



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).

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 Hidroxacbal. Auch das tiefsitzende 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 gewaltsamen 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 harrierten 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, Marías 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 Stausee. 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 Staudammes 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 Dekolonisierung. Allerdings müsste der guatemaltekeische 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 (*reconcilación*), 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 tiefsitzenden 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 Cotzals. 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 schwerwiegendere 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 Córdón 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, *orejás*, 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 Córdón 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 *cofradías* (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-gewaltausübende 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 Grauschattierungen“, 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 (Druliolle / 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 *alcaldia 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 guatemalteken 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 „illegale 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 *lideres* 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, Mangelerährung, 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 *hierbas* 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 Siedlungsorten 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 abgeholzt, 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 *Chaabil 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 Kaffeeplantagen 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 guatemalteckischen 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 Guatemalteca de Exportadores*, AGEXPORT.

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 *hierbas*, 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 schätze, 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 Kardinalsrichtungen 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 mnemonischen 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 mnemonischen 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.

