



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).

6. Eine kulturelle und soziale Bewegung der Ixil

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

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

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

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

6.1 Grundsätze und Entstehung der Maya-Bewegung auf nationaler Ebene

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2 Lokale Bewegung: Mayanisierung in der Ixil-Region

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.3.1 Konstruktion von *memoria histórica* und kollektivem Gedächtnis

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

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

Siete principales Ixhiles

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

als auch in die Rhetorik des Widerstands:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.3.3 Kreative Medien des kollektiven Gedächtnisses

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.4 Demokratisierung und Politische Organisation: *Alcaldía indígena*

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

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

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

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

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

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

²⁰⁴ Vgl. Kapitel 6.3.1.

6.5 Kollektives Trauma und Exhumierungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.6 Landrechte

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

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

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

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

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

²⁰⁹ Article 26

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Finca La Perla

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

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

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

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

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

(Interview vom 20.04.2008, Finca La Perla)

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

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

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

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

Die Fundamaya berief sich in dieser Auseinandersetzung u. a. auf Artikel 28²¹⁵ der Deklaration der Rechte der Indigenen Völker der Vereinten Nationen. Artikel 28 betont das Recht indigener

²¹³ Zur Darstellung der Rolle und der Handlungen während der *violencia* siehe u. a. Brett 2007, 2008, 2016, Volpe 2015, Derocher 2002).

²¹⁴ Dies geschah unter Berufung auf Artikel 27 der UN-Deklaration der Rechte der Indigenen Völker, dem Recht auf Partizipation in einem fairen, unabhängigen, unparteiischen, offenen und transparenten Prozess der Anerkennung indigener Rechte, Traditionen, Bräuche und Landbesitzsysteme.

²¹⁵ Article 28

1. Indigenous peoples have the right to redress, by means that can include restitution or, when this is not possible, just, fair and equitable compensation, for the lands, territories and resources which they have

Völker auf Rückgabe oder gerechte Kompensation für die Aneignung, Nutzung oder Beschädigung ihrer traditionellen Territorien, die ohne ihre freie, vorherige und informierte Zustimmung erfolgte²¹⁶. Im Rahmen des Kompensationsprozesses wird empfohlen, dass die Kompensation in Form von Land, Territorien und Ressourcen erfolgen sollte, sofern keine anderweitige Einigung erzielt wird und die betroffenen Völker dem Prozess nicht freiwillig widersprechen. Dabei ist darauf zu achten, dass die Qualität, Größe und der rechtliche Status der Ressourcen denen der Kompensationsleistung entsprechen oder diese zumindest erreichen. Alternativ kann die Kompensation auch als finanzielle Entschädigung oder in einer anderen angemessenen Form erfolgen. Obwohl Guatemala die Deklaration ratifiziert hatte, galt das Land der indigenen Bevölkerung weiterhin primär als ungenutzt und daher als verfügbar. Auch fehlende effektive Maßnahmen zur Sanktionierung unrechtmäßiger Inbesitznahmen verhindern hier einen Wandel.

Im Zuge der Arbeiten zum Bau des Wasserstaudamms bei Ilom wurde die archäologische Stätte *Xak'b'al* freigelegt. Internationale und Ixil-Aktivist*innen konnten auch unter Berufung auf die ILO 169 und die UN-Deklaration verhindern, dass der Ort zerstört wurde. Dennoch fand Artikel 19 der UN-Deklaration keine Beachtung, die Bauarbeiten des Staudamms in der Nähe des Dorfes Jua und auch die archäologischen Arbeiten starteten ohne freie, vorhergehende und informierte Zustimmung der betroffenen Gemeinschaften. Die Bewohner*innen der umliegenden Gemeinschaften äußerten während meiner Feldforschung wiederholt Bedenken und Ängste gegenüber den dortigen Bauarbeiten (vgl. Kapitel 5). Im Widerspruch zu Artikel 25²¹⁷ genehmigte Enel im Jahr 2009 den Besuch der Grabung in *Xak'b'al* bei Ilom nicht den Bewohner*innen der anliegenden Gemeinden, obwohl es sich um ihr eigenes Kulturerbe handelte. *Xak'b'al* ist laut oralen Überlieferungen der Ursprungsort der Ixil. Dank des unermüdlichen Einsatzes der Aktivist*innen kann die Bevölkerung nach vorheriger Anmeldung bei Enel/HidroXacbal die Stätte nun besuchen (Stand 2019).

traditionally owned or otherwise occupied or used, and which have been confiscated, taken, occupied, used or damaged without their free, prior and informed consent.

2. Unless otherwise freely agreed upon by the peoples concerned, compensation shall take the form of lands, territories and resources equal in quality, size and legal status or of monetary compensation or other appropriate redress.

²¹⁶ Vgl. Artikel 19, „freie, vorherige und informierte Zustimmung“ der indigenen Völker ist Grundvoraussetzung zur Durchführung gleich welcher Maßnahme.

²¹⁷ Indigenous peoples have the right to maintain and strengthen their distinctive spiritual relationship with their traditionally owned or otherwise occupied and used lands, territories, waters and coastal seas and other resources and to uphold their responsibilities to future generations in this regard.

6.7 Tourismus

Der guatemaltekische Staat hat ein selektives Interesse an einigen Ausprägungen kultureller Kontinuität – und zwar im Kontext der Vermarktung des Landes im internationalen Tourismus und der Folklorisierung des nationalen Selbstporträts. So stellte bereits Rigoberta Menchú Tum 1984 fest, dass die farbenfrohen, traditionellen *huipiles* bewundert werden, am Leben, den Taten und Problemen der Trägerinnen jedoch keinerlei Interesse besteht. Das nationale Tourismusinstitut INGUAT erweckt mit seinen Darstellungen den Eindruck, als wolle man die indigene Bevölkerung wie in einem Freilichtmuseum zur Schau stellen. Dies ist kein speziell guatemaltekisches Phänomen, sondern ist eher der Regelfall der Wahrnehmung der indigenen Bevölkerung eines Staates von den Teilen der Bevölkerung, die eher dem westlichen Kulturkreis zuzuordnen sind: die Vermarktung des Exotischen (Rudolph 2007: 124, Ashcroft / Griffiths / Tiffin 2002). Tourismusprojekte des *turismo rural* („ländlicher Tourismus“) schaffen ein Dilemma für die involvierte indigene Bevölkerung: die Hoffnung auf ein paar schnelle Dollar einerseits und der Ausverkauf von landschaftlicher Umgebung und Traditionen andererseits. Was in Guatemala und anderswo als „Ökotourismus“ deklariert wird, ist im Grunde nichts anderes, als die gezielte Ausbeutung einer romantischen Vorstellung von einer „indianischen Szenerie“ (Brysk 2000: 181-185). Das Ständige Forum für Indigene Angelegenheiten der Vereinten Nationen (*Permanent Forum on Indigenous Issues*, UNPFII) konstatierte, dass der Tourismus indigene Gemeinden schwer schädigt, wenn nicht die Bedürfnisse der Gemeinden einbezogen werden. Daher lautet die noch zu implementierende Empfehlung des UNPFII, für die sich die Fundamaya einsetzt, wie folgt:

[...] The Permanent Forum therefore recommends that United Nations agencies, in collaboration with the indigenous peoples concerned, affirm and make operational the right of indigenous peoples to determine their own priorities for development and opportunities concerning indigenous culture and tourism (UNPFII Recommendations Database, Paragraph 022: o. J.)

In der Ixil-Region übten viele *líderes* in abgelegeneren Gemeinden Kritik am Tourismus²¹⁸. Die Stimmen der *líderes* äußerten, dass die extreme Armut als Attraktion für Touristen dient und der Schutz der Biodiversität als Vorwand für den Entzug weiterer Rechte der Gemeinden genutzt wird. Einzig im urbanen Zentrum Nebajs und in den Gemeinden auf der Wanderroute nach Todos Santos Cuchumatanes befürworteten die Einwohner den Tourismus. Entlang der Wanderroute etablierte ein Projekt der internationalen Entwicklungszusammenarbeit sogenannte *posadas comunitarias*. Die *posadas comunitarias* sind von den Gemeinden selbst verwaltete, einfache Unterkünfte für Wanderer. Gegen einen geringen, von der Gemeinde

²¹⁸ „Culturas indígenas son buenos negocios para la industria del ecoturismo“ (Otto, 12.03.2015, Nebaj).

festgelegten Betrag, können Wanderer dort übernachten und erhalten Verpflegung in einer der Familien. Eigentlich sollte das Geld für die Übernachtungen in einen gemeinschaftlichen Topf wandern, und die Familien, die Verpflegung bereitstellen, sollten rotieren, so dass die Gemeinschaft als Ganzes vom Tourismus profitieren kann. Mit der Zeit beanspruchten jedoch einzelne Personen diese Einnahmequelle in einigen Gemeinden für sich allein²¹⁹.

Eine eigene wirtschaftliche Strategie, mit dem Tourismus umzugehen, entwickelte die Weberinnen-Sparte²²⁰ der Kooperative *Asociación Chajulense Val Vaq Quyol* aus Chajul. Die Frauen bauten über die vergangenen zehn Jahre eine eigene Unternehmensidentität auf und vermarkten seitdem erfolgreich Produkte, die auf die Interessen, Ansprüche und Bedürfnisse von Touristen ausgerichtet sind. Dabei handelt es sich nicht um traditionelle *huipiles* oder andere Bestandteile der Tracht. Im Unterschied zu den in den touristischen Zentren Antigua oder Panajachel angebotenen touristischen Produkten, sind die Produkte aus Chajul aus natürlich gefärbten Garnen gewebt. Die Kooperative ist beispielhaft für einen von der Globalisierung angestoßenen Prozess, aus dem die „Betroffenen“ jedoch aktiven Nutzen ziehen und als Gemeinschaft agieren. Im Hinblick auf die junge Generation haben die Frauen aus der Kooperative eine Vorbildfunktion, für Jugendliche gewinnt die Webkunst durch die Eröffnung von Perspektiven für die eigene Zukunft an Attraktivität.

Das Naturschutzgebiet Visis-Cabá im *municipio* Chajul ist ein Beispiel für einen Konflikt, in dem die Interessen der Subsistenzbauern mit denen von politischen Entscheidungen zugunsten von Umweltschutz und Einnahmen aus Tourismus unvereinbar aufeinandertreffen. Für Subsistenzwirtschaft dringend benötigtes Land ist unzugänglich geworden, um die Biodiversität zu schützen und den Tourismus auszubauen. Viele Menschen in Chajul leiden direkt unter Maßnahmen, die ihnen erstens nicht in angemessener Form erklärt wurden und zweitens ein Gefühl von Ungerechtigkeit provozieren, da die eigene Situation in extremer Armut nicht verbessert wird. Die Fundamaya beklagte, dass Armut und die Selbstidentifikation als „arm“ in vielen Gemeinden dazu führten, dass die Bewohner*innen sich in passive Empfänger*innen der „Entwicklungshilfe“ verwandelten, anstatt als proaktive Handelnde für ihre Rechte zu agieren. Dies wiederum kommt Regierungen dann zugute, wenn sie ohne Berücksichtigung der Rechte marginalisierter Bevölkerungsgruppen – wie indigenen Völkern

²¹⁹ So erlebt in Palop und Chortiz im Juli 2018.

²²⁰ Die Kooperative arbeitet ebenfalls im landwirtschaftlichen Bereich und vertreibt in erster Linie organisch und fair angebauten Kaffee.

- Entscheidungen über die Nutzung von Ressourcen fällen wollen. Dazu zählt auch die Deklaration von Naturschutzgebieten (Johnston 2006: 37).

6.8 Diskussion

In diesem Kapitel wurde die Frage erörtert, welche Prozesse die Konstruktion kollektiver Identitäten, von Gemeinschaft und Zusammenhalt im Kontext sozioökonomischer Probleme und historischer Brüche prägen. Dabei wurde insbesondere darauf abgezielt, die regionalen Aktivitäten der lokalen Aktivist*innen der Ixil-Bewegung zu erfassen und die Strategien zu analysieren, mit denen sie einen Beitrag zur Dekolonisierung leisten.

Vor dem Hintergrund des Versagens staatlicher Fürsorge gegenüber der verarmten Landbevölkerung nimmt die Fundamaya eine zentrale Funktion in der Aufklärungs- und Informationsarbeit ein. Die Organisation agiert als kulturelle und zivilgesellschaftliche Instanz auch in den sensiblen Feldern der Ressourcennutzungs- und Landrechtsfragen. Die Projektgebundenheit erweist sich als problematisch für die Arbeitsprozesse sowie das Ansehen der Organisation. Läuft ein Projekt aus, d. h. endet die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland und ziehen sich internationale Beteiligte zurück, so bedeutet dies meist das abrupte Ende der Arbeit und den Verlust sowohl von Ressourcen als auch von Wissen. Ein konkretes Beispiel ist die auslaufende Unterstützung der Fundamaya der italienischen internationalen Kooperation im Jahr 2010. Viele Maßnahmen zur Unterstützung der Bevölkerung bei der Bewältigung der kollektiven Traumata und der Beantragung der Entschädigungsleistungen mussten eingestellt werden. NROs fungieren mit ihren Projekten an diversen Orten stellvertretend für einen abwesenden Staat und treiben zahlreiche Initiativen voran, die andernfalls vernachlässigt würden. Gleichwohl erzeugen sie durch ihre Tätigkeit auch Neid und Missgunst bei denjenigen, die nicht unmittelbar von den implementierten Maßnahmen und Unterstützungsangeboten profitieren. Es kann sogar dazu kommen, dass einige wenige Individuen dauerhaft alle Zuwendungen für sich in Anspruch nehmen, wie im Beispiel des Tourismus aus der Ixil-Region (vgl. Kapitel 6.7).

Über die Institution der *alcaldía indígena* vernetzen sich auf politischer und kultureller Ebene Personen aus dem urbanen Zentrum Nebaj, und Dörfern des *municipios* Chajul. Die Mitglieder der *alcaldía indígena* stammen in der Regel aus dem Umfeld der *kacholpom* und sind ebenfalls als *b'aalvatzt'iixh* tätig. Sie agiert demnach hauptsächlich als Instrument der politischen

Selbstverwaltung dieser Gruppe. In vielen Gemeinden entsteht dadurch ein mitunter von gewaltsamen Auseinandersetzungen geprägtes Spannungsverhältnis, da weite Teile der Bevölkerung, die einer evangelikalen Glaubensgemeinschaft angehören, nicht partizipieren (Philpot-Munson 2009: 52). So widerfahren den Agierenden der Fundamaya in vielen Dörfern abweisende Reaktionen. Zudem lehnen viele laizistische, evangelikale und auch katholische Einrichtungen offen „alles, was Maya ist“ (*lo Maya*) ab. Alter, ökonomische Situation und persönliche Möglichkeiten beeinflussen die Sicht des *lo Maya* (Jones 2007: 391). Juana, 12 Jahre, Schülerin der bilingualen interkulturellen Schule in Xepiun (Abbildung 26, mit ihren Mitschüler*innen im Klassenraum), äußerte in einem Interview im April 2010, dass sie am liebsten in der Hauptstadt oder in den USA leben würde. Sie malte sich aus, wie sie in einem schönen Haus „mit fließend Wasser und Badezimmer“ wohnen und sie „schicke Kleider“ und „keinen *corte*“ (traditioneller Mayarock), tragen würde. Otto, 35 Jahre, Wanderführer aus Nebaj hingegen, führte touristische Wanderungen in der Ixil-Region durch und empfand *lo Maya* bzw. *lo Ixil* als positiv. Der positive Zuspruch gegenüber *lo Ixil* der internationalen Gäste prägte ebenso wie die Möglichkeit, seinen Lebensunterhalt auf diese Weise zu bestreiten, seine Sicht auf *lo Ixil*.

Über Jahrhunderte hinweg wurde ein aus der Kolonialzeit tradiertes negatives Selbstbild von den indigenen Völkern in Lateinamerika und in anderen Teilen der Welt internalisiert. Das Resultat sind ein schwaches Selbstwertgefühl, Selbstdiskriminierung, Ablehnung bzw. Abwendung von kulturellen Traditionen und zunehmend auch der Sprache. Der Gebrauch und das vollständige Erlernen der Sprache Ixil sind für die Mehrheit der bäuerlichen Landbevölkerung negativ konnotiert, die Kinder sollen gutes Spanisch lernen, und, wenn möglich, Englisch, um einmal ein „besseres“ Leben als ihre Eltern führen zu können. Der Gebrauch von Ixil ist eher ein Hindernis auf dem Weg zu einem besseren Leben. Die Lebensumstände in den ländlichen Gemeinden werden als ungerecht empfunden, die Bevölkerung ist sich ihrer Armut und ihrer prekären Situation unter Ausschluss von Bildung sehr wohl bewusst. Die Mehrheit der Bevölkerung kennt andere Lebensumstände von Besuchen oder Arbeitsaufenthalten in Nebaj, der Hauptstadt oder den USA. Neben einem Dialog zwischen der postkolonialen kulturellen Identität der Ixil und westlichen Ideologien steht die Tendenz, eine historische Kontinuität mit einer idealisierten, mythisierten Vergangenheit der vorspanischen Maya zu konstruieren. Hier werden nicht nur zwei entfernte Zeiträume miteinander verknüpft (ohne Veränderungen in der Zwischenzeit tatsächlich Rechnung zu tragen), sondern auch zwei völlig unterschiedliche geographische Regionen, die auch

klimatisch stark voneinander abweichen und letztendlich auch verschiedene Sprachen. Als vormals unverbunden angesehene Charakteristika werden zu Berührungspunkten umfunktioniert, woraus letztendlich eine kohärente, konstante Identität geformt wird (Zerubavel 2003: 39-40). Historische Kontinuität verleiht sozialen Institutionen und dem Privatleben ein Gefühl von Stabilität. Die westliche Herangehensweise, Traditionen entweder als „eingefrorene“ Relikte einer längst vergangenen Zeit anzusehen oder ihre Authentizität in Frage zu stellen, und eine weitere Dichotomie aus „falsch vs. authentisch“ aufzustellen, ist nicht hilfreich (Dean 2015: 430, Lewis / Hammer 2007: 12-15).

Ein Aspekt der Maya-Bewegung besteht darin, dass sie den „ethnischen Stolz in der Gegenwart einfängt und diesen mit dem gegenwärtigen Moment in Beziehung setzt, anstatt ihn ausschließlich mit der glorreichen Vergangenheit der Stelen von Copán zu verknüpfen“ (Bastos / Cumes 2007: 88). Wichtig und notwendig ist eine Revalorisierung der kontemporären, gelebten Ixil-Kultur in den Gemeinden der ruralen Peripherie, denn dort wenden sich die jungen Generationen zunehmend von *lo originario* ab. Die Gruppe der Unterstützer*innen der Maya-Bewegung ist insbesondere im ländlichen Raum klein. Rituale, die in der Öffentlichkeit und mit großer Partizipation durchgeführt werden, wie z. B. Rituale zur Erinnerung an die Opfer des Genozids, haben jedoch durchaus das Potential, eine alle einschließende Ixil-Identität zu schaffen oder zu stärken, und zwar über religiöse und politische Spaltungen hinaus.

Die Ixil-Bewegung artikuliert ein Bedürfnis nach einem „kulturellen Gedächtnis“ (ein institutionalisiertes Gedächtnis, frei von ethnischer Ausgrenzung und Rassismus, Definition J. Assmann 2003 [¹1992]) und wirbt um Identifikation und öffentliche Inanspruchnahme der „eigenen Geschichte“. Im Gegensatz zu einer von außen auferlegten Nationalgeschichte, spendet das eigene kulturelle Gedächtnis den Mitgliedern der Gemeinschaft Halt und Identifikation. Eine soziale Gruppe, die sich selbst als ein Erinnerungskontinuum konstituiert, ist in der Lage, ihre Vergangenheit sicher über lange Zeit als einzigartig zu bewahren. Die Konstruktion der eigenen Maya- oder Ixil-Identität ist notwendig. Sowohl Selektion als auch ideelle Positionierung erinnerter Tatsachen, Ähnlichkeiten und Kontinuitäten stellen natürliche Prozesse dar (J. Assmann 2003 [¹1992]: 167). Die eigenen Konzepte stehen im Vordergrund und helfen, das Verständnis aus der eigenen Perspektive heraus zu entwickeln: Dekolonialisierung findet statt (Chilisa 2012: 13). Vor diesem Hintergrund und im Zuge der fortschreitenden Globalisierung handeln die Ixil ihre Identität und ihr kollektives Gedächtnis stets neu aus. Hierbei handelt es sich um aktive Versuche, die „eigene Geschichte“ selbst zu identifizieren

und öffentlich für sich zu beanspruchen, auch um Gruppenidentifikation zu ermöglichen und die Gruppe in ihrer Existenz als „natürlich“ erscheinen zu lassen. Dies geschieht in einer noch immer von Diskriminierung, Rassismus und Gewalt geprägten Umwelt – zwischen der Realität in Guatemala und den in den Friedensverträgen deklarierten Abmachungen besteht eine nahezu unüberwindbare Diskrepanz.

Die Konstruktion von *memoria histórica propia* und kollektivem Gedächtnis gelang den Aktivist*innen auf unterschiedliche Art und Weise. So führten sie einen Diskurs, der sowohl widerständige Handlungen in der Vergangenheit mit Bedeutung für die Gegenwart füllte, als auch eigene historische Erinnerung schrieb, indem zuvor beschwiegene Handlungen öffentlich gewürdigt wurden. Mit der Etablierung eines großen öffentlichen Maya-Neujahrsrituals schufen sie eine Bühne für das kollektive Gedächtnis und trugen zur Stärkung der kollektiven Identität als *kacholpom* bei. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass das beschriebene Neujahrsritual der (inter-)nationalen Friedensbewegung und dem Umfeld des politisch linken kulturellen Aktivismus entstammt. Damit ist es Teil der *memoria histórica* Methode und verfolgt bestimmte Ziele:

Unter anderem zeigte sich hier eine ungewöhnliche Umsetzungsvariante der Dekolonisationsdebatte in der Formulierung *templo griego-romano*. Ceto bezieht sich auf bedeutsame historische Elemente aus dem Kulturkreis der Kolonisatoren. Dekolonisation ist hier konkret, dass dies von den Nachfahren einer von europäischen Kolonisator*innen bedrängten und verletzten Kultur neu interpretiert und für eigene kulturelle Praktiken als Kulisse verwendet wird. Oder anders formuliert: Dekolonisation kann als eine Form der Neukodierung des Gedächtnisses betrachtet werden, da sie dazu dient, Kolonisation zu visualisieren und das dadurch verdrängte oder beschwiegene Material (neu) zu entdecken. Eine Art Aneignung des Wichtigen der Anderen für eigene Zwecke: „The Empire writes back“ (Ashcroft / Griffiths / Tiffin 2002). Allerdings greift es nur in einer kleinen Gruppe der Bevölkerung, da erstens die Zielgruppe der *costumbristas* nur einen kleinen Anteil der Gesamtbevölkerung ausmacht, und zweitens auch innerhalb dieser Gruppe keine Einigkeit herrscht, wenn es um die Institution der Fundamaya geht, und vor allen Dingen um die führenden Köpfe. Dies geht auf die Zeit der *violencia* zurück²²¹. Darüber hinaus werden die kulturellen Aktivist*innen teilweise in den ruralen *comunidades* als Außenseiter*innen

²²¹ Vgl. Kapitel 2 zur Schwierigkeit des Miteinanders in den Gemeinden und zur Täter/Opferdebatte.

betrachtet, die als „anders“ wahrgenommen werden, bis hin zu affektiert oder arrogant. Zudem distanzieren sich Teile der armen Landbevölkerung vom Gebrauch des Ixil oder den Traditionen, da sie diese als altmodisch und überholt ansehen. Insbesondere Angehörige der protestantischen Kirchen weisen diese als „unmodern, hinterwäldlerisch und primitiv“ zurück²²². Sie sehen sich selbst als mitschuldig an der schlechten Situation und der Diskriminierung, die sie erfahren.

Durch den Bürgerkrieg kam es unter den Ixil zu Erfahrungen von Liminalität und *communitas*. Liminalität beschreibt in diesem Zusammenhang einen Schwebezustand zwischen traumatischer Vergangenheit und unsicherer Zukunft. Die Neugestaltung der Durchführung von Ritualen und anderen performativen Handlungen ermöglichte einen Beitrag zur Herausbildung von *communitas*. Die Maya-Bewegung agierte genau in diesem Bereich. Die Maya-Bewegung agierte genau in diesem Bereich. Als Beispiel dient an dieser Stelle der „Tempel im griechisch-römischen Stil“, den die Fundamaya gemeinsam mit Praktizierenden der traditionellen Religion, *alcaldia indígena* und internationalen Gästen im Jahr 2009 feierlich eingeweihte. Die Aktivist*innen entschieden, einen neuen sakralen Ort, der in der Zukunft zur Durchführung von rituellen Handlungen dienen sollte, zu schaffen, obwohl es bereits sakrale Orte gab, die seit Generationen aufgesucht und geehrt wurden. Dies ist Ausdruck des Wunsches, eine Lücke bzw. einen Bruch zu schließen. Zudem wählten sie eine architektonische Struktur, die nach ihrer Auffassung Elemente der griechischen und der römischen Kultur miteinander kombinierte. Diese Kulturen sind in Europa die Grundsteine der kulturellen und philosophischen Entwicklungen und werden dementsprechend gewürdigt. Dass Elemente der kulturellen Wurzeln der spanischen Kolonialist*innen ausgewählt wurden, ist kein Zufall, und auch keine ästhetische Entscheidung. Die Aussage, die mit dieser (Wort-)wahl kommuniziert wurde, ist politisch: Demonstrativ richteten sie einen heiligen Ort ein, an dem in der Öffentlichkeit alte – während des Bürgerkriegs im Geheimen gehaltene – Traditionen gepflegt werden sollten. Die bauliche Konstruktion interpretierte die „koloniale“, europäische Kultur. Die Aktivist*innen, als kulturelle und politische Agierende, machten sich sowohl lokale als auch fremde

²²² Die Zurückweisung der Sprache konnte ich in der Ixil-Region insofern beobachten, als dass viele Eltern in den Dörfern Spanischunterricht und Englischunterricht an den Schulen wichtiger fanden als Unterricht in Ixil. Victor Montejo, Jakalteke und Wissenschaftler, sieht das Fortbestehen des Sprachgebrauchs als Indikator für Widerstand gegen vollständige Assimilation oder Auslöschung der entsprechenden Maya-Kultur (2005: 44).

(ausländische) Symbole und Quellen von Legitimität zu eignen, um die lokale Bevölkerung für ihr politisches Angebot zu gewinnen²²³.

Anlässlich der Einweihung des Neujahrrituals und der Einweihung des Tempels kamen viele *kacholpom* mit einer bewussten politischen Grundhaltung zusammen. Das Ritual trug dazu bei, zu solidarisieren und eine Gruppenidentität zu stiften bzw. zu stärken (Durkheim 1981 [¹1912]). Mit dem Teilnahmezertifikat schufen die Aktivist*innen ein Symbol, typische Symbole politischer Rituale sind sonst z. B. Flaggen, Hymnen und sonstige Machtinsignien.

Aus dem Ritual zum *año nuevo maya* lässt sich außerdem eine kognitive Funktion ableiten (Bellinger und Krieger 2008: 26). Durch die unterschiedlichen und vielfältigen Verbindungen und die daraus ableitbaren unterschiedlichen Bedeutungen, ergeben sich für Turner mehrere Stimmen, die gehört werden können. Auch wenn die Bedeutungen abweichend und widersprüchlich sind, so trägt gerade dies zur Schaffung von Solidarität bei (2008 [¹1969]: 37). Rituelle Symbole repräsentieren idealerweise sowohl soziale Struktur und Legitimation (Politik) als auch existentielle oder emotionale Belange – wenn sie effektiv sein sollen (Morales Sic 2007: 265).

Nim Lu' (ritueller Spezialist aus Jal a' las Flores) lehnte Rituale ab, die seinem Ermessen nach zu stark verändert worden waren. Bei diesen Ritualen waren die rituellen Gesetzmäßigkeiten verletzt worden und die Durchführung wurde dadurch unsachgemäß. Pap Me'k aus Nebaj hingegen nahm die neuen oder veränderten rituellen Elemente an und integrierte sie in sein professionelles Repertoire ²²⁴. Die beiden Spezialisten repräsentierten die beiden vorherrschenden Einstellungen im Angesicht eines sich in dynamischer Transition befindlichen immateriellen kulturellen Erbes. Rituelle Spezialist*innen, die Schulungen der Fundamaya besuchten, genossen nicht immer ein gutes Ansehen. In Chel beispielsweise kritisierte ein *b'aalvatziixh* Diego Tek Mo' einen anderen genau aus diesem Grund. Er warf ihm vor, das dort erworbene Wissen nicht mit den anderen im Dorf zu teilen und nur an den *capacitaciones* teilzunehmen, um dort Geld zu erhalten. Die Durchführung des Neujahrsrituals habe man früher anders gehandhabt, heute würde das Geld hauptsächlich für *kuxa* ausgegeben und nicht mehr für Kerzen und *pom*²²⁵. Das hier von meinem Gesprächspartner gezeigte Misstrauen zeugt auch

²²³ Richard Wilson (1995) zeigt in *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi'' experiences*, ein ähnliches Vorgehen der lokalen politischen Handelnden.

²²⁴ Interview Nim Lu' April 2008, Jal a' las Flores; Interview Pap Me'k April 2009, Las Violetas, Nebaj

²²⁵ Interview Diego Tek Mo', Chel, Chajul, 14.04.2008.

an dieser Stelle von mangelhafter Kommunikation und Information seitens der kulturellen Aktivist*innen.

Innerhalb der Gruppe der am Neujahrsritual teilnehmenden *kacholpom* gab es unterschiedliche Vorstellungen von der ordnungsgemäßen Durchführung des Rituals und des begleitenden Rahmens. Die rituellen Spezialist*innen verfügten über miteinander konkurrierende Wissenssysteme, und standen in Konkurrenz zueinander. Im Laufe der Zeit und auch durch das Versterben der älteren rituellen Spezialist*innen kommt es zwangsläufig zu Transition und Selektion (Rudolph 2007: 325). In den meisten Fällen haben die rituellen Spezialist*innen, als kompetentes rituelles Agens, auch die Macht kreativ auf Eventualitäten zu reagieren und von der Norm abzuweichen²²⁶. In vielen Fällen entscheidet der/die Durchführende selbst, ob ein Ritual, oder ein Teil davon „korrekt“ oder „verfälscht“ ist (Hüsken 2007: 344). Ähnlich wie orale Traditionen können Rituale, als mündliche Überlieferungen, in verschiedenen Versionen vorliegen. Dies kann innerhalb ein und derselben Gemeinde der Fall sein, insofern einzelne Personen die verschiedenen Versionen kennen und beide als valide anerkennen (Bastos / Cumes 2007). In diesem Fall wurde jedoch eine Politisierung des religiösen und spirituellen Lebens beobachtet.

Das Neujahrsritual kann gemäß der von Eric Hobsbawm (1983: 1–4) entwickelten Theorie als „erfundene Tradition“ interpretiert werden. Gemäß dieser Theorie werden Handlungen, die von anerkannten Regeln geleitet sind und von ritueller oder symbolischer Natur sind, als „erfundene Traditionen“ bezeichnet. Diese Handlungen zielen darauf ab, spezifische Verhaltenswerte und -normen zu internalisieren, und implizieren automatisch historische Kontinuität, indem sie auf eine geeignete historische Vergangenheit verweisen. Das Neujahrsritual, wie es 2009 abgehalten wurde, ist als Antwort auf eine neue Situation zu verstehen. In Bezug auf die Form nimmt es Referenz auf die alte Situation auf und etabliert die eigene Vergangenheit durch quasi-obligatorische Gebetswiederholungen oder die Wiederholung politischer Programmfpunkte. Hierdurch entsteht ein Kontrast zwischen stetigem Wandel und Innovationen einerseits und dem Versuch, wenigstens einige Bereiche des sozialen Lebens als unveränderlich zu strukturieren, andererseits. Das Erfinden von Traditionen ist ein Prozess der Formalisierung und Ritualisierung, der sich durch den Bezug zur Vergangenheit auszeichnet, wobei dieser nicht zwangsläufig durch eine kontinuierliche Aufrechterhaltung vorheriger Traditionen gegeben

²²⁶ Es ist von großer Wichtigkeit, wer einerseits kompetent und geeignet dazu ist, ein Ritual „korrekt“ auszuführen, und andererseits, wer über die Autorität verfügt, Fehler aufzudecken und gegebenenfalls zu korrigieren (Rudolph 2007: 333).

sein muss. Erfundene Traditionen sind mit hoher Wahrscheinlichkeit in allen Gesellschaften anzutreffen. Sie sind jedoch am ehesten dann anzutreffen, wenn eine plötzliche, schnelle Transformation der Gesellschaft, wie der Bürgerkrieg, die sozialen Muster, für welche die alten Traditionen entworfen waren, schwächt oder gar zerstört. Auch wenn die alten Traditionen und ihre institutionellen Träger und Promoter nicht mehr ausreichend flexibel und anpassungsfähig sind oder wie die religiösen Spezialisten bei den Ixil und vielen anderen indigenen Völkern bereits hohen Alters sind und eine Weitergabe an die jüngere Generation nicht gesichert ist, kommt es zur „Erfindung“ von Traditionen (ebd.: 4) und somit wird auch möglichem Verlust aktiv entgegengewirkt.

Die Maya-Bewegung verwendete zumindest teilweise „altes Wissen“ zur Bildung neuer Traditionen in einer neuen Art und Weise und zu neuen Zwecken. Allerdings sind vor allem politische Institutionen und ideologische Bewegungen häufig gezwungen, historische Kontinuität zu erfinden, wenn sie „aus dem Nichts“ entstehen (ebd.: 7). Gerade Bewegungen, die ihren traditionalistischen Charakter betonen, versuchen laut Hobsbawm (ebd.: 7-8) häufig, einen Bruch in der Kontinuität zu überbrücken. Darüber hinaus ist ein Bruch in der Kontinuität für jene Gruppen attraktiv, die im Allgemeinen als die Lagerstätten historischer Kontinuität und Tradition angesehen werden, wie beispielsweise arme, marginalisierte Landbevölkerungen.

Indeed, the very appearance of movements for the defense or revival of traditions, ‘traditionalist’ or otherwise, indicates such a break. Such movements, common among intellectuals since the Romantics, can never develop or even preserve a living past (except conceivably by setting up human natural sanctuaries for isolated corners of archaic life), but most become ‘invented tradition’ (ebd.: 8)

Traditionen unterliegen einem stetigen Wandel, da sie je nach Kontext und Zielsetzung modifiziert werden. Dies ist ein wesentlicher Aspekt der kulturellen Dynamik in der Gegenwart. Auch das kommunikative Gedächtnis einer Erinnerungskultur unterliegt diesen Veränderungen (vgl. J. Assmann 2003 [¹1992]). Ein anschauliches Beispiel hierfür ist das Neujahrsritual.

Das Wandbild im *parque* von Nebaj thematisiert auf künstlerische Weise historische Brüche (Kolonialzeit, Bürgerkrieg) und schafft somit einen Rahmen für die dialogische Auseinandersetzung mit zuvor weitestgehend tabuisierten Ereignissen. Das Medium Wandbild ermöglicht die Entwicklung von Identifikation, Ethik und Empathie als Formen der Erinnerung (A. Assmann 2022: 36-39). In der Ixil-Region wird kulturelle Kontinuität von der Maya-Bewegung betont und unterstützt. Genozid und versuchter Ethnozid bewirkten keine grundlegenden Veränderungen der elementaren Aspekte der Kultur. Die

Nachkriegsgenerationen verfügen über ein entsprechendes kulturelles Bewusstsein. Zudem sind sie sich besonders der potenziellen Nachteile durch Marginalisierung und Diskriminierung durch Angehörige der „Mainstreamkultur“²²⁷ bewusst. Ferner befinden sie sich in einer sich kontinuierlich beschleunigenden Welt, die durch Globalisierung und Digitalisierung geprägt ist. Insbesondere neue Informationstechnologien eröffnen eine Vielzahl niedrigschwelliger Möglichkeiten und Chancen, zum Erhalt traditionellen Wissens beizutragen und die eigenen Stimmen einem breiteren Publikum hörbar zu machen. Ein Bewusstsein für spezifische Rechte, wie grundlegende Menschenrechte, Frauenrechte, Landrechte oder Rechte bezüglich des kulturellen Erbes, sowie ein verbesserter Zugang zu Informationen können letztendlich auch Marginalisierung und Diskriminierung erschweren. In dieser Hinsicht kam es in den letzten zehn Jahren zu rasanten Entwicklungen. Nicht nur die Präsenz indigener Stimmen in den traditionellen Online- und Printmedien erhöhte sich, sondern auch gerade in sozialen Netzwerken kommunizieren junge, kulturell und politisch aktive Indigene verschiedener Völker und Länder ihre Ansichten, informieren sich und tauschen sich auch mit einer interessierten internationalen Öffentlichkeit aus.

In Bezug auf die Einbindung von Ixil-Aktivist*innen in gegenwärtige Landrechtsfragen und Auseinandersetzungen mit umfangreichen Entwicklungsprojekten wird Folgendes ersichtlich: Angehörige einer historisch marginalisierten Gruppe artikulieren und verteidigen ihre Konzepte von Gerechtigkeit unter Zuhilfenahme internationaler Rechtsgrundlagen – der UN-Deklaration der Rechte der indigenen Völker sowie der ILO-Konvention 169. Die Aktivist*innen informieren die betroffenen Gemeinden und beziehen sie in öffentliche Diskurse ein. Auf diese Weise vermitteln und übersetzen sie zwischen einem globalen und einem lokalen System. Der Menschenrechtsdiskurs, als Teil pluralisierender Maßnahmen, stärkt die lokalen Beteiligten in ihrer politischen Auseinandersetzung mit staatlichen Vertreter*innen (Wilson 2006: 79) und stärkt ebenfalls die Bestrebungen, Dekolonialisierung zu erreichen.

Der Fall Finca La Perla veranschaulicht sowohl die Neukonstruktion historischer Zusammenhänge aus indiger Perspektive als auch dekoloniales Handeln seitens der indigenen Aktivist*innen im Kontext der territorialen Rechte. Diese *mnemonic battle* (Zerubavel 2003) steht stellvertretend für zahllose politische Kämpfe, die seit der Kolonialzeit in vielen Ländern ausgefochten werden.

²²⁷ Damit ist die weiterhin in politischen und ökonomischen Entscheidungsebenen dominierende, nicht – indigene Bevölkerung gemeint.

