 1989 *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University.
- Copeland, Nicholas
 2019 *The Democracy Development Machine: Neoliberalism, Radical Pessimism and Authoritarian Populism in Mayan Guatemala*, Ithaca, London: Cornell University.
- CEH, Comisión del Esclarecimiento Histórico
 1999 *Guatemala. Memory of Silence*. Christian Tomuschat / Otilia Lux de Cotí / Alfredo Balseáis Tojo (Hg.): URL:
<http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/report/english/conc1.html> (Zugriff am 05.06.08).
- Dary F., Claudia
 2007 „Ethnicidad, cambio socioeconómico y lógicas sobre el discurso multicultural en Guatemala”, in: Santiago Bastos / Aura Cumex (Hg.): *Mayanizacion y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala: FLACSO, cirma, CHOLSAMAJ, S. 61-99.
- Das, Veena
 1994 „The anthropological discourse on India: reason and its other”, in: Robert Borofsky (Hg.): *Assessing cultural anthropology*, New York: McGraw-Hill, S. 133-144.
- Dávila, Carroll
 2019 *Weneya'a - " quien habla con los cerros": memoria, mánica y paisaje sagrado en la Sierra Norte de Oaxaca*. Dissertation. Leiden: Leiden University.
- Dean, Bartholomew
 2015 „Identity and Indigenous Education in Peruvian Amazonia”, in: W. James Jacob / Sheng Yao Cheng / Maureen K. Porter (Hg.): *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Dordrecht, Heidelberg: Springer, S. 429-446.
- de Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio
 1932 [1690] *Recordación Florida*, libro VIII, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- de León Ceto, Miguel
 2006 *Las fuentes de poder del movimiento evangélico en Nebaj, el Quiché*, tesis de maestría, Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
 2018 *Résistance et religion au Guatemala. Le cas des Maya Ixil, 1930-1990*, Dissertation, Paris: EHSS.

- de Vos, Jan
 1988 *La Paz de Dios y del Rey. La Conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*,
 Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DIGEBI, Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural
 2009 *Retal Iximulew. Mapa Lingüístico de Guatemala*. URL:
<https://www.mineduc.gob.gt/DIGEBI/mapaLinguistico.html> (Zugriff am
 12.03.2021)
- Dougherty, Deirde M. / Beth C. Rubin
 2016 „Learning the Colonial Past in a Colonial Present: Students and Teachers
 Confront the Spanish Conquest in Post-Conflict Guatemala”, in: *Educational
 Studies*, 52 (3), S. 216-236.
- Drawson, Alexandra S. / Elaine Toombs / Christopher J. Mushquash
 2017 „Indigenous Research Methods: A Systematic Review”, in: *The International
 Indigenous Policy Journal*, 8 (2), URL: <https://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol8/iss2/5>
 (Zugriff am 13.03.2021).
- Drulolle, Vincent /Roddy Brett (Hg.)
 2018 *The politics of Victimhood in Post-conflict Societies*, Cham: Palgrave
 Macmillan, S. 267-299
- Durocher, Bettina
 2002 *Los dos derechos de la tierra: la cuestión agraria en el país ixil*, Guatemala:
 FLACSO.
- Durkheim, Émile
 1981 *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Duyos, Sofía
 2020 *Los Papeles Secretos del Genocidio en Guatemala*. Guatemala: F&G Editores.
- Eliade, Mircea
 1988 *Mythos und Wirklichkeit*, Frankfurt a.M.: Insel.
- Elliot, Helen / Raymond Elliot
 1971 „Ixil”, in: Mary Shaw (Hg.): *According to our Ancestors. Folk Texts from
 Guatemala and Honduras*, Norman: SIL, University of Oklahoma, S. 109-128.
- El-Mafaalani, Aladin
 2012 *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitustransformation
 und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkischstämmigen*, Wiesbaden:
 Springer.
- Eriksen, Thomas Hylland
 2010 *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural
 Anthropology*, New York: Pluto.

- Erll, Astrid
 2008 „Cultural Memory Studies: An Introduction“, in: Astrid Erll und Ansgar Nünning (Hg.) *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin: De Gruyter, S. 1–15.
- Esposito, Elena
 2002 *Soziales Vergessen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Falla, Ricardo
 1978 „El movimiento indígena“, in: *Estudios Centroamericanos* 06/07, S. 437-461.
 1992 *Masacres de la Selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala: Universidad San Carlos.
 2004 „The CPRs“, in: Jonathan Moller (Hg.): *Our Culture is Our Resistance: Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*. New York: pH, S. 57-59.
 2011 *Negreaba de zopilotes. Masacre y sobrevivencia: finca San Francisco Nentón, Guatemala (1871 a 2010)*, Guatemala: Editorial Maya' Wuj-AVANCSO.
- Fanon, Frantz
 2007 [¹1961] *The Wretched of the Earth, 60th Anniversary Edition*. New York: Groove Print.
- Fischer, Edward
 2001 *Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought and Practice*, Austin: University of Texas.
- Foote, Kenneth E.
 2003 *Shadowed Ground: America's Landscapes of Violence and Tragedy*, Austin: University of Texas.
- Foucault, Michel / Colin Gordon (Hg.)
 1980 *Michel Foucault: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Brighton: Harvester.
- Freire, Paulo
 1975 [¹1968] *Pedagogia do Oprimido*, Porto: Afrontamento.
- Frühsorge, Lars
 2010 *Archäologisches Kulturerbe, lokale Erinnerungskultur und jugendliches Geschichtsbewusstsein bei den Maya*, Hamburg: Dr. Kovacs.
- Gabbert, Wolfgang
 2004 *Becoming Maya. Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*, Tucson: University of Arizona.
 2019 „Soziale Organisation und Konfliktregelung in indigenen Gemeinden Mesoamerikas“, in: Eveline Dürr /Henry Kammler (Hg.): *Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas*, Münster: Waxmann, S. 219- 228.
- Gall, Francis
 1976 *Diccionario geográfico de Guatemala*, Guatemala: Instituto Geográfico Nacional, 4 Bände.

- Garbers, Frank
 2002 *Geschichte, Identität und Gemeinschaft im Rückkehrprozeß guatemaltekischer Kriegsflüchtlinge*, Hamburg: Lit.
- García Canclini, Nestor
 2009 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Mexiko: Debolsillo.
- Garrard-Burnett, Virginia
 1998 *Protestantism in Guatemala: living in the New Jerusalem*, Austin: University of Texas.
 2010 *Terror in the Land of the Holy Spirit. Guatemala under General Ríos Montt 1982-1983*, Austin: University of Texas.
- Geertz, Clifford
 1983 *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Goldman, Francisco
 2004 „Footprints in History: A Documentary of Remembrance”, in: Jonathan Moller (Hg.): *Our Culture is Our Resistance: Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*, New York: pH, S. 93-95.
- Gómez Figueroa, Félix Tomas
 2007 *Nebaj, su historia y su actualidad*, Dissertation, Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala.
- Gonzales, Ramelle
 2005 *Threads Breaking the Silence. Stories of the Women of the CPR-Sierra from the Civil War in Guatemala*, Guatemala: Foundations for Education, Inc.
- González Galeotti, Francisco Rudolfo
 2013 *Cosecha de Memorias. La Memoria Cultural de la Sociedad Ixil*, Guatemala: ADESCA, CEMSA, USAC.
- Gossen, Gary H.
 1998 *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*. London: Routledge.
- Grandin, Greg
 1977 „To End With All These Evils: Ethnic Transformation and Community Mobilization in Guatemala’s Western Highlands, 1954-1980”, in: *Latin American Perspectives*, 24 (2), S. 70-134.
 2000 *The Blood of Guatemala*, Duke: University Press.
- Grandin, Greg / Thomas Klubock (Hg.)
 2007 *Truth commissions: state terror, history, and memory*, Durham: Duke University.

- Green, Bonnie L.
 2003 „Traumatic Stress and its Consequences”, in: Bonnie L. Green / Mathew J. Friedman / Joop T.V.M de Jong / Susan D. Solomon / Terence M. Keane / John A. Fairbank / Brigid Donelan / Ellen Fry-Wouters (Hg.): *Trauma Interventions in War and Peace. Prevention, Practice and Policy*, International and Cultural Psychology Series, New York et al.: Kluwer Academic/Plenum Publishers S. 17-32.
- Green, Linda
 1999 *Fear as a way of life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York: Columbia University.
- Grube, Nikolai
 2012 *Der Dresdner Maya-Kalender: der vollständige Codex*, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.
- Gunsenheimer, Antje / Monika Wehrheim
 2017 „Der 21. Dezember 2012 - Die globale Inszenierung eines Weltuntergangs“, in: Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim / Mechthild Albert / Karoline Noack (Hg.): *2012 - die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, Göttingen: V&R, S. 9-16.
- Halbwachs, Maurice
 1985 [1925] *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M.: Ndr.
- Hale, Charles
 2004 „Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”, in: *NACLA Report of the Americas* 38 (2), S. 16-21.
- Haller, Dieter
 2005 *dtv-Altas Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Harding, Joe
 1973 *Cognitive role structure and culture contact: culture change in the Ixil region of Guatemala*, Dissertation, Irvine: University of California.
- Heckt, Meike
 1999 „Mayan Education in Guatemala: A Pedagogical Model and its Political Context”, in: *International Review of Education* 45(3/4), S. 321–337.
 2000 *Guatemala – Interkulturelle Bildung in einer ethnisch gespaltenen Gesellschaft*, Münster: Waxmann.
- Hermesse, Julie
 2011 „Coexistence de croyances pentecôtistes et de croyances coutumières mayas”, in: *Social compass*, 58 (2), S. 176-186.
- Hicks, David (Hg.)
 1988 *Education for peace: issues, principles, and practice in the classroom*, London: Routledge.

- Hidalgo Torres, Antonio Josué
 2013 „De Cofradías y Hermandades en Guatemala 1993-2012“, in: *Diálogos rev. electr. hist* [online], vol. 14, n. 2, pp. 29-76. URL: <http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-469X2013000200002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1409-469X. (Zugriff 22.03.2019).
- Himmelmann, Gerhard / Dirk Lange
 2010 „Einleitung: Spurensuche und neue Denkanstöße“, in: Dirk Lange / Gerhard Himmelmann (Hg.): *Demokratiedidaktik: Impulse für die politische Bildung*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 9-18.
- Hinz, Eike
 1978 *Die Wirklichkeitsdeutung eines Kalenderpriesters: Interview mit einem traditionellen Ixil-Maya*, Hamburg: Universität Hamburg, Archäologisches Institut.
- Hirsch, Marianne
 2012 *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York: Columbia University.
- Hirschmann, Barbara
 2010 *Del indio al maya. Identitätspolitik der Maya-Bewegung in Guatemala*, Wien: LIT.
- Hobsbawm, Eric
 1983 „Introduction“, in: Eric Hobsbawm / Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University, S. 1-14.
- Hobsbawm, Eric / Terence Ranger (Hg.)
 1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University.
- Hoffman, Eva
 2004 *After Such Knowledge: Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, New York: Public Affairs.
- Hölscher, Tonio
 2003 „*Images of War in Greece and Rome. Between Military Practice, Public Memory, and Cultural Symbolism*“, in: Journal of Roman Studies, 93, S. 1-17.
- Hüsken, Ute (Hg.)
 2007 *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden: Brill.
- ILO, International Labour Organization
 1989 „C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention“, in: *International Labour Organization*. URL: https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169 (Zugriff am 06.11.2021).

- INE, Instituto Nacional de Estadística, Guatemala
 2018 „Resultados del Censo 2018“, in: *XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda*. URL: <https://censo2018.ine.gob.gt/> (Zugriff 12.02.2025).
- Ingold, Tim
 1993 „The temporality of the landscape“, in: *World Archaeology*, 25(2), 152–174.
<https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>
 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London: Routledge.
- IIARS, Instituto Internacional de Aprendizaje para la Reconciliación Social
 2020 „El Conflicto Armado Interno y la transformación de conflictos en Guatemala. Una caja de herramientas para su abordaje en el aula“, in : *Paquete pedagógico sobre el conflicto armado*. URL : <https://www.iiars.org/pages/recursos-educativos/paquete-pedagogico-sobre-el-conflicto-armado/el-conflicto-armado-interno-y-la-transformacion-de-conflictos-en-guatemala.php> (Zugriff am 14.03.2021).
- Ismail, Feyzi / Sangeeta Kamat
 2018 „NGOs, Social Movements and the Neoliberal State: Incorporation, Reinvention, Critique“, in: *Critical Sociology*, 44(4–5), 569–577.
<https://doi.org/10.1177/0896920517749804>
- Jacob, W. James / Sheng Yao Cheng / Maureen K. Porter (Hg.)
 2015 *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Dordrecht, Heidelberg: Springer.
- Jansen, Maarten E. R. G. N.
 1988 „The Art of Writing in Ancient Mexico: an ethno-iconological perspective“, in: *Visible Religion*, VI: 86-113.
- Jansen, Maarten E. R. G. N. / Gabina Aurora Pérez Jiménez
 2010 *The Mixtec Pictorial Manuscripts. Time, Agency and Memory in Ancient Mexico*, Leiden: Brill.
- Jonas, Susanne
 1991 *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and US Power*, Boulder: Westview.
 2004 „Continuity and Changes in Postwar Guatemala“, in: Jonathan Moller (Hg.): *Our Culture is Our Resistance: Repression, Refuge, and Healing in Guatemala*, New York: pH, S. 200-201.
- Jones, Christopher N.
 2007 „La política cultural maya en San Juan Sacatéquez“, in: Santiago Bastos / Aura Cumex (Hg.): *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 2*, Guatemala: FLACSO, CIRMA, Cholsamaj, S. 377-412.
- Johnston, Alison M.
 2006 *Is the Sacred for Sale? Tourism and Indigenous Peoples*, London: Earthscan.

- Joyce, Rosemary A.
 2004 „Mesoamerica: A Working Model for Archaeology”, in: Rosemary A. Joyce / Julia A. Hendon (Hg.): *Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice*. Oxford: Blackwell.
- Kalny, Eva
 2001 *Das Gesetz, das wir im Herzen tragen. Kulturanthropologie von Menschenrechten und familienrechtlichen Normen in zwei Mayagemeinden (Sacapulas, El Quiché, Guatemala)*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main, London
 2017 *Soziale Bewegungen in Guatemala. Eine kritische Theoriediskussion*, Frankfurt a. M. /New York: Campus.
- Ke, Wen-Li
 2011 *Indigenous Education and Heritage Revitalization*, Dissertation. Universiteit Leiden.
- Keegan, John
 1993 *A History of Warfare*, New York: Knopf.
- Keesing, Roger M.
 2000 „Creating the Past: “, in: David Hanlon / Geoffrey M. White (Hg.): *Voyaging through the Contemporary Pacific*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, S. 231-254.
- Kirchheimer, Jakob
 2020 „Zur Aushandlung von Wahrheit – Transitional Justice und Bildungspolitik in Guatemala“, in: Stefan Peters (Hg.) *Gewalt und Konfliktbearbeitung in Lateinamerika*, Baden-Baden: Nomos, S. 161-181.
- Kirchhoff, Paul
 1943 „Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales“, in: *Acta Americana* Nr. 1, S. 92-107.
- Koechert, Andreas
 2007 *Cargos cofradiales Kaqchikeles = XE' RUQ'A', XE' RAQAN*. Guatemala: CHOLSMAJ.
- Konefal, Betsy
 2010 *For every indio who falls. A history of Maya activism in Guatemala, 1960-1990*, Albuquerque: University of New Mexico.
- Krieger, David J. / Andréa Belliger
 2008 „Einführung“, in: Andréa Belliger / David J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7-35.
- Kruijt, Dirk
 1994 *Informal Economy and Informal Society: Poverty and Social Change in Latin America*, Reprint Series Development Cooperation No. 13, Den Haag: Directorate General International Cooperation Ministry of Foreign Affairs.
 2008 *Guerrillas*, London, New York: Zed Books

- LaFarge, Oliver
 1947 *Santa Eulalia. The Religion of a Chuchumatan Indian Town*,
 Chicago: University of Chicago.
- LaFarge, Oliver / Douglas Byers
 1931 *The Yearbearer's People*, Middle American Research Series Pub.3,
 New Orleans: Tulane University.
- Langenohl, Andreas
 2000 *Erinnerung und Modernisierung. Die öffentliche Rekonstruktion politischer Kollektivität am Beispiel des Neuen Russlands*, Göttingen: V & R.
- Latinobarómetro
 2010 „Latinobarómetro: Informe – Resumen Latinobarómetro 2010. Una Década de Mediaciones”, in: *Informes Anuales*. URL:
 <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp> (Zugriff am 07.04.2021).
- Law, Danny
 2017;
 ongoing *The Ixil Language Collection of Danny Law*,
 URL: <http://islandora-ailla.lib.utexas.edu/islandora/object/ailla%3A244864>
- Le Bot, Yvon
 1997 *La guerra en tierras mayas. Comunidad violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México: Fondo de Cultura Económica.
 2003 „Guatemala 1978-1984, una Guerra de massacres.”, in: Marie Charlotte Arnould et al. (Hg.): *Misceláneas...en honor a Alain Ichon*, Guatemala: Asociación Tikal, S. 173-180.
- Lederach, John P.
 1997 *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington D.C.: U.S. Institute of Peace.
- Lenglyel, Thomas E.
 1991 „Toward a dialectology of Ixil Maya: Variation across Communities and Individuals”, in: *International Journal of American Linguistics*, 57 (3), S. 330-64.
- Lewis, James R. / Olav Hammer
 2007 „Introduction”, in: James R. Lewis / Olav Hammer (Hg.): *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge: Cambridge University, S. 1-17.
- Lincoln, Jackson Steward
 1942 *The maya calendar of the Ixil of Guatemala*, Washington D.C.: Carnegie Institution.
 1945 *An Ethnological Study of the Ixil Indians of the Highlands of Guatemala*, Microfilm Collection of manuscripts on Middle American cultural anthropology. Chicago: University of Chicago Library.
- Little, Walter E.
 2008 „A Visual Political Economy of Maya Representations in Guatemala, 1931-1944”, in: *Ethnohistory*, 55 (4), S. 633-664.

- 2009 „Introduction: Revisiting *Harvest of Violence* in Postwar Guatemala”, in: Walter E. Little und Timothy J. Smith (Hg.): *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*, Tuscaloosa: University of Alabama, S. 1-15.
- Llanes Ortiz, Genner de Jesús
 2008 „Interculturalización fallida: Desarrollismo, neoindigenismo y universidad intercultural en Yucatán, México”, in: *TRACE*, 53, S. 49-63.
- Lohmann, Ingrid
 2007 „Was bedeutet eigentlich ‘Humankapital’?“, in: *UTOPIA kreativ*, 201/202, S. 618-625.
- Löfving, Staffan
 2005 „Silence and the Politics of Representing Rebellion: On the Emergence of Neutral Maya in Guatemala”, in: Paul Richards (Hg.): *No Peace, No War: An Anthropology of Contemporary Armed Conflicts*, Athens: Ohio University, S. 77-97.
 2009 „Liberal Emplacement. Violence, Home and Transforming Space of Popular Protest in Central America”, in: Stef Jansen / Staffan Löfving (Hg.): *Struggles for Home. Violence, Hope and the Movement of People*, New York, Oxford: Berhan, S. 149-171.
- Lovell, W. George
 1992 [^1985] *Conquest and Survival in Colonial Guatemala: A Historical Geography of the Cuchumatanes Highlands, 1500 – 1821*, Kingston, Montreal: McGill University.
 2010 [^1995] *A Beauty that hurts. Life and Death in Guatemala*, Austin: University of Texas.
- Lovell, W. George / Christopher H. Lutz / Wendy Kramer
 2020 *Strike Fear in the Land. Pedro de Alvarado and the Conquest of Guatemala*, Norman: University of Oklahoma.
- Lovell, W. George / Christopher H. Lutz / Wendy Kramer / William R. Swezey
 2013 *Strange Lands and Different Peoples. Spaniards and Indians in Colonial Guatemala*, Norman: University of Oklahoma.
- Macleod Howland, Morna
 2008 *Luchas Político-Culturales y Auto-Representación Maya en Guatemala*. Dissertation. Universidad Nacional Autónoma de México.
- MAIZ, Movimiento Amplio de Izquierdas
 oJ *Programa de gobierno del Movimiento Amplio de Izquierdas – MAIZ- 2008-2012* [unveröffentlichtes Manuskript].
- Marcus, George E. / Michael M. Fisher
 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Matthew, Laura E. / Michel R. Oudijk
 2007 *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Norman: University of Oklahoma.

- Matthew, Laura E.
 2012 *Memories of Conquest. Becoming Mexicano in Colonial Guatemala.* Chapell Hill: University of North Carolina.
- Maxwell, Judith M.
 2009 „Bilingual Bicultural Education: Best Intentions across a Cultural Divide”, in: Walter E. Little / Timothy J. Smith (Hg.): *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*, Tuscaloosa: University of Alabama, S. 84-95.
- McAllister, Carlota
 2010 „A headlong rush into the future: Violence and revolution in a Guatemalan indigenous village“, in: Greg Grandin / Gilbert M. Joseph (Hg.): *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence During Latin America's Long Cold War*, Durham/London: Duke University Press, S. 276-310.
- McMillan, David W. / David M. Chavis
 1986 „Sense of Community: A Definition and Theory”, in: *Journal of Community Psychology*, 14, S. 6-23.
- Menchú Tum, Rigoberta / Elizabeth Burgos Debray
 1984 *Me llamo Rigoberta Menchú: testimonio*, Habana: Casa de las Americas.
- Merino Estrada, Valentín
 2022 *Régimen Municipal Iberoamericano*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Meslin, Michel
 1988 *L'expérience humaine du divin*, Paris: Editions du CERF.
- Métais, Julie
 2019 „The tortuous politics of recognition: local festivities, protest and violence in Oaxaca, Mexico”, in: Nicole Gombay / Marcela Palomino-Schalscha (Hg.): *Indigenous place and colonial spaces: the politics of intertwined relations*, London, New York: Routledge, S. 155-175.
- MINEDUC, Ministerio de Educación de Guatemala
 oJ „Acuerdo Ministerial No. 167-2006 MAGISTERIO DE EDUCACIÓN INFANTIL BILINGÜE INTERCULTURAL PENSUM“, in: MINEDUC, URL: http://www.mineduc.gob.gt/DIGECUR/documents/pensumPre/Magisterio%20Infantil%20Intercultural%20Biling%C3%BC_Pensum.pdf (Zugriff 25.11.2019)
 oJ „Resultados de las evaluaciones“, in: *MINEDUC/DIGEDUCA*. URL: <https://edu.mineduc.gob.gt/digeduca/?p=resultadosevaluacionesMain.asp> (Zugriff 15.09.2020).
 2004 *Plan Nacional de Educación Ciudadana 2004-2007*. Guatemala: MINEDUC.
 2012a *Anuario estadístico 2012*, URL: https://estadistica.mineduc.gob.gt/anuario/data/anuario/2012/data/Historico/Historico_Inicial_Municipal.pdf (Zugriff 02.02.2025).
 2012b Estrategia para una educación de calidad para la niñez y juventud guatemalteca, Guatemala: MINEDUC.

- 2016 „Plan Estratégico de Educación 2016-2020“, in: *MINEDUC*. URL: www.mineduc.gob.gt/portal/contenido/menu_lateral/quienes_somos/politicas_educativas/pdf/PLAN-EDUCACION.pdf (Zugriff 25.11.2019).
- 2018a CNB, Currículo Nacional Base, Área de Ciencias Sociales, Formación Ciudadana e Interculturalidad Nivel Medio, Ciclo Básico, Guatemala: MINEDUC.
- 2018b *Formación Ciudadana: Seminario 2018 para el ciclo diversificado*. Guatemala: MINEDUC.
- 2019 *Evaluación de la Estrategia Nacional de la Formación Ciudadana Implementada*, Guatemala: MINEDUC, URL: https://edu.mineduc.gob.gt/estrategia_nacional_de_formacion_ciudadana/documents/Evaluacion_Fase_Piloto_Formacion_Ciudadana.pdf (Zugriff 03.05.2019).
- 2020 „Metas y Acciones de la Educación Bilingüe Intercultural“, in: *DIGEBI, Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural*. URL: <http://www.mineduc.gob.gt/DIGEBI/> (Zugriff am 11.03.2020)

MINEDUC / USAID

- 2013 *Vivamos Juntos en Armonía*, URL: https://www.mineduc.gob.gt/portal/contenido/menu_lateral/leyes_y_acuerdos/leyes_educativas/documents/05_Acuerdos_Varios_2014/26532014%20CREAR%20PROGRAMA%20NACIONAL%20DE%20VALORES%20.pdf (Zugriff 05.07.2019).

MINEX, Ministerio de Relaciones Exteriores

- 2023 *Mapas Consulares. Población Estimada de Guatimaltecos en los Estados Unidos. Idiomas Mayas por Circunscripción Consular en los Estados Unidos de América*. https://www.minex.gob.gt/Visor_Pagina.aspx?PaginaID=2266 (Zugriff am 12.04.2023).

Moeller, Robert G.

- 2001 *War stories: the search for a usable past in the Federal Republic of Germany*, Berkeley: University of California.

Montejo, Victor D.

- 2005 *Maya Intellectual Renaissance*. Austin: University of Texas Press.

Morales López, Henry

- 2007 *Por qué tanta frustración?: la cooperación internacional en la década de la Agenda de la Paz en Guatemala*, Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.

Morales Sic, José Roberto

- 2004 *Religión y Política: El Proceso de Institucionalización de la Espiritualidad en el Movimiento Maya Guatimalteco*, Guatemala: FLACSO.
- 2007 “Religión y esperitualidad maya”, in: Santiago Bastos / Aura Cumés (Hg.): *Mayanización y Vida Cotidiana*, Guatemala: FLACSO, cirma, CHOLSAMAj; Band 3, S. 247 – 281.

- Moser, Caroline und Cathy McIlwaine
 2001 „Violence in Colombia and Guatemala: Community Perceptions of Interrelations with Social Capital“, in: *Journal of International Development*, 13, S. 965-984.
- Muralles, Myra
 2007 „Jóvenes insurgentes“, in: *La Cuerda* 100, S. 11-13.
- Murga Armas, Jorge
 2006 *Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria (Santiago Atitlán, Guatemala)*, Guatemala: Impresiones Palacios.
- Nachtigall, Horst
 1978 *Die Ixil. Maya-Indianer in Guatemala*, Berlin: Reimer.
- Nash, Manning
 1957 „Cultural Persistences and Social Structure: The Mesoamerican Calendar Survivals“, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (2), S. 149-155.
 1973 „Ixil Country: A Plural Society in Highland Guatemala, by Benjamin N. Colby and Pierre L. van den Berghe“, in: *American Journal of Sociology* 78 (5), S. 1326-1327.
- Nicholas, Sheilah E. / Teresa L. McCarty
 2015 „The Continuum of Literacy in Native American Classrooms“, in: Jon Reyhner (Hg.): *Teaching Indigenous Students; Honoring Pace, Community, and Culture*, Norman: University of Oklahoma, S. 36-50.
- Nora, Pierre
 1984 *Les Lieux de Mémoire*, Paris: Gallimard.
- Oakes, Maud
 1951 *The Two Crosses of Todos Santos*, New York: Pantheon.
- Oettler, Annika
 2004 *Vergangenheitsbewältigung in Guatemala*, Frankfurt: Vervuert.
 2006 „Guatemala in the 1980s. Genocide turned into Ethnocide.“, Giga Working Papers Nr. 19, März 2006.
- Olick, Jeffrey K. / Joyce Robbins
 1998 „Social Memory Studies. From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices“, in: *Annual Review of Sociology*, 24, S. 105- 140.
- Olick, Jeffrey K. / Levy, D.
 1997 „Collective Memory and Cultural Constraint,“ in: *American Sociological Review*, 62, S. 921-936.
- OREMI (Observatorio Regional de Migración Infantil)
 2018 Proyecto Binacional a favor de la niñez migrante Guatmala-Honduras. Boletín No.3, Guatemala. URL: <https://ciprodenei.org/documentos/boletin-3-oremi/> (Zugriff am 27.12.2022).

- Orywal, Erwin
 1999 „Ethnizität”, in: Walter Hirschberg (Hg.): *Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin: Reimer, S. 100.
- Oviedo Gasparico, Ligia
 2021 „The Guatemalan Education System. Realities and Challenges”, in: Sieglinde Jornitz / Marcelo Parreira do Amaral (Hg.): *The Education Systems of the Americas*, Cham Springer International, S. 631-657.
- Peters, Stefan
 2020 „Zwischen Erinnern und Vergessen: Aktuelle Kontroversen zur Bearbeitung der Vergangenheit”, in: Stefan Peters (Hg.): *Gewalt und Konfliktbearbeitung in Lateinamerika*, Baden-Baden: Nomos, S. 183-210.
- Philpot-Munson, Jailey J.
 2009 „Peace under Fire: Understanding Evangelical Resistance to the Peace Process in a Postwar Guatemalan Town”, in: Walter E. Little / Timothy J. Smith (Hg.): *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*, Tuscaloosa: University of Alabama, S. 42-53.
- Pitarch Ramón, Pedro
 2010 *The jaguar and the priest: an ethnography of Tzeltal souls*, Austin: University of Texas.
- Platvoet, Jan
 2008 „Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften.” in: Andréa Belliger / David J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 173-190.
- Porter, Maureen K.
 2015 „Somos Incas: Enduring Cultural Sensibilities and Indigenous Education” in: James W. Jacob / Sheng Yao Cheng / Maureen K. Porter (Hg.): *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Dordrecht, Heidelberg: Springer,
- PNR, Programa Nacional de Resarcimiento
 oJ „Objetivos y metas”, in: Programa Nacional de Resarcimiento. URL: www.pnr.gob.gt (Zugriff am 22.08.2008).
- PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
 2005 „Informe Nacional de Desarrollo Humano, 2005”, in: Red de Bibliotecas Landivarianas. URL: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/PNUD/INDH-2005/> (Zugriff am 06.11.2021).
 2022 „Desafíos y oportunidades para Guatemala: hacia una agenda de futuro. La celeridad del cambio, una mirada territorial del desarrollo humano 2002 – 2019”, URL: <https://indhguatemala.org/> (Zugriff 04.05.2023)
- PLFM, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín
 1998 *Diccionario Ixil de San Gaspar Chajul*. PLFM: Antigua Guatemala.
 1999 *Diccionario Ixil de Santa María Nebaj*. PLFM: Antigua Guatemala.

- Ramírez Cordón, Marvin Estuardo
 1998 *Las patrullas de autodefensa civil como estrategia de la doctrina de la seguridad nacional, Guatemala 1982-1996*, Guatemala: USAC.
- Rappaport, Roy
 1999 *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge: Cambridge University.
- Recinos, Adrián / Delia Goetz (Hg.)
 1953 *The Annals of the Cakchiquels*, Norman: University of Oklahoma Press.
- REMHI, Recuperación de la Memoria Histórica Guatemala
 1998 *Informe REMHI: Guatemala: Nunca Más*, 3 Bände, Guatemala: ODHAG.
- Remijnse, Simone
 2002 *Memories of violence: civil patrols and the legacy of conflict in Joyabaj, Guatemala*, Amsterdam: Roozenberg.
- Reyhner, Jon / Navin Kumar Singh
 2015 „Overcoming the Legacy of Assimilationist Schooling”, in: Jon Reyhner (Hg.): *Teaching Indigenous Students; Honoring Pace, Community, and Culture*, Norman: University of Oklahoma, S. 11-35.
- Rodríguez, María Teresa
 2018 „Violencia expresiva, creencias y territorio: glosa de un acontecimiento en una aldea chuj”, in: *Estudios interétnicos* 29, S. 60-78.
- Rojas Martínez Gracida, Araceli
 2012 *El tiempo y la sabiduría en Poxoyém: un calendario sagrado entre los Ayook de Oaxaca*. Dissertation. Universiteit Leiden.
- Romero, Sergio
 2018 „Ethnicity, history and standard Ixhil (Ixil) Mayan”, in: *Language and Communication* 61, S. 102-112.
- Rudolph, Michael
 2007 „Failure of Ritual Invention? Efficacious New Rituals among Taiwan’s Aborigines under the Impact of Religious Conversion and Competition between Elites”, in: Ute Hüsken (Hg.): *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden: Brill, S. 325-336.
- Said, Edward
 1978 *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Salvado Fernández, Daniel
 2006 *Una Mirada a los Usos Costumbres y Formas de Organización Social de Tres Aldeas Rurales Ixhiles*, Santa Cruz del Quiché: Unión Europea, Movimiento de Desarraigados Organizado para el Desarrollo Integral en el Norte del Departamento del Quiché (M.D.N.Q.), Asociación de Desarrollo Integral y Multiservicios (A.D.I.M.).

- Sanford, Victoria
2003 *Violencia y Genocidio en Guatemala*, Guatemala: F&G Editores.
- Schele, Linda / David Freidel / Joy Parker
1993 Maya Cosmos – three thousand years on the Shaman's Path, New York:
Perennial.
- Schieffelin, Edward L.
2007 „Introduction“, in: Ute Hüskens (Hg.): *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden: Brill, S. 1-20.
- Schirmer, Jennifer
1998 *The Guatemalan Military Project. A Violence Called Democracy*,
Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Schlesinger, Stephen / Stephen Kinzer
2005 [1982] *Bitter fruit: the story of the American coup in Guatemala. Revised and expanded edition*, Cambridge: Harvard University.
- Schüren, Ute
2019 „Indigene Gemeinden in der Kolonialzeit“, in: *Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas*, Münster: Waxmann, S. 149-161.
- Schultze-Jena, Leonhard
1933 *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*, Indiana, Band 3, Jena:
Fischer Verlag.
- SIE (Sistema de Información Estratégica)
2018 „Mapa de pobreza“, in: *Sistema de Información Estratégica. Universidad Rafael Landívar*. URL: <https://sie.url.edu.gt/mapa-de-pobreza-pc-2023/>
(Zugriff am 12.04.2023).
- Sieder, Rachel
1997 „Reframing Citizenship: Indigenous Rights, Local Power and the Peace Process in Guatemala, in: *Accord. The International Review of Peace Initiatives*, 2, S. 66-73.
- Smith, Ledyard A. / Alfred V. Kidder
1951 *Excavations at Nebaj, Guatemala*, Pub. 594, Washington D.C.: Carnegie Institution.
- Smith, Timothy J.
2009 „Democracy Is Dissent: Political Confrontations and Indigenous Mobilization in Sololá“, in: Walter E. Little und Timothy J. Smith (Hg.): *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*, Tuscaloosa: University of Alabama, S. 16-29.

- Solomon, Susan D.
 2003 „Introduction”, in: Bonnie L Green / Mathew J. Friedman / Joop T.V.M de Jong / Susan D. Solomon / Terence M. Keane / John A. Fairbank / Brigid Donelan / Ellen Fry-Wouters (Hg.): *Trauma Interventions in War and Peace. Prevention, Practice and Policy*, International and Cultural Psychology Series, New York et al.: Kluwer Academic/Plenum Publishers, S. 3-15.
- Sökefeld, Martin
 2012 „Identität - ethnologische Perspektiven“, in: Hilarion G. Petzold (Hg.): *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 39-56.
- Spivak, Gayatri Chakravorty
 1999 *The Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing*, Cambridge, MA: Harvard University.
- Stangl, Werner
 2021 „Stichwort: Erziehung – Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik“, in: *Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik*. URL: <https://lexikon.stangl.eu/1410/erziehung> (Zugriff am 07.07.2021).
- Stefoni, Carolina
 2012 „Migración, remesas y desarrollo”, in: *Polis online*. URL: <http://journals.openedition.org/polis/2389> (Zugriff am 12.03.2021).
- Stoll, David
 1993 *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New Cork: Columbia University.
 1995 „Guatemala: solidarity activists head for trouble”, in: *Christian Century*. URL: <http://findarticles.com> (Zugriff am 12.07.2008)
 2009 „Harvest of Conviction: Solidarity in Guatemalan Scholarship, 1988-2008”, in: Walter E. Little und Timothy J. Smith (Hg.): *Mayas in Postwar Guatemala: Harvest of Violence Revisited*, Tuscaloosa: University of Alabama, S. 167-180.
 2013 *El Norte or bust: how migration fever and microcredit produced a financial crash in a Latin American town*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Stoll, Otto
 1887 *Die Sprache der Ixil-Indianer: ein Beitrag zur Ethnologie und Linguistik der Maya Völker. Nebst einem Anhang: Wortverzeichnisse aus dem Nordwestlichen Guatemala*, Leipzig: Brockhaus.
- Straub, Jürgen
 1998 „Geschichten erzählen, Geschichte bilden: Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung“, in: Jürgen Straub (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 81-169.
- Talomé, Duncan
 2008 *Ixiles: la pérdida de Ilom*, Guatemala: Fundación CEDIM.

- Taylor, Matthew J.
 2011 „Viviendo en “aquellos tiempos” en Ixcán, Guatemala”, in: *Mesoamérica*, 53, S. 157-188.
- Tedlock, Barbara
 1982 *Time and the Highland Maya*, Albuquerque: University of New Mexico.
²1991 *Time and the Highland Maya: Revised edition*, Albuquerque: University of New Mexico.
 1992 „Mayan Calendars, Cosmology, and Astronomical Commensuration”, in: Elin C. Danien et al. (Hg.): *New Theories of the Ancient Maya*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Tedlock, Dennis
 2010 *2000 Years of Mayan Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Termer, Franz
 1958 „Apuntes geográficos y etnográficos de la zona de Nebaj”, in: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 31 (1-4), S. 150-166.
- Thomas, Megan
 2013 „La gran confrontación: el segundo ciclo revolucionario, 1972–1983”, in: Álvarez Aragón et al. (Hg.): *Guatemala: Historia reciente (1954–1996). Tomo 2*. Guatemala: Flacso, S. 121–198.
- Tischler Visquerra, Sergio
 1997 „La forma finquera de estado. Una aproximación al Estado liberal oligárquico guatemalteco,” in: *Estudios*, 2, S. 108-135.
 2001 *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebra de una forma estatal*, Guatemala: F&G.
- Torres, Analí
 2009 „La educación para el empoderamiento y sus desafíos“, in: *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 10 (1), S. 89-108.
- Torres-Rivas, Edelberto
 2007 „El terror no tuvo límites”, in: *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala: F&G, S. XV-XXXII.
- Townsend, Paul
 1987 *Frases nominales en Ixil de Cotzal*, Austin: SIL/University of Texas Press.
- Turner, Victor W.
 2008 [¹1969] „Liminalität und Communitas“ (Deutsche Übersetzung), in: Krieger, David J. / Andréa Belliger (Hg.): *Ritualtheorien. Einführendes Handbuch*, 4. Auflage, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 251-262.
- Tzec, Anita F.
 2018 „Los Derechos Indígenas en Belice: avances y brechas de cumplimiento”, in: *Estudios Interétnicos* 29, S. 39-64.

- UN, United Nations
2007 *UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. URL:
https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf (Zugriff: 04.05.2020).
- UN Guatemala, United Nations
2019 „Análisis Común del País“, in: *United Nations Guatemala*. URL:
https://guatemala.un.org/sites/default/files/2020-06/CCA%20completo%20FINAL_0.pdf (Zugriff am 12.03.2021).
- UNDP, United Nations Development Program
2019 „Human Development Report 2019“, in: *UNDP*.
URL: <http://report2019.archive.s3-website-us-east-1.amazonaws.com/> (Zugriff am 18.03.2020).
- UNESCO, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
1972 *Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt*.
URL: www.unesco.de/welterbe-konvention.html (Zugriff am 22.03.2022).
2003 *Übereinkommen zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes*.
URL: www.unesco.de/ike-konvention.html (Zugriff am 22.03.2022).
2005 „Article 4.8 Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions“, in: *UNESCO*. URL:
<https://en.unesco.org/creativity/convention> (Zugriff am 13.03.2020).
2006 *Guidelines on Intercultural Education*. Paris: UNESCO.
2014 „Education for All Global Monitoring Report“, in: *UNESCO*. URL:
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000226159_sp (Zugriff: 06.02.2020).
2017 „Revisión de las políticas públicas del sector de educación en Guatemala“, in: *UNESDOC Digital Library*. URL:
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000252270> (Zugriff 23.02.2020).
- UNICEF (United Nations Children's Fund) / ICEFI (Instituto Centroamericano de Estudios Fiscales)
2016 *Pobreza multidimensional infantil y adolescente en Guatemala: privaciones a superar*, Guatemala: UNICEF e ICEFI.
- UNPFII, United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues
oJ „Paragraph 022“, in: *UNPFII Recommendations Database*. URL:
https://esa.un.org/unpfIIData/UNPFII_Recommendations_Database_view.asp?editid=1813&editid2=&editid3=&TargetPageNumber=1&todo=readonly&masterkey= (Zugriff 21.05.2021).
- Universidad Ixil
2014 *Porque la Universidad Ixil: Chusib' tu tichajil tenam*, Guatemala: Universidad Ixil.
- USAID
oJ *Programa Leer y Aprender*. URL: <http://www.usaidlea.org/ebiloeza.html>
(Zugriff 03.12.2020)

- USAID / OIM
 2023 *Encuesta sobre migración internacional de personas guatemaltecas en el exterior y remesas 2022*. URL:
https://infounitnca.iom.int/uploads/RemesasGT2022/Resumen_EncuestaRemesas2022_gt.pdf (Zugriff am 14.09.2023).
- US Census Bureau
 2023 *American Community Survey. Hispanic or Latino Origin by Specific Origin*.
 URL:
<https://data.census.gov/table?q=B03001:+HISPANIC+OR+LATINO+ORIGIN+BY+SPECIFIC+ORIGIN&y=2022> (Zugriff am 12.04.2023).
- van den Akker, Paul
 2018 *Time, history and ritual in a K'iche' Community: contemporary Maya calendar knowledge and practices in the highlands of Guatemala*. Dissertation. Leiden: Leiden University.
- Vansina, Jan
 1996 [¹1985] *Oral Tradition as History*, London: Currey.
- van Stekelenburg, Jaqueline
 2013 „Collective Identity“, in: Snow, D.A. / D. Della Porta / P. G. Klandermans / D. McAdam (Hg.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, S. 219-225.
- Vazquéz Olivera, Mario / Fabián Campos Hernández
 2019 „The Second Cycle of the Guatemalan Insurgency (1970-1996)“, in: *Latin American Guerilla Movements: Origins, Evolution, Outcomes*, Kruijt, Dirk / Eduardo Rey Tristán / Alberto Martin Alvarez (Hg.), New York, London: Routledge, S. 151-162.
- Velásquez Gómez, Iván
 2019 *La lucha contra la corrupción y estructuras criminales – condición sine qua non para realizar derechos humanos para todos*, Vortrag im Rahmen der Tagung *The Americas 2019 – Visions of the future(s) in the Americas*, 12.-14.06.2019, Universität Bonn.
- Velásquez, Juan Luis
 2010 *Xacbal y la sub región norte Ixil: Sotzil - Chel - Ilom, Chajul, El Quiche*. Proyecto de Rescate Arqueológico Xacbal. Unpublished report. Hidro Xacbal, S.A./Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
 2012 „Xacbal, Chajul, Quiche“, in: *XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala (2011)*, Barbara Arroyo et al. (Hg.), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, S. 515-521.
- von Hentig, Hartmut
 1996 *Bildung: Ein Essay*, München: Hanser.
- Wierling, Dorothee
 2003 *Oral History*, in: Aufriß der Historischen Wissenschaft Band 7, Michael Maurer (Hg.), Stuttgart: Reclam, S. 81-141.

- Wilson, Richard Ashby
 1995 *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*, Norman: University of Oklahoma.
- 2006 „Afterword to: 'Anthropology and Human Rights in a New Key': The Social Life of Rights”, in: *American Anthropologist*, 108 (1), S. 77-83.
- Wimmer, Andreas
 1992 *Rätsel und Paradoxa. Eine Kritik ethnosozialistischer Theorien zum indianischen Bauerntum*, Zürich: ADAG.
- Worldbank
 2022 *Personal remittances, received (% of GDP) – Guatemala*. URL:
<https://data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS?locations=GT>
 (Zugriff am 12.04.2023).
- Wotherspoon, Terry
 2015 „Formal and Informal Indigenous Education“, in: W. James Jacob et al. (Hg.): *Indigenous Education: Language, Culture and Identity*, Dordrecht, Heidelberg: Springer, S. 77-98.
- Wycliff Bible Translators
 o. J. „A People Waiting For the Gospel”, in: *Wycliff Bible Translators*.
 URL: <https://www.wycliffe.org/prayer/articles/a-people-waiting-for-the-gospel>
 (Zugriff am 12.05.2020).
- Zerubavel, Eviatar
 2003 *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago:
 Chicago University.

Internetquellen/Presseartikel

- Ministerio de Cultura
 oJ *Solicitud carné Guía Espiritual Maya*, URL:
<http://www.mcd.gob.gt/2009/03/24/lugares-sagrados/> (Zugriff 14.09.2009)
- Prensa Libre
 2020 Prensa Libre, 23.01.2020, CNB
- Diccionario de la lengua española, Real Academia Española
 oJ URL: <https://dle.rae.es> (Zugriff 14.11.2025)
- Redlar
 2010 *Hidroxacbal*, URL: <http://www.redlar.org/noticias/2010/9/2/Comunicados/Hidroelectrica-Hidroxacbal-en-Chajul-Quiche-Una-traicion-mas-del-gobierno-contra-los-pueblos-Mayas-de-Guatemala/> Zugriff 24.04.2011

- The Guardian
2013 Brodzinsky, Sibylla; Watts, Jonathan (10 May 2013) „Former Guatemalan dictator convicted of genocide and jailed for 80 years“. The Guardian. Zugriff: 12.03.2017
- 2108 Grillo, Christine (4 March 2018). „HRDAG Testimony In Guatemala Retrials“. Zugriff: 5.5.2021
- URL/Universidad Rafael Landívar
oJ „Licenciatura en Educación Bilingüe Intercultural (Campus Quiché)“, in: *Universidad Rafael Landívar*. URL: <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/18/archivos/Lic%20EBI%20CMYK%20quiche%20PATHS.pdf?sm=c11> (Zugriff 03.12.2020).
- USAC/Universidad San Carlos de Guatemala
oJ „FORMACIÓN INICIAL DOCENTE -FID“, in: Universidad San Carlos de Guatemala. URL: <http://ectafide.usac.edu.gt/index.php/formacion-inicial-docente/> (Zugriff: 13.02.2022).

Abkürzungsverzeichnis

AC	Acción Católica
ACEM	Asociación de Centros Educativos Mayas
AIDPI	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas
ALMG	Academia de las Lenguas Mayas
CAI	Consejo Asesor Indígena
CALDH	Centro para Acción Legal en Derechos Humanos
CEH	Comisión del Esclarecimiento Histórico
CMES	Centro Maya de Estudios Superiores
CNB	Curriculo Nacional Base
CNR	Comisión Nacional de Resarcimiento
COCODE	Consejo Comunitario de Desarrollo
CODISRA	Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo
CONALFA	Comité Nacional de Alfabetización
COPARE	Comisión Paritaria de Reforma Educativa
COPMAGUA	Coordinadora de los Pueblos Mayas de Guatemala
CPR	Comunidades de Población en Resistencia
CUC	Comité de Unidad Campesina
DEMI	Defensoría de la Mujer Indígena
DIGEBI	Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural
EBI	Educación Bilingüe Intercultural
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes,
FIL	Fuerzas Irregulares Locales
FONDIGUA	Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco
FONTIERRA	Fondo de Tierras
FRG	Frente Revolucionario Guatemala
IIARS	Instituto Internacional de Aprendizaje para la Reconciliación Social
ILO	International Labour Organisation
INE	Instituto Nacional de Estadística
MLN	Movimiento de Liberación Nacional
NORC	Nueva Organización Revolucionaria de Combate
ORPA	Organización del Pueblo en Armas
PAC	Patrullas de Autodefensa Civil
PAJUST	Programa del Informe de Avances del Acompañamiento a la Justicia de Transición
PGT	Partido Guatemalteco del Trabajo
PNR	Programa Nacional de Resarcimiento
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PRODIPMA	Desarrollo Integral de la Población de Guatemala
PRONADE	Programa Nacional de Educación Bilingüe
PRONEBI	Programa Nacional de Educación Bilingüe
REMHI	Recuperación de la Memoria Histórica
SIL	Summer Institute of Linguistics
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca

Anhang

Überblick zur Feldforschung

2007		
Ende Juni bis Anfang September	1. Dept. Huehuetenango (Mam, Q'anjob'al) 2. Dept. El Quiché (Ixil)	Reise zur Bestimmung eines geeigneten Ortes für die Feldforschung
2008		
Feb – Mitte Mai	1. Nebaj 2. Vértice Norte (Basis in Chel bzw. Ilom)	1. Unterricht in Ixil 2. Aufenthalte in Dörfern des Hinterlandes von Chajul, Kennenlernen der Region, Alltag in den Dörfern
Juni-Ende August	1. Chajul	1. Unterricht in Ixil, Alltag in Chajul
2009		
Januar – Juni	1. Chajul 2. Nebaj (Basis) 3. Antigua	1. Unterricht in Ixil, Alltag in Chajul; Abbruch aufgrund Gewaltvorfalls 2. Zusammenarbeit mit NRO Agua para la Salud, Aufenthalte in Dörfern des Hinterlandes von Nebaj, Aufenthalte in Dörfern in Sololá 3. Bibliotheksrecherche (CIRMA)
2010		
Februar – April	Nebaj	Zusammenarbeit mit NRO Agua para la Salud, Aufenthalte in Dörfern des Hinterlandes von Nebaj und Chajul, Aufenthalte in Dörfern in Sololá, Besuche in Schulen
2015		
März/April	Nebaj	Besuche bei wichtigen Personen in Nebaj und Chajul, Alltag in Nebaj, Neujahrsritual
2018		
Juli/August	Nebaj	Besuche bei wichtigen Personen in Nebaj und Chajul

Interviews/informelle Gespräche²⁷⁷

	Wann?	Wer?	Wo?	Inhalt
	2008			
	31.03.2008	Pablo Ceto	Fundamaya, Vi‘ Patna, Chajul	informelles Gespräch, Planung der Zusammenarbeit/Aufenthalt in den Dörfern des Vértice Norte
	01.04.2008	Kuxh	Weg Chajul - Chel	informelles Gespräch; Alltag, Familie
	02.04.2008	Nicolás	Chel, Chajul	
		Pap Me’k		
	04.04.2008	Fabian Gallego	Xaxmoxan, Chel, Chajul	informelles Gespräch, Bürgerkrieg
	05.04.2008	Gerardo Brito Raymundo Diego Neto Laynez	Cajchixla, Chel, Chajul	Interview Geschichte des Ortes, Lehrbedingungen in einer Schule auf dem Land
	06.04.2008	Pedro Kaba Laynes	Chel, Chajul	informelles Gespräch; Alltag
	07.04.2008	Consejo de los principales	Amaq’chel, Chajul	informelles Gespräch, Vorstellung meiner Person, Alltag in Amaq’chel, Entstehung der Widerstandsdörfer
	07.04.2008	Diego Brito Brito (CP)	Amaq’chel, Chajul	informelles Gespräch; Alltag/Organisation der Gemeinde/Geschichte der Gemeinde
	08.04.2008	Nim Lu‘	Jal a‘ las Flores, Chel, Chajul	halb-offenes Interview mit b’alvatziixh über costumbre
	10.04.2008	Consejo de los principales	Santa Clara, Chajul	informelles Gespräch, Vorstellung meiner Person, Alltag in Santa Clara, Entstehung der Widerstandsdörfer
	10.04.2008	Maria	Santan Clara, Chajul	informelles Gespräch, Leben in der Wildnis während des Bürgerkriegs, Tätigkeit als Hebamme
		Hebammen	Gesundheitsposten Chel, Chajul	halb-offenes Interview, Tätigkeit Hebamme
	14.04.2008	Diego Tek Mo‘ (Pap Tek)	Chel, Chajul	halb-offenes Interview; Geschichte des Ortes Chel, costumbre
	15.04.2008	Nim Lu‘ Anay	Chel, Chajul	halb-offenes Interview; Geschichte des Ortes Chel, costumbre
	16.04.2008	Pap Me’k Bernal	Chel, Chajul	halb-offenes Interview mit b’alvatziixh über costumbre

²⁷⁷ Die hier aufgeführten informellen Gespräche werden in der Arbeit zitiert, daher sind sie hier aufgeführt.

	18.04.2008	Mario Alba	Finca La Perla, Chajul	halb-offenes Interview, Alltag/Zusammenleben Finca
	19.04.2008	Sebastián de León Sanchez	Finca La Perla, Chajul	halb-offenes Interview mit <i>b'aalvatziixh</i> über <i>costumbre</i>
		Pap Sit	Finca La Perla, Chajul	halb-offenes Interview mit <i>b'aalvatziixh</i> über <i>costumbre</i>
	20.04.2008	Nicólas	Finca La Perla, Chajul	informelles Gespräch, Geschichte der Finca La Perla
	21.04.2008	Bartolomé Ramirez Pablo Asicona	Sotzil, Chajul	halb-offenes Interview mit <i>b'aalvatziixh</i> über <i>costumbre</i>
	23.04.2008 + 04.04.2010	Ana Laynez Xinic	Weg Sotzil – Chajul Xolcuay	informelles Gespräch
	29.04.2008	Pedro Kaba Laynes	Chel, Chajul	Interview „ <i>la empresa</i> “
	02.05.2008	Nim Xu‘	Ilom, Chajul	halb-offenes Interview; Geschichte des Ortes Ilom, <i>costumbre</i>
	03.05.2008	Consejo de los principales	Ilom, Chajul	informelles Gespräch, Vorstellung meiner Person, Alltag in Ilom
	03.05.2008	Rosa Hernández (CP)	Ilom, Chajul	informelles Gespräch, Alltag in Ilom
	03.05.2008	Xhun Le'm (CP)	Ilom, Chajul	informelles Gespräch, Alltag in Ilom
	03.05.2008	María Rivera (CP)	Ilom, Chajul	informelles Gespräch, Bürgerkrieg
	03.05.2008	Gaspar Gallego (CP)	Ilom, Chajul	informelles Gespräch, Alltag in Ilom
	05.05.2008	Marcos Codán	Ilom, Chajul	halb-offenes Interview mit <i>b'aalvatziixh</i> über <i>costumbre</i>
	07.05.2008	Gabriel Asicona Sánchez	Ilom, Chajul	halb-offenes Interview mit <i>b'aalvatziixh</i> über <i>costumbre</i>
		Francisco Ramírez	Ilom, Chajul	halb-offenes Interview mit <i>b'aalvatziixh</i> über <i>costumbre</i>
	2009			
	04.04.2009	Ana	Xolcuay, Chajul	informelles Gespräch
	22.04.2009	Gerardo Terraza Cedillo	Nebaj	informelles Gespräch; Religionsgemeinschaften
	April/Mai	Schüler*innen zwischen 8 und 12 Jahren	Tzalbal Janlay Turanza Salquil Grande Cantón Simocol, Nebaj Tijom Vatzuchil Vipecbalam Xecotz Xepiu	Interviews mit Schüler*innen; Alltag im Dorf, Familie, Wünsche und Träume für die Zukunft Hospitationen im Unterricht

		Xesupio	
		Vicalama	
	Mai (2 Wochen)	Chuatuj	
	2010		
	08.03.2010	Pap Me'k	Canton Simocol, Nebaj
	23.03.2010	Gerardo Brito	Las Violetas, Nebaj
			informelles Gespräch während der abendlichen Vorbereitung des Aussaatrituals
	2015		
	12.03.2015	Otto Lu	Nebaj
	15.03.2015	Rosalina Brito	Nebaj
	16.03.2015	Pedro Brito	Nebaj
	25.03.2015	Jacinto Cobo	Nebaj
	26.03.2015	Lehrkräfte	Batzaja, Nebaj
			Hospitation, Interview zu Curriculum und EBI

Besondere Veranstaltungen (teilnehmende Beobachtung)

Wann?	Wer?	Wo?	Thema/Anlass
2008			
23.02.2008	öffentliches Publikum; Mayaaktivist*innen aus dem gesamten Hochland, internationale NROs	<i>parque de Nebaj</i> , vor der katholischen Kirche	Kundgebung ILO 169, Friedensvertrag, Ritual
25.02.2008	öffentliches Publikum	<i>parque de Nebaj</i> , vor der katholischen Kirche Innenstadt, Friedhof, Beisetzung exhumierter Leichen aus Salquil Grande	„Tag der Würdigung der Opfer des Bewaffneten Internen Konflikts“ zum Gedenken der Opfer des Bürgerkriegs; Ritual
11.03.2008	Familie Ixillehrer Nebaj	Friedhof	Geburtstag verstorbener Vater/Gedenken/Ritual
13. und 14.04.2008	Pap Tek, Kuxh, Anna	Friedhof Chel, Cerro Vi‘ Jomistan, Chel	Persönliches Heilritual für Kuxh
09.06.2008	Öffentlichkeit, Angehörige der exhumierten Personen aus Cocop, Pexla Grande, Nebaj, Río Azul und Xemamatze‘, FAFG, Fundamaya, internationale NROs	<i>parque de Nebaj</i> , vor der katholischen Kirche	Ritual am Vortag der Beisetzungen in den Dörfern
2009			
Januar 2009	<i>Fundamaya</i> , Angehörige von während des Bürgerkriegs verschwundenen/ermordeten Personen	Vi‘ Patna, Chajul	Information zum Vorgehen zur Beantragung von Entschädigungsleistungen
21.02.2009	<i>Alcaldías indígenas</i> der Dörfer aus Nebaj, Chajul, Cotzal; Aktivist*innen Fundamaya	<i>parroquia</i> der katholischen Kirche Nebaj	Jahresrückblick Arbeit der <i>alcaldías</i> , Vorhaben neues Jahr, Rolle der Frauen in der <i>alcaldía</i>
21.02.2009 abends	<i>Alcaldías indígenas</i> der Dörfer aus Nebaj, Chajul, Cotzal; Aktivist*innen Fundamaya; Angehörige	Kapelle in Salquilito, Nebaj	Ritual

			Information der Anwesenden zum Thema Erdölförderung im Ixcán
22.02.2009 vormittags	<i>Alcaldías indígenas</i> der Dörfer aus Nebaj, Chajul, Cotzal; Aktivist*innen Fundamaya; Angehörige	„templo griego-romano“	Einweihung der heiligen Stätte; Ritual, Wechsel der Amtsinhaber*innen der <i>alcaldía indígena</i> Information zum Thema Minen und Wasserkraft
25.02.2009	öffentliches Publikum	<i>parque de Nebaj</i> , vor der katholischen Kirche	„Tag der Würdigung der Opfer des Bewaffneten Internen Konflikts“ zum Gedenken der Opfer des Bürgerkriegs; Ritual
22.03.2009	Schulgemeinschaft der <i>escuela oficial rural intercultural bilingüe mixta</i> in Los Encuentros, Sololá	Schulhof	Traditioneller Tanz, Feierlichkeiten anlässlich Fertigstellung Wasserleitungsnetz und Handwaschstation
21.04.2009	<i>Kacholpom</i> aus Las Violetas	Haus von Maxh, Las Violetas, Nebaj	Vorbereitungen für das Aussaatritual am Folgetag
22.04.2009	<i>Kacholpom</i> aus Las Violetas, Vertreter*innen der Familien, Don Gaspar	Vi' Jamal, Nebaj	Aussaatritual
2010			
Februar 2010 abends	<i>Alcaldías indígenas</i> der Dörfer aus Nebaj, Chajul, Cotzal; Aktivist*innen Fundamaya; Angehörige	Kapelle in Salquilito, Nebaj	Ritual zum Mayaneujahr
25.02.2010	öffentliches Publikum	<i>parque de Nebaj</i> , vor der katholischen Kirche	„Tag der Würdigung der Opfer des Bewaffneten Internen Konflikts“ zum Gedenken der Opfer des Bürgerkriegs; Rede des amtierenden Bürgermeisters
05.03. + 08.05. 2010	Persönliche Divination für Gerardo und mich	Haus von Pap Me'k, Cantón Simocol, Nebaj	Divination persönliche Entscheidungsfindung
2015			
März 2015 abends	<i>Alcaldías indígenas</i> der Dörfer aus Nebaj, Chajul, Cotzal; Aktivist*innen Fundamaya;	Kapelle in Salquilito, Nebaj	Ritual zum Mayaneujahr

	Angehörige; internationale Gäste		
14.03.2015	Öffentlichkeit	<i>parque de Nebaj</i> , vor der katholischen Kirche	Einweihung des Wandbildes an der <i>parroquia</i>

Glossar

<i>¡Guatemala: Nunca Más!</i>	Guatemala: Nie wieder!
<i>aakun</i>	religiöse*r Spezialist*in
<i>aanhel</i>	
<i>aaq'ii</i>	religiöse*r Spezialist*in insbesondere für den <i>cholq'ii</i>
<i>aatzak</i>	religiöse*r Spezialist*in; Heiler*in
<i>Acción Católica</i>	Katholische Aktion (Organisation)
<i>adivino, -a</i>	Wahrsagepriester*in
<i>alcalde</i>	Bürgermeister*in
<i>alcaldía indígena</i>	indigene Bürgermeister (Institution)
<i>aldea</i>	Dorf
<i>aldea modelo</i>	Modelldorf
<i>Año Nuevo Maya</i>	Maya-Neujahr
<i>augurio</i>	Vorzeichen, Omen
<i>b'aalvatztiixh</i>	Kalenderspezialist*in
<i>baktun</i>	
<i>blanco, -a</i>	Weisse*r (Elite, die sich auf europäische Wurzeln beruft)
<i>brujería</i>	wörtl. Hexerei
<i>brujo, -a</i>	wörtl. Hexe*r
<i>cabecera</i>	Provinzhauptstadt
<i>cabecera de doctrina</i>	kolonialzeitliches regionales administratives Zentrum (kirchlich)
<i>cacique</i>	von den Kolonialmächten eingesetzte Kaziken (indigen)
<i>campesino, -a</i>	Landarbeiter*in
<i>canícula</i>	zweiwöchige Trockenphase während der Regenzeit im Juli/August
<i>cantón</i>	Stadtviertel
<i>capacitación</i>	Schulung; Fortbildung
<i>cargador del año</i>	Jahresträger
<i>caserío</i>	Weiler
<i>Casos ilustrativos</i>	bespielhafte Fälle (Wahrheitsbericht CEH)
<i>catequista</i>	Katechet*in
<i>ceremonia</i>	Zeremonie; rituelle Handlung
<i>cholq'ii</i>	260- tägiger Kalender
<i>cofradía</i>	indigene religiöse Bruderschaft
<i>comadrona</i>	Hebamme
<i>comunidad</i>	Gemeinschaft
<i>conflicto armado interno</i>	bewaffneter interner Konflikt - von der Regierung verwendete Bezeichnung für den Bürgerkrieg
<i>congregación</i>	kolonialzeitliche Bezeichnung für religiöses Zentrum
<i>consejo de los principales</i>	Ältestenrat
<i>corregimiento</i>	kolonialen administrativen Einheiten der eroberten Territorien

<i>costumbre</i>	die traditionellen, eigenen kulturellen und sozialen Handlungen sowie Regeln, Glaubensvorstellungen und Kosmogonie
<i>costumbrista</i>	spanische Bezeichnung der <i>kacholpom</i>
CPR de la Sierra (<i>Comunidades de Población en Resistencia</i>)	Widerstandsdörfer des Hochlandes
<i>departamento</i>	Verwaltungsbezirk regional (?)/Department
<i>desplazado, -a</i>	<i>Vertriebene*r</i>
educación bilingüe intercultural	bilinguale interkulturelle Erziehung und Bildung
educación indígena	indigene Erziehung und Bildung
<i>encomienda</i>	kolonialzeitliche Form der Zwangsarbeit und Tributzahlung
<i>estado oligárquico-finquero</i>	auf Grundlage der Großgrundfarmen
<i>finca</i>	oligarchisch organisierter Staat
<i>finquero, -a</i>	Großgrundfarm, Plantage
<i>Firmeza 83</i>	Fincabesitzer*in; Großgrundbesitzer*in
<i>fusiles y frijoles</i>	Härte/Standhaftigkeit 83 (Militäroperation)
<i>guía espiritual</i>	Gewehre und Bohnen (Militäroperation)
<i>hierbas</i>	spirituelle*r Anführer*in
<i>ijyaab</i>	Wildkräuter, -pflanzen
<i>impunidad</i>	Jahresträger (Ixil)
indio, -a	<i>Straffreiheit</i>
<i>k'uyintxa'</i>	nicht mehr akzeptable Fremdbezeichnung der indigenen Bevölkerung
<i>kacholpom</i>	Hebamme
<i>ka'xhob'</i>	Ausübende der traditionellen Ixil-Religion; wörtlich: Personen, die <i>pom</i> verbrennen, übertragen: Personen, die Zeremonien feiern
<i>komon sajb 'ichil</i>	Kardinalrichtungen
<i>kuxa</i>	öffentliche Zeremonie, rituelle Handlung
ladino, -a	Schnaps
<i>Ley de Vagancia</i>	Mestiz*in
<i>líder</i>	Gesetz, welches zur Arbeit im Straßenbau verpflichtete
<i>macehual</i>	Anführer*in
<i>mal espíritu</i>	Händler (nahua)
<i>mam</i>	böser Geist
<i>Memoria del Silencio</i>	Jahresträger (K'iche')
memoria histórica	Erinnerung an das Schweigen
<i>milpa</i>	historisches Gedächtnis
<i>mixh</i>	traditionelles Maisfeld (Mischkultur)
<i>montaña</i>	<i>tz'ite'</i> Samen – zur Divination
<i>mozo</i>	Berge, Wildnis
<i>municipio</i>	Handlanger
<i>nahual</i>	Verwaltungsbezirk kommunal/Provinz
Nan	Schutzgeist (K'iche')
<i>ocote</i>	respektvolle Anrede für ältere Frauen
Pap	harziges Kiefernholz
<i>parroquia</i>	respektvolle Anrede für ältere Männer
	Pfarrei

<i>patrones</i>	Schirmherren
Patrullas de Autodefensa Civil, PAC	Zivile Patrouillen zur Selbstverteidigung
<i>pecado</i>	Sünde
<i>pentecostismo</i>	Pfingstbewegung
<i>polos de desarrollo</i>	Entwicklungspol
<i>pom</i>	getrocknetes Baumharz, wird bei rituellen Handlungen verbrannt
<i>principales</i>	die Ältesten
<i>Programa de resarcimiento</i>	staatl. Programm der Widergutmachung
<i>pueblos originarios</i>	Urvölker
<i>puestos de salud</i>	Gesundheitsposten
región Ixil	Ixil-Region (Region, in der Ixil gesprochen wird)
<i>remesas populares/familiares</i>	Geldrücksendungen aus dem Ausland
<i>sacerdote Maya</i>	Mayapriester*in
<i>sajb'ichil</i>	Zeremonie; rituelle Handlung
<i>secuestros económicos</i>	Entführungen aus ökonomischen Gründen
<i>seminarios indígenas</i>	Schulungen für Maya <i>líderes</i> , Studierende und Lehrkräfte
<i>taller</i>	Schulung; Fortbildung
<i>techo, trabajo y tortilla</i>	Dach, Arbeit und Tortilla (Militäroperation)
tejido social	soziales Gefüge
<i>temascal</i>	trad. Schwitzbad
<i>tienda</i>	Gemischtwarenladen
<i>tierra arrasada</i>	verbrannte Erde
<i>tierra caliente</i>	tropische Klimazone
<i>tixhil</i>	Schutzgeist (Ixil)
<i>tx'utx'tz'ava'</i>	Mutter Erde
vara de autoridad	Amtsstab
vértice Norte	Norddreieck; nördliche Dörfer im municipio Chajul
<i>Victoria 82</i>	Sieg 82 (Militäroperation)
<i>violencia</i>	umgangssprachliche Bezeichnung für den Bürgerkrieg
<i>yaab</i>	365 – tägiger Kalender

Abbildungen

Figure 1 Ixil-Region / Cuchumatanes.....	302
Figure 2 DIGEBI – Linguistische Karte.....	302
Figure 3 Ixil – Provinzhauptstädte Nebaj, Chajul und Cotzal.....	303
Figure 4 Vértice Norte nördlich von Chel / CPR Sierra.....	303
Figure 5 Vértice Norte – südlich von Chel mit Visis Cabá /Cabá (CPR).....	304
Figure 6 Moderne Darstellung der Jahresträger mit Glyphen	305
Figure 7 Cerro Sumal, von Nebaj aus gesehen.....	305
Figure 8 Don Gaspar während des Aussaatrituals in Vi‘ Jamal.....	306
Figure 9 Sakraler Ort in Nebaj	306
Figure 10 Sakraler Ort in Nebaj	307
Figure 11 Flagge der CPR – Sierra.....	307
Figure 12 Santa Clara 2008	308
Figure 13 Turaanza (Dorf für die CPR – Rückkehrer in Nebaj), 2009	308
Figure 14 Teilnehmende des Neujahrrituals in Nebaj 2009	309
Figure 15 Marimba.....	309
Figure 16 Neubau des Tempels am Morgen des 22. Februar 2009	310
Figure 17 Nan Aan während des Neujahrrituals.....	310
Figure 18 Amtsstäbe vor der Übergabe an die neue alcaldía indígena.....	311
Figure 19 Die neue alcaldía indígena vor der Amtübernahme.....	311
Figure 20 Mitschriften des nicht rituellen Diskurses.....	312
Figure 21 Vorbereitung der Teilnahmezertifikate.....	312
Figure 22 Mural auf dem parque von Nebaj	313
Figure 23 Gräber in Cocop (exhumierte Opfer des Massakers).....	314
Figure 24 Grab eines nicht identifizierten Opfers	314
Figure 25 Schulgebäude in Xepiun, 2009	315
Figure 26 Jahrgangsübergreifendes Lernen in Xepiun, 2009	315
Figure 27 Schüler*innen vor dem provisorischen Schulgebäude in Turaanza.....	316
Figure 28 Pause in Vepecbalam.....	316
Figure 29 Didaktisches Material zum Wert „Toleranz“.....	317
Figure 30 Wertekalender, didaktisches Material	317
Figure 31 Investigación – Acción, didaktisches Material.....	318
Figure 32 Investigación – Acción, Lehrkrafthandreichung	318
Figure 33 Traditioneller Tanz in Los Encuentros, Sololá	319
Figure 34 Detail des Tanzes.....	319
Figure 35 Studieninhalte der Ixil-Universität.....	320
Figure 36 Amaq’chel, 2008	320
Figure 37 Graffito in Nebaj	321
Figure 38 Blick auf die Finca La Perla, 2010.....	321
Figure 39 Ilom, 2010	322

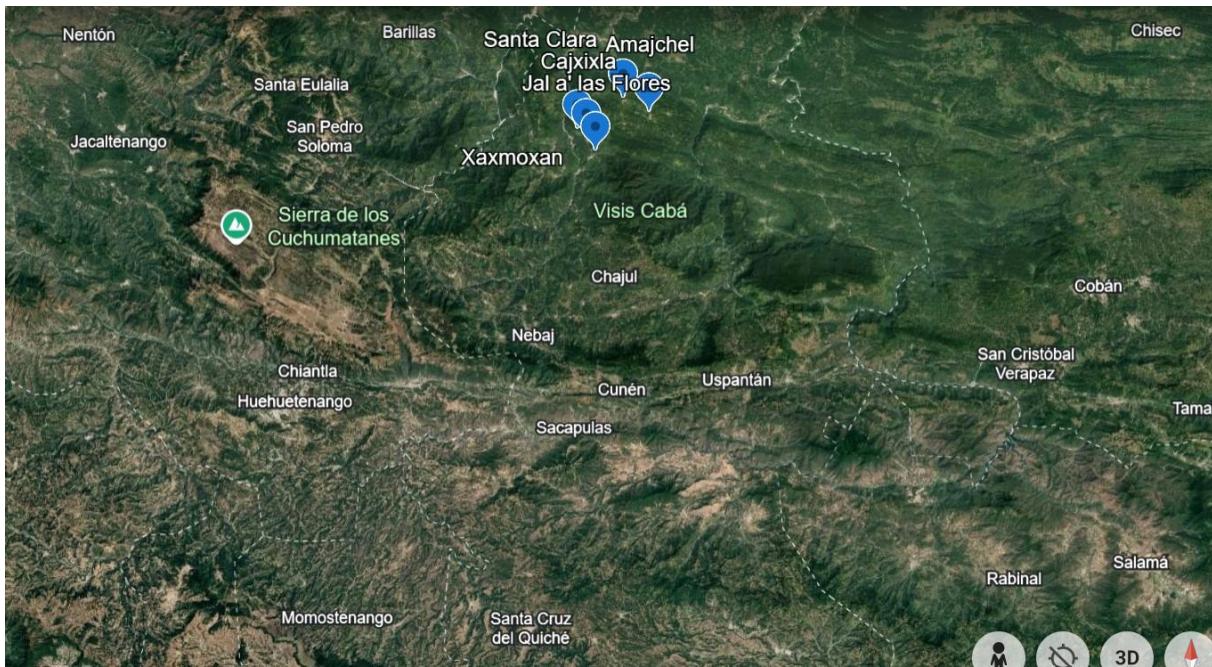


Figure 1 Ixil-Region / Cuchumatanes (Google Earth)

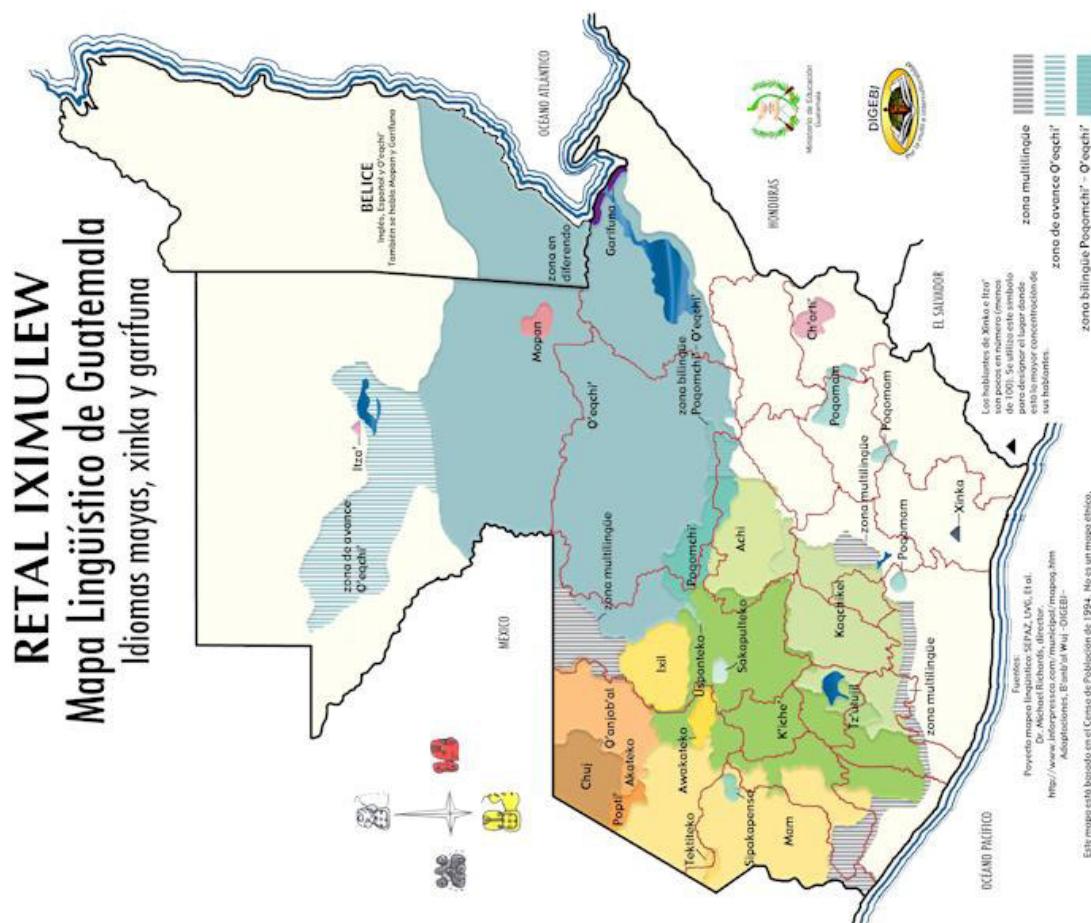


Figure 2 DIGEBI – Linguistische Karte

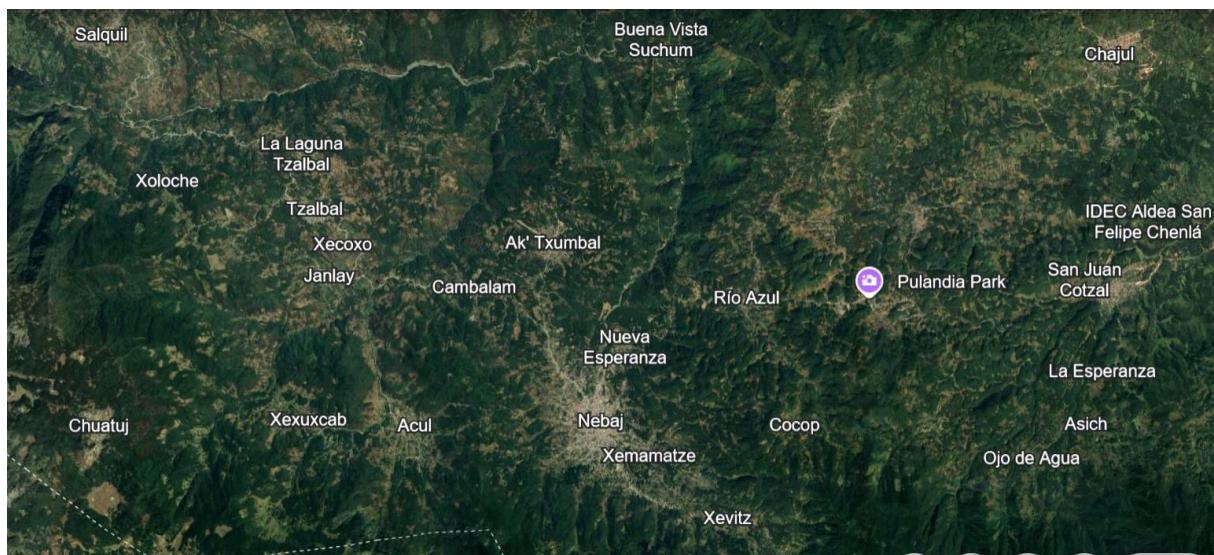


Figure 3 Ixil – Provinzhauptstädte Nebaj, Chajul und Cotzal (Google Earth)

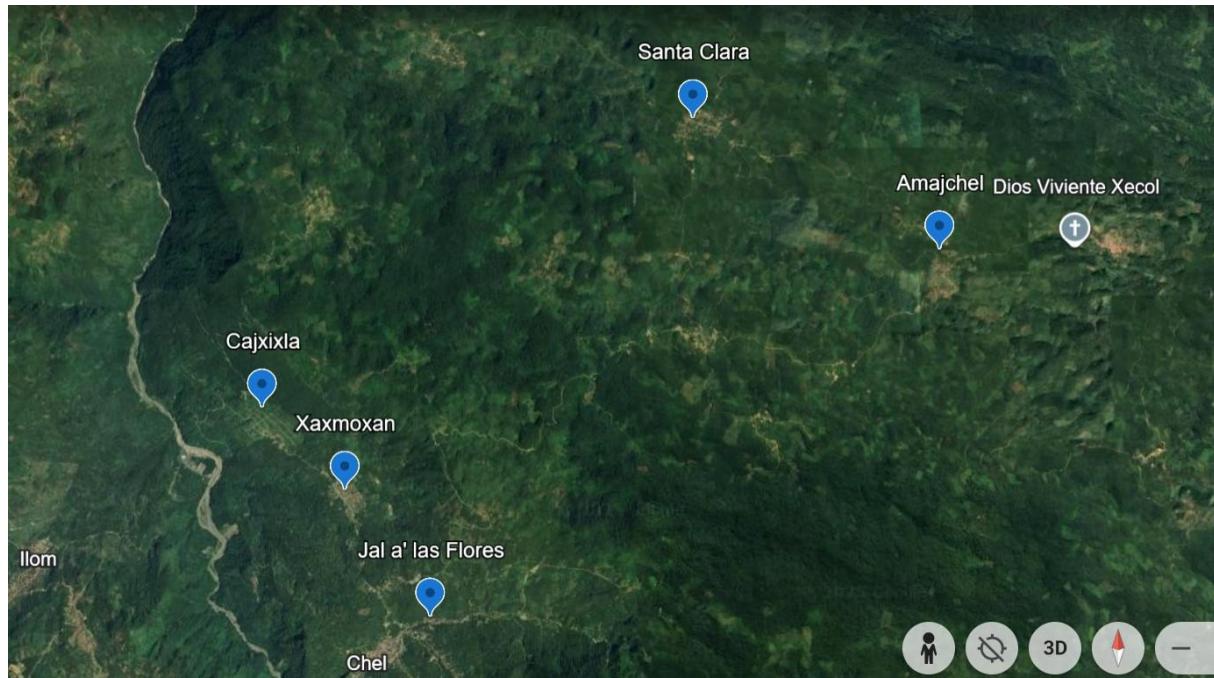


Figure 4 Vértice Norte nördlich von Chel / CPR Sierra (Google Earth)

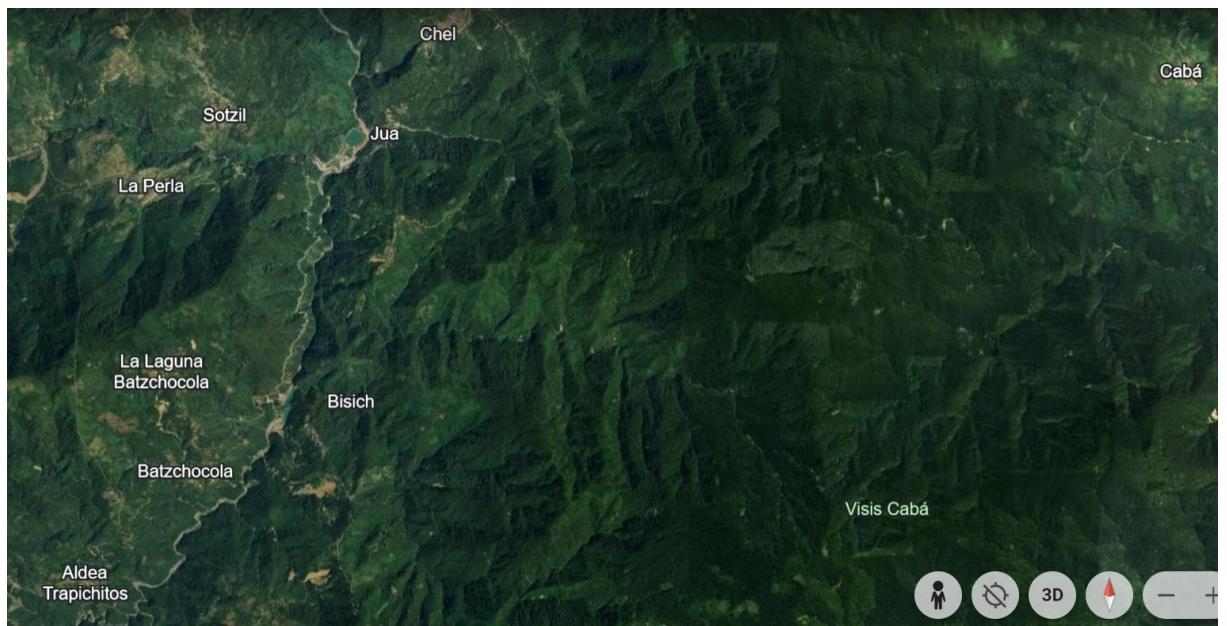


Figure 5 Vértice Norte – südlich von Chel mit Visis Cabá /Cabá (CPR) (Google Earth)

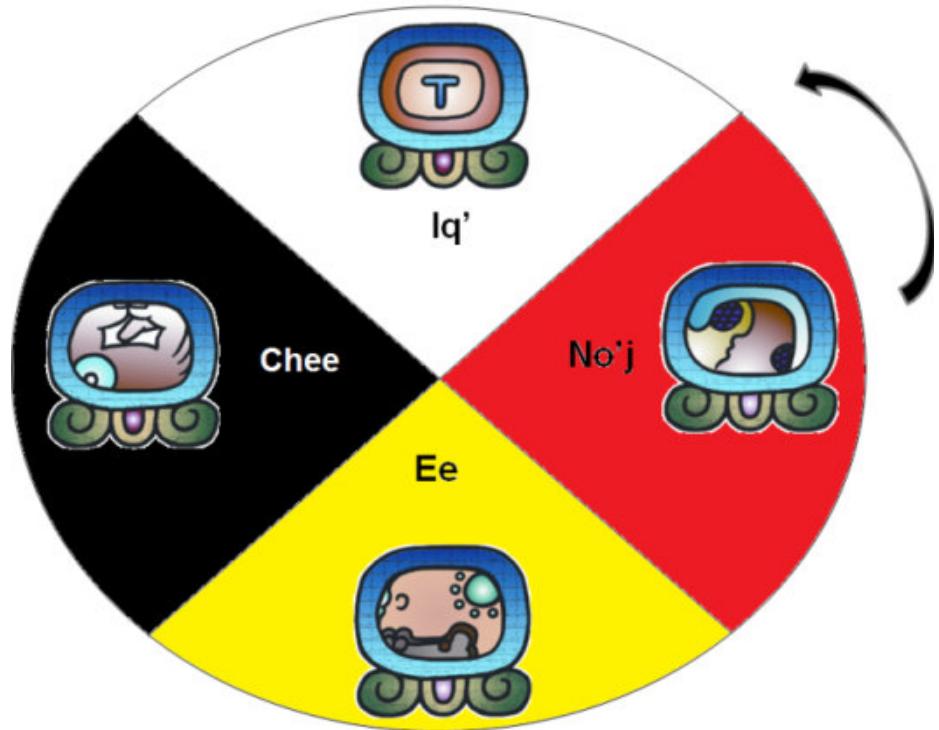


Figure 6 Moderne Darstellung der Jahreträger mit Glyphen (nach de León Ceto 2018); Pfeil gibt Richtung der Rotation an



Figure 7 Cerro Sumal, von Nebaj aus gesehen



Figure 8 Don Gaspar während des Aussaatrituals in Vi' Jamal

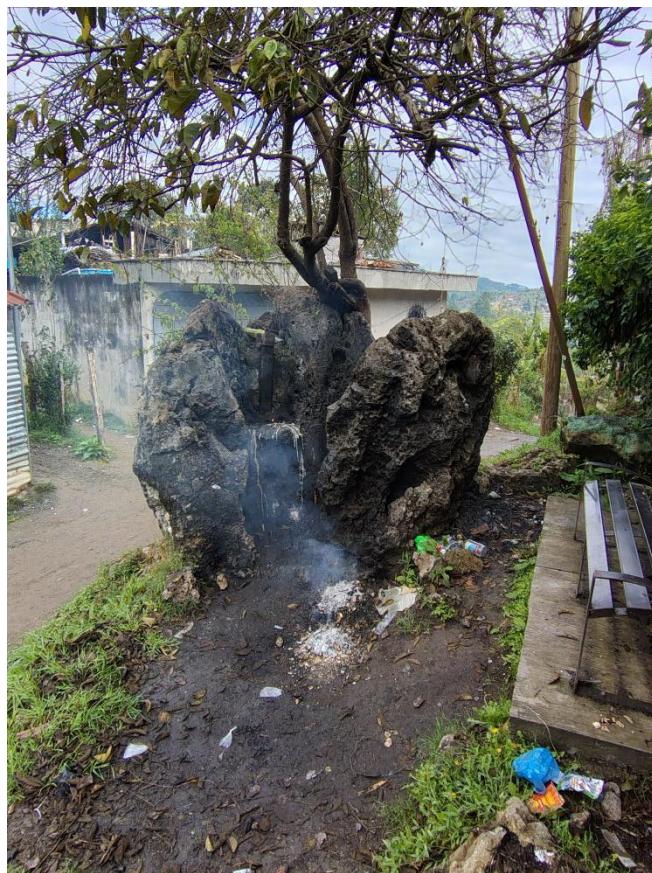


Figure 9 Sakraler Ort in Nebaj



Figure 10 Sakraler Ort in Nebaj



Figure 11 Flagge der CPR – Sierra



Figure 12 Santa Clara 2008



Figure 13 Turaanza (Dorf für die CPR – Rückkehrer in Nebaj), 2009



Figure 14 Teilnehmende des Neujahrrituals in Nebaj 2009



Figure 15 Marimba



Figure 16 Neubau des Tempels am Morgen des 22. Februar 2009



Figure 17 Nan Aan während des Neujahrrituals



Figure 18 Amtsstäbe vor der Übergabe an die neue alcaldía indígena



Figure 19 Die neue alcaldía indígena vor der Amtübernahme

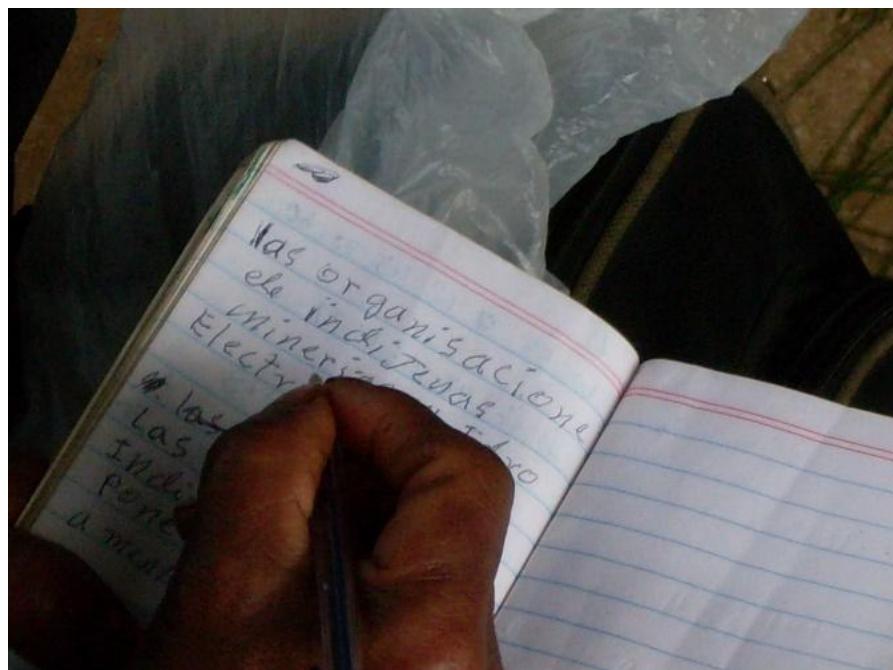


Figure 20 Mitschriften des nicht rituellen Diskurses

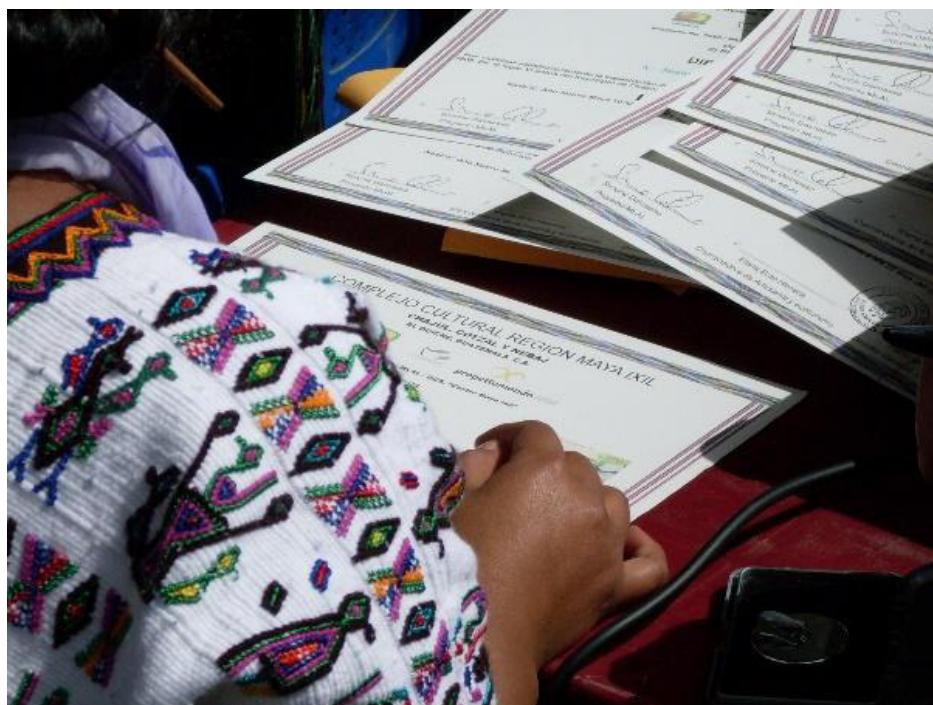


Figure 21 Vorbereitung der Teilnahmezertifikate



Figure 22 Mural auf dem parque von Nebaj



Figure 23 Gräber in Cocop (exhumierte Opfer des Massakers)



Figure 24 Grab eines nicht identifizierten Opfers



Figure 25 Schulgebäude in Xepiun, 2009



Figure 26 Jahrgangsübergreifendes Lernen in Xepiun, 2009



Figure 27 Schüler*innen vor dem provisorischen Schulgebäude in Turaanza



Figure 28 Pause in Vepecbalam



Figure 29 Didaktisches Material zum Wert „Toleranz“ (MINEDUC 2013)



Figure 30 Wertekalender, didaktisches Material (MINEDUC 2013)

Fases del Seminario



Figure 31 Investigación – Acción, *didaktisches Material* (MINEDUC 2013)



Ejemplo práctico para la fase de “investigación-acción” del SEMINARIO con temas de CIUDADANÍA:

Tema:

Derechos específicos de los pueblos indígenas y democracia

Generación de conocimientos (investigación):

Métodos de investigación

Cualitativos: revisión documental (libros, revistas, sitios web, periódicos, otros), entrevistas a profundidad con especialistas en el tema, grupos focales con líderes indígenas y mestizos.

Cuantitativo: escala de opinión aplicada a personas de zonas urbanas y rurales.

Preguntas clave a responder:

1. ¿Por qué los pueblos indígenas tienen derechos específicos?
2. ¿Cuáles son esos derechos?
3. ¿Los derechos específicos significan desigualdad ante la ley?
4. ¿Qué otros grupos tienen derechos específicos?
5. ¿Quién protege los derechos específicos?
6. ¿Qué sanciones existen cuando se violan derechos?
7. ¿Qué relación hay entre derechos indígenas y democracia?
8. ¿Hay democracia cuando no se respetan los derechos específicos?
9. ¿Es Guatemala un país democrático?

Figure 32 Investigación – Acción, *Lehrkraftihandreichung* (MINEDUC 2013)



Figure 33 Traditioneller Tanz in Los Encuentros, Sololá



Figure 34 Detail des Tanzes

Primer Año	Segundo año
Sesión inaugural Introducción al conocimiento del territorio	La Universidad Ixil. Otro modelo de educación. El porqué de esta Universidad
Conocimiento del territorio. Comunidad y medio ambiente	El agua. Un bien comunitario indispensable Calidad y cantidad de agua
Conocimiento de la Madre Naturaleza, la que nos da la vida	Manejo de bienes naturales. Normas, autoridades, sanciones y procedimiento
El agua. Un bien comunitario indispensable. Calidad y cantidad de agua.	El árbol. Un bien comunitario indispensable
Manejo de bienes naturales. Normas, autoridades, sanciones y procedimiento	Sobrevivencia de la comunidad frente a la privatización de los bienes naturales
Concepto del buen vivir. El concepto de desarrollo desde los Pueblos Indígenas	La tierra. Un bien comunitario indispensable Calidad y cantidad de tierra
La agricultura campesina: calidad, cantidad y diversidad de alimentos	La fertilidad, conocimientos y técnicas para mantenerla
Al rescate de las agriculturas campesinas descubriendo las familias campesinas	Importancia de la diversidad: semillas de maíz criollas versus semillas de maíz mejoradas
EVALUACIÓN	EVALUACIÓN
Análisis de las lecturas	Análisis de las lecturas
Historia del Pueblo Ixil: las raíces de la cultura maya ixil	El maíz, símbolo importante de nuestra cultura maya ixil
Situación actual de la identidad y cultura del Pueblo Ixil	Resultados económicos de las familias campesinas diversificadas
Los Acuerdos de Paz, 15 años después su firma	Presencia de productos campesinos en los mercados locales
Las/os jóvenes en las comunidades, diagnóstico de su situación	Las/os jóvenes en las comunidades, diagnóstico de su situación
Desencuentro entre las/os jóvenes y la Universidad Ixil	Las/os jóvenes y el estudio
El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas	El género, rol atribuido al hombre y la mujer en la cultura ixil
Análisis de las lecturas	Análisis de las lecturas
EVALUACIÓN	EVALUACIÓN

Figure 35 Studieninhalte der Ixil-Universität (Universidad Ixil 2014)



Figure 36 Amaq 'chel, 2008

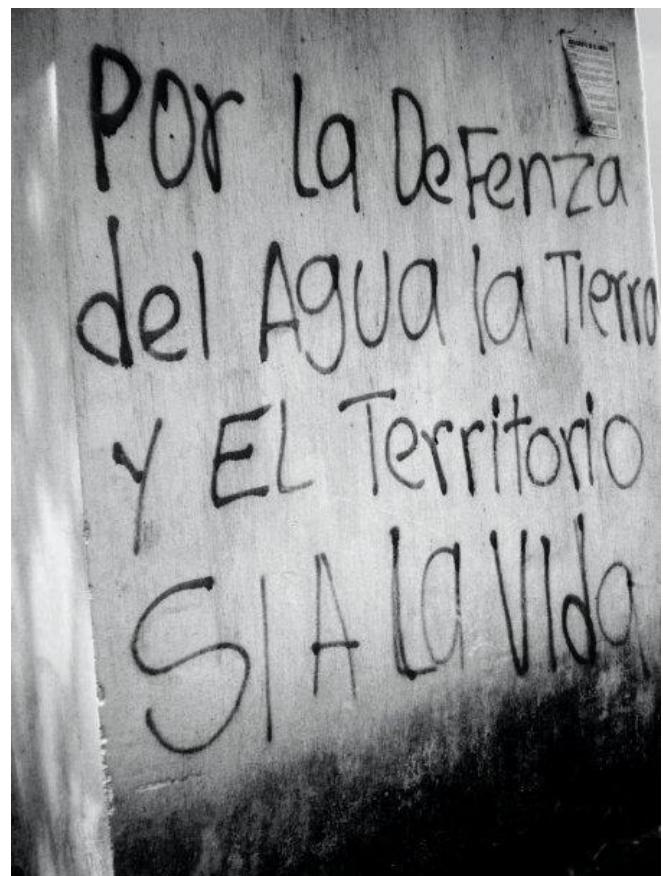


Figure 37 Graffito in Nebaj



Figure 38 Blick auf die Finca La Perla, 2010



Figure 39 Ilom, 2010

Zusammenfassung

Die vorliegende Dissertation widmet sich den vielfältigen Prozessen der kollektiven Identitätsbildung in der Ixil-Region, gelegen im Departement El Quiché, Guatemala. Im Zentrum der Analyse steht die Untersuchung der Auswirkungen sozioökonomischer Probleme und historischer Brüche aus dem Bürgerkrieg auf die Konstruktion kollektiver Identitäten innerhalb der Gemeinden. Die Analyse berücksichtigt die folgenden thematischen Bereiche: das immaterielle kulturelle Erbe, die Konstruktion kollektiver Identitäten, das Wirken einer kulturellen Bewegung der Ixil sowie formale staatliche als auch innovative, nicht-staatliche indigene Bildung.

Das zwischen 2007 und 2010 im Rahmen der Feldforschung gesammelte ethnografische Material ermöglicht Einblicke in den Alltag verschiedener Gemeinden in den *municipios* Chajul und Nebaj und umfasst Elemente des immateriellen Kulturerbes. Diese sind Ausdruck kultureller Resilienz und zeugen von bewusstem, selektivem Umgang mit einzelnen Komponenten. So ist der 260-tägige Kalender Grundlage ritueller Handlungen und Divination. Darüber hinaus bewahrt er das kulturelle Gedächtnis und gibt Werte sowie Wissen über Kosmogonie und Kosmologie von einer Generation zur nächsten. Das immaterielle Kulturerbe ist einem ständigen Wandel unterworfen, da einzelne Elemente sowohl neu hinzugefügt als auch vernachlässigt werden können. Religiöse Spezialisten spielen eine entscheidende Rolle in diesem Prozess, da sie kulturelle Normen, orale Traditionen und Divination im Alltag nutzen. Sie leiten Zeremonien und kennen rituelle Abläufe und Sprache, haben einen besonderen Zugang zu höheren Mächten und sind angesichts von Widrigkeiten und Veränderungen sehr flexibel.

Der Bürgerkrieg hatte einen besonders großen Einfluss auf das Leben in der Ixil-Region. Zerstörung und Gewalt zwangen die Ixil Elemente der traditionellen Religion wie Rituale und Divination im Verborgenen zu halten. Zudem wurde der soziale Zusammenhalt durch den Bürgerkrieg und das Wirken der Zivilpatrouillen stark gestört. Es kam zu einem Bruch des sozialen Zusammenhalts und die *comunidades* durchliefen eine Krise. Für die *kacholpom*, die Ausübenden der traditionellen Religion, strukturieren die Rituale sowohl Beziehungen innerhalb der Gruppe als auch zwischen den Individuen und ihrer Umwelt. Sakrale Orte, wie die den Jahresträgern zugeordneten Kardinalpunkte und Berggipfel, sind Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart und verbinden die materielle mit der immateriellen Seite des kulturellen Erbes. Die *kacholpom*, bewahren die Wertschätzung der heiligen Landschaft und die damit verknüpften Vorstellungen von Wechselwirkungen zwischen Zeit, Ewigkeit, Tod und Leben.

Im Hinblick auf die Konstruktion kollektiver Identitäten spielt die Spaltung der Gemeinden aufgrund des Bürgerkriegs und insbesondere der gezielten Zerstörung des sozialen Zusammenhalts eine besondere Rolle. Die vorherrschende Kategorisierung in „Täter“ und „Opfer“ verhindert Lösungen zur Wiederherstellung des sozialen Zusammenhalts. In der vorliegenden Arbeit konnten am Beispiel der Widerstandsdörfer der Sierra (*Comunidades de Población in Resistencia de la Sierra, CPR-Sierra*) lokale Strategien zur Konstruktion einer mnemonischen Gemeinschaft dargestellt werden. Hierbei spielte die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt eine herausragende Rolle.

Während der Feldforschung war die Fundamaya, eine kulturelle und zivilgesellschaftliche Organisation, in verschiedenen Handlungsbereichen in der Ixil-Region aktiv. Neben Landrechten, Ressourcennutzung, Erinnerungsarbeit, Tourismus und kommunaler Verwaltung und Politik engagierten sie sich mit der Gründung der Universidad Ixil im Bildungsbereich. Diese Arbeit analysiert ihre Rolle im Kontext der Konstruktion kollektiver Ixil-Identität und eines kollektiven Gedächtnisses. Die Beispiele zeugen von Handlungsmacht als Indigene und Dekolonialisierung, und illustrieren die komplexen Prozesse, die mit der Konstruktion einer kollektiven Identität verbunden sind. Zudem wird anhand des Neujahrsrituals die Verbindung

politischer Aktivitäten mit religiösen Bereichen des öffentlichen Lebens deutlich. Das dokumentierte Ritual aus 2009 verbindet die religiöse Zeremonie mit der formalen Einweihung eines neuen, zusätzlichen heiligen Ortes und Aufklärungsarbeit zum Abbau von Rohstoffen. In der ländlichen Peripherie Guatemalas, einschließlich der Region Ixil, fehlt es insbesondere Jugendlichen und jungen Erwachsenen an wirklich gleichberechtigten Chancen. Formale Bildung vermag nur in Einzelfällen zur Überwindung von institutionalisierter Ungleichheit beizutragen. Zudem müssen indigene Jugendliche die schwierige Aufgabe meistern, die Traditionen ihrer Vorfahren zu bewahren, Teil einer marginalisierten Gruppe der Gesellschaft zu sein und gleichzeitig die Erwartungen und Chancen der modernen Welt zu navigieren. Echte Chancen müssen über „westliche“ Werte und Strukturen hinausgehen. Entscheidend ist zudem, dass ethnische Zuschreibungen wie *Ladino* oder *Indígena* keinen Einfluss auf den Bildungserfolg haben. Unterschiedliche Perspektiven müssen Gehör finden, ebenso wie die Erinnerungen an den Bürgerkrieg, die innerhalb der Familien tradiert wurden. Eine Kultur der interkulturellen und toleranten Diskussion sowohl Klassenzimmern als auch auf Gemeindeebene könnte Aleida Assmanns Ideal einer „dialogischen Erinnerungskultur“ verwirklichen und zur Überwindung sozialer Spaltungen beitragen. Schulische Bildung kann die Chance nutzen, sich auf widersprüchliche historische Narrative und deren Beziehungen zu Wahrheit und Macht zu konzentrieren, um so einen Diskurs auf Gemeinschaftsebene zu ermöglichen. Die Globalisierung bedeutet nicht zwangsläufig Verschlechterung; sie ist auch eine Chance. Um „ethnische Unterdrückung“ zu beenden und über ethnische Grenzen hinauszudenken, ist eine Reform des Bildungssystems notwendig. Der Fokus sollte vielmehr auf einer ganzheitlichen persönlichen Entwicklung liegen, die durch Bildung und Erziehung unterstützt wird und die auf verschiedenen Aspekten der Ixil-Kultur basiert. Die Universidad Ixil ist ein Beispiel dafür, wie dekolonisierte, unabhängige akademische Bildung in der Praxis umgesetzt werden kann, und Division in den Gemeinden überbrücken kann.

English Summary

This dissertation examines the diverse processes of collective identity formation in the Ixil region, located in the department of El Quiché, Guatemala. The analysis focuses on examining the effects of socio-economic problems and historical ruptures from the civil war on the construction of collective identities within the communities. The analysis considers the following thematic areas: intangible cultural heritage, the construction of collective identities, the impact of an Ixil cultural movement, and formal state as well as innovative, non-state indigenous education.

The ethnographic material collected during field research between 2007 and 2010 provides insights into the everyday lives of the communities in the municipalities of Chajul and Nebaj, and includes elements of intangible cultural heritage. These are expressions of cultural resilience and testify to a conscious, selective approach to individual components. For example, the 260-day calendar forms the basis for ritual practice and divination. Moreover, it plays a role in the preservation of cultural memory and the transmission of values and knowledge related to cosmogony and cosmology from one generation to the next. Intangible cultural heritage is subject to constant change, as individual elements can be added or neglected. Religious specialists play a crucial role in this process. They incorporate cultural norms, oral traditions and divination into their daily lives. They lead ceremonies, are familiar with ritual procedures and language, have special access to higher powers, and demonstrate great flexibility in the face of adversity and change. The civil war had a particularly significant impact on life in the Ixil region. Destruction and violence forced the Ixil to keep elements of traditional religion, such as rituals and divination, hidden. In addition, social cohesion was severely disrupted by the civil war and the actions of the civil patrols. Social cohesion broke down and the *comunidades* went through a crisis. For the *kacholpom*, the practitioners of the traditional religion, rituals structure both relationships within the group and between individuals and their environment. Sacred places, such as the cardinal points and mountain peaks associated with the year bearers, are bridges between the past and the present and connect the material with the immaterial side of cultural heritage. The *kacholpom* preserve the appreciation of the sacred landscape and the associated ideas of interactions between time, eternity, death and life.

With regard to the construction of collective identities, the division of communities due to the civil war and, in particular, the deliberate destruction of social cohesion plays a special role. The prevailing categorisation into "perpetrators" and "victims" prevents solutions for restoring social cohesion. In this study, local strategies for constructing a mnemonic community were presented using the example of the resistance villages of the Sierra (*Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra, CPR-Sierra*). The relationship between humans and the environment played a prominent role in this.

During the field research, Fundamaya, a cultural and social organisation, was active in various areas of action in the Ixil region. In addition to land rights, resource use, remembrance work, tourism, and municipal administration and politics, they were also involved in education with the establishment of the Universidad Ixil. This work analyses the role of Fundamaya in constructing a collective Ixil identity and memory. The examples demonstrate agency among indigenous stakeholders and the decolonisation process, illustrating the complexities involved in forming a collective identity. In addition, the New Year's ritual highlights the connection between political activities and religious aspects of public life. The ritual documented in 2009 combines the religious ceremony with the formal inauguration of a new, additional sacred site and educational work on the extraction of raw materials.

Teenagers and young adults in particular lack equal opportunities in rural areas on the periphery of Guatemala, including the Ixil region. Formal education can only contribute to overcoming institutionalised inequality in isolated cases. Furthermore, indigenous young people must master the difficult task of preserving the traditions of their ancestors and being part of a

marginalised group in society, while at the same time navigating the expectations and opportunities of the modern world. Genuine opportunities must go beyond "Western" values and structures. It is also crucial that ethnic attributions such as *Ladino* or *Indígena* have no influence on educational success. Different perspectives must be heard, as must the memories of the civil war that have been passed down within families. A culture of intercultural and tolerant discussion, both in classrooms and at the community level, could realise Aleida Assmann's ideal of a "dialogical culture of remembrance" and contribute to overcoming social divisions. In theory, school education could seize the opportunity to focus on contradictory historical narratives and their relationship to truth and power, thereby enabling discourse at the community level. Globalisation does not necessarily mean deterioration; it is also an opportunity. In order to end "ethnic oppression" and think beyond ethnic boundaries, a reform of the education system is necessary. The focus should rather be on holistic personal development, supported by education and upbringing, and based on various aspects of Ixil culture. The Universidad Ixil is an example of how decolonised, independent academic education can be put into practice and bridge divisions in communities.

Nederlandse Samenvatting

Dit proefschrift gaat over de verschillende processen van collectieve identiteitsvorming in de Ixil-regio, gelegen in het departement El Quiché, Guatemala. Centraal in de analyse staat het onderzoek naar de gevolgen van sociaaleconomische problemen en historische breuken als gevolg van de burgeroorlog voor de constructie van collectieve identiteiten binnen de gemeenschappen. De analyse houdt rekening met de volgende thematische gebieden: het immateriële culturele erfgoed, de constructie van collectieve identiteiten, de invloed van een culturele beweging van de Ixil en formeel staatsonderwijs en innovatief, niet-staatsonderwijs voor inheemse volkeren.

Het etnografisch materiaal dat tussen 2007 en 2010 in het kader van veldonderzoek is verzameld, geeft inzicht in het dagelijks leven van verschillende gemeenschappen in de *municipios* Chajul en Nebaj en omvat elementen van het immaterieel cultureel erfgoed. Deze zijn een uitdrukking van culturele veerkracht en getuigen van een bewuste, selectieve omgang met afzonderlijke componenten. Zo vormt de 260-daagse kalender de basis voor rituele handelingen en waarzeggerij. Bovendien bewaart hij het culturele geheugen en geeft hij waarden en kennis over kosmogonie en kosmologie door van de ene generatie op de andere. Het immaterieel cultureel erfgoed is voortdurend aan verandering onderhevig, aangezien afzonderlijke elementen zowel kunnen worden toegevoegd als verwijderd. Religieuze specialisten spelen een cruciale rol in dit proces, omdat zij culturele normen, mondelinge tradities en waarzeggerij in het dagelijks leven gebruiken. Zij leiden ceremonies en kennen rituele procedures en taal, hebben een bijzondere toegang tot hogere machten en zijn zeer flexibel in het omgaan met tegenslagen en veranderingen.

De burgeroorlog had een bijzonder grote invloed op het leven in de Ixil-regio. Vernietiging en geweld dwongen de Ixil om elementen van de traditionele religie, zoals rituelen en waarzeggerij, geheim te houden. Bovendien werd de sociale cohesie ernstig verstoord door de burgeroorlog en het optreden van de burgerpatrouilles. Er ontstond een breuk in de sociale cohesie en de *comunidades* maakten een crisis door. Voor de *kacholpom*, de beoefenaars van de traditionele religie, structureren de rituelen zowel de relaties binnen de groep als die tussen de individuen en hun omgeving. Sacrale plaatsen, zoals de kardinale punten en bergtoppen die aan de jaartallen zijn toegewezen, vormen bruggen tussen het verleden en het heden en verbinden de materiële met de immateriële kant van het culturele erfgoed. De *kacholpom* koesteren het heilige landschap en de daarmee verbonden ideeën over de wisselwerking tussen tijd, eeuwigheid, dood en leven.

Met het oog op de constructie van collectieve identiteiten speelt de verdeeldheid van de gemeenschappen als gevolg van de burgeroorlog en in het bijzonder de doelbewuste vernietiging van de sociale cohesie een bijzondere rol. De heersende categorisering in 'daders' en 'slachtoffers' verhindert oplossingen voor het herstel van de sociale cohesie. In dit werk konden aan de hand van het voorbeeld van de verzetsdorpen in de Sierra (*Comunidades de Población in Resistencia de la Sierra, CPR-Sierra*) lokale strategieën voor de constructie van een mnemonische gemeenschap worden geïllustreerd. Hierbij speelde de relatie tussen mens en milieu een prominente rol.

Tijdens het veldonderzoek was Fundamaya, een culturele en maatschappelijke organisatie, actief op verschillende gebieden in de Ixil-regio. Naast landrechten, gebruik van hulpbronnen, herinneringswerk, toerisme en gemeentelijk bestuur en beleid, zetten zij zich met de oprichting van de Universidad Ixil ook in voor het onderwijs. Dit werk analyseert haar rol in de context van de constructie van een collectieve Ixil-identiteit en een collectief geheugen. De voorbeelden getuigen van handelingsvermogen als inheemse bevolking en dekolonisatie, en illustreren de complexe processen die gepaard gaan met de constructie van een collectieve identiteit. Bovendien wordt aan de hand van het nieuwjaarsritueel het verband tussen politieke activiteiten en religieuze aspecten van het openbare leven duidelijk. Het gedocumenteerde ritueel uit 2009

combineert de religieuze ceremonie met de formele inwijding van een nieuwe, extra heilige plaats en voorlichtingswerk over de winning van grondstoffen.

In de landelijke periferie van Guatemala, waaronder de regio Ixil, ontbreekt het vooral jongeren en jongvolwassenen aan echt gelijke kansen. Formele educatie kan slechts in individuele gevallen bijdragen aan het overwinnen van geïnstitutionaliseerde ongelijkheid. Bovendien moeten inheemse jongeren de moeilijke taak volbrengen om de tradities van hun voorouders in ere te houden, deel uit te maken van een gemarginaliseerde groep in de samenleving en tegelijkertijd te voldoen aan de verwachtingen en kansen van de moderne wereld. Echte kansen moeten verder gaan dan 'westerse' waarden en structuren. Het is ook van cruciaal belang dat etnische attributen zoals *Ladino* of *Indigena* geen invloed hebben op het succes in het onderwijs. Verschillende perspectieven moeten gehoord worden, evenals de herinneringen aan de burgeroorlog die binnen de families zijn doorgegeven. Een cultuur van interculturele en tolerante discussie, zowel in de klas als op gemeenschapsniveau, zou het ideaal van Aleida Assmann van een 'dialogische herinneringscultuur' kunnen verwezenlijken en kunnen bijdragen aan het overwinnen van sociale verdeeldheid. Het onderwijs kan de kans aangrijpen om zich te concentreren op tegenstrijdige historische verhalen en hun relatie tot waarheid en macht, om zo een discours op gemeenschapsniveau mogelijk te maken. Globalisering betekent niet noodzakelijkerwijs achteruitgang; het is ook een kans. Om een einde te maken aan "etnische onderdrukking" en over etnische grenzen heen te denken, is een hervorming van het onderwijsysteem noodzakelijk. De focus moet veeleer liggen op een holistische persoonlijke ontwikkeling, ondersteund door onderwijs en opvoeding, en gebaseerd op verschillende aspecten van de Ixil-cultuur. De Universidad Ixil is een voorbeeld van hoe gedekoloniseerd, onafhankelijk academisch onderwijs in de praktijk kan worden gebracht en verdeeldheid in gemeenschappen kan overbruggen.

Curriculum Vitae

The author of this dissertation, Caroline Aretz, was born in Aachen, Germany, in 1979. In 2006, she successfully completed her M.A. (*Magistra Artium*) degree at Bonn University, Germany, specialising in ethnology/anthropology of the Americas, Spanish literature and linguistics, and English literature and linguistics (*Ethnologie/Altamerikanistik, Romanistik, Anglistik*). Her research focused on contemporary Highland Maya languages and cultures, as well as ethnohistoric sources from Central Mexico. In her M.A. thesis, she analysed a Nahua document from the 17th century. Furthermore, she completed a teaching qualification in German as a Foreign Language in 2007 prior to joining Prof. Dr. Maarten Jansen's research group, entitled "Keeping the Days: Time and Identity in Middle America" at the Faculty of Archaeology, Leiden University. Her PhD research comprised several periods of ethnographic fieldwork (2007, 2008, 2009, 2010, 2015, 2018) in the Guatemalan highlands. In 2019, she passed the federal teacher training examination in Germany (*2. Staatsexamen Lehramt Sekundarschulen und Gymnasien*) with distinction. She has subsequently been employed in the field of public education. In 2025, she undertook a further visit to the Ixil region.