



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).

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). Existenzielle 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 [1969]: 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 [1969]). 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 machthabende 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 mnemonischen 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 mnemonische 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 [1992]: 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 (Kupprat 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 Verbllassen 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 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 [1992]: 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 [1992]: 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).

